РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛИАЛ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

MONGOLICA

V

Санкт-Петербург
2001

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения

MONGOLICA-V

посвящается К. Ф. Голстунскому

Составитель И. В. Кульганек

Санкт-Петербург
2001

Ответственный редактор
С. Г. Кляшторный

Редакционная коллегия
Н. С. Яхонтова, С. Д. Дмитриев, И. В. Кульганек

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 00-04-16212д*

Mongolika-V: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. — 184 с.

Сборник посвящен выдающемуся ученому-монголоведу, оставившему глубокий след в отечественном востоковедении, автору многочисленных научных трудов по истории, праву, языку монгольских народов, заслуженному ординарному профессору Санкт-Петербургского университета, посвятившему 46 лет своей жизни преподавательской деятельности, — Константину Федоровичу Голстунскому, со дня смерти которого на момент, когда был подготовлен этот коллективный труд (1999 г.), прошло 100 лет.

Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *М. В. Вялкина*. Выпускающий — *О. И. Трофимова*

Макет подготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

ЛР № 065555 от 5.12.97
Подписано в печать 10.10. 2001. Формат 60×90 $^1/_8$. Гарнитура основного текста «Times DL».
Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 23 п. л. Тираж 500 экз.
Заказ № 43

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.

ISBN 5-85803-196-X
9 785858 031963

© «Петербургское Востоковедение», 2001
© Санкт-Петербургский филиал
Института востоковедения РАН

Зарегистрированная торговая марка

Содержание

Предисловие 5

Памяти К. Ф. Голстунского

А. М. Решетов — К. Ф. Голстунский: жизнь и деятельность выдающегося монголоведа 6
З. К. Касьяненко — Факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета при К. Ф. Голстунском и после 15
Т. Г. Борджанова — К. Ф. Голстунский и калмыцкий фольклор 17

Источниковедение и историография

В. Л. Успенский — Ойратские рукописи, поступившие в Санкт-Петербургский университет от К. Ф. Голстунского 18
С. В. Дмитриев — *Сульде:* к проблеме истории формирования военно-политической терминологии средневековых кочевников Евразии 21
Е. В. Павлова — Частное землевладение в удельных русских княжествах Северо-Восточной Руси в течение позднего монголо-татарского периода и вопрос о влиянии монголо-татарского права 31
Футаки Хироши (*Токио*) — Классификация текстов о Белом старце (*пер. с англ. М. П. Петровой*). 33

Из рукописного наследия. Текстология

Н. С. Яхонтова — «Ключ разума» (ойратский текст) 38
А. Д. Цендина — Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына» 54
И. В. Маневская — Биография буддийского проповедника XI в. Атиши на монгольском языке. 75
Б. С. Дугаров — О восточносаянском обрядовом тексте культа Гэсэра 100

Литературоведение. Лингвистика. Фольклористика

И. В. Кульганек — Монгольский песенник из рукописного фонда СПбФ ИВ РАН 103
В. К. Шивлянова — Калмыцкий обряд «Мацг Идр» («День поста») и проблема структурно-стилистического единства молитвенных напевов. 113
Булаг (*Хух-Хото, КНР*) — Религиозная литература монголов (*пер. с монг. В. Л. Успенского*) 119

Из архивов востоковедов

М. И. Клягина-Кондратьева — Дневниковые записи 124
А. И. Андреев — Новая Монголия глазами русского путешественника (По страницам дневников последней экспедиции П. К. Козлова) 157
А. З. Хамарханов — Из переписки Г. Д. Санжеева и Т. А. Бертагаева 164

Наши переводы

Жамбын Дашдондог — Юрта (*пер. с монг. Л. Г. Скородумовой*) 172
Очирбатын Дашбалбар — Переводы разных лет (*пер. с монг. М. П. Петровой*) 174
Ц. Тумэнбаяр — Скорпион (*пер. с монг. М. П. Петровой*) 176
Из детского монгольского фольклора (*пер. с монг. И. В. Кульганек*) 178

Foreword 180

Константин Федорович Голстунский
1831—1899

Предисловие

Сборник посвящен выдающемуся ученому монголоведу, оставившему глубокий след в отечественном востоковедении, автору многочисленных научных трудов по истории, праву, языку монгольских народов, заслуженному ординарному профессору Санкт-Петербургского университета, посвятившему 46 лет своей жизни преподавательской деятельности, Константину Федоровичу Голстунскому, со дня смерти которого в 1999 г., когда был подготовлен этот коллективный труд, прошло 100 лет.

Главное место среди его работ принадлежит фундаментальному «Монгольско-русскому словарю» и «Русско-калмыцкому лексикону», которые он составлял на протяжении нескольких лет своей жизни. Им написан также ряд учебников на монгольском и калмыцком языках. Ученая деятельность Голстунского проявилась в издании и рецензировании им переводов на монгольский язык богослужебных книг православной церкви, выполнявшихся по поручению Св. Синода.

Среди его учеников были талантливые ученые, судьба некоторых из них, к сожалению, складывалась в нашей стране подчас трагически.

Труды опытного, горячо преданного своему делу педагога, ученого, глубокого знатока Монголии и Калмыкии, современника основания восточного факультета, являются основополагающими для монголоведов, они открывают им новые направления и показывают новые подходы к актуальным проблемам современной науки, постоянно питая их научные изыскания.

Данный сборник включает ряд докладов, прочитанных на мемориальном заседании «Российское монголоведение на пороге третьего тысячелетия: преемственность поколений», ставшем частью ряда посвященных К. Ф. Голстунскому мероприятий, проведенных в октябре—декабре 1999 г. сектором тюркологии и монголистики Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Эти мероприятия включили помимо конференции выставку научных трудов, фотографий и архивных материалов К. Ф. Голстунского, презентацию новых изданий по монголистике за последние три года.

Сборник представляет собой продолжение серии, предыдущие выпуски которой были посвящены: российскому монголоведу акад. Б. Я. Владимирцову (вып. I), первому монгольскому литературному памятнику XIII в. — «Сокровенному сказанию» (вып. II), архивам русских монголоведов конца XIX—начала XX в. (вып. III), выдающемуся монгольскому ученому акад. Ц. Дамдинсурэну (вып. IV).

Первый раздел сборника включает материалы по истории преподавания монголоведных дисциплин на восточном факультете СПбГУ при К. Ф. Голстунском, воспоминания о нем, здесь дается оценка его творческой и педагогической деятельности.

Все научные статьи находятся в русле научных интересов К. Ф. Голстунского и распределяются по следующим разделам: «источниковедение и историография», «текстология», «литературоведение и фольклористика», «из рукописного наследия», «из архивов востоковедов», «наши переводы с монгольского языка».

В сборнике представлены научные статьи монголоведов, главным образом петербургской школы, а также работы ученых других востоковедных центров: Москвы, Бурятии, Калмыкии, Китая, Японии.

Посвященные какой-либо одной сквозной теме, значимой в монголоведном мире, они продолжают и развивают направления, которые начинали разрабатываться К. Ф. Голстунским — тонким знатоком литературы, истории, языка, культуры монгольских народов.

А. М. Решетов

К. Ф. Голстунский: жизнь и деятельность выдающегося монголоведа

Время — лучший и объективный судья прошедших событий, деятельности наших предшественников. И чем дальше от нас отстоит то или иное явление, тем более верный вывод о его значении можно сделать.

22 июня 1999 г. исполнилось 100 лет со дня смерти профессора Императорского Петербургского университета монголоведа Константина Федоровича Голстунского. Мы можем сегодня уверенно сказать, что его имя не забыто. Именно К. Ф. Голстунский продолжил труд своих учителей О. М. Ковалевского и А. В. Попова по созданию отечественного монголоведения. Особенно значителен его вклад в формирование и развитие монголоведения в Санкт-Петербургском университете, в котором он обучал молодых востоковедов, начиная с первого года существования в нем факультета восточных языков, на протяжении почти 45 лет. Без имени К. Ф. Голстунского невозможно представить научную жизнь и преподавательскую деятельность на протяжении второй половины XIX в., его влияние через его учеников продолжилось и в XX в.

Константин Федорович Голстунский родился 2 (14) июля 1831 г. в г. Васильсури Нижегородской губернии [1]. В метрической книге за 1831 г. записано: «2 июля Васильевского уездного училища у первоклассного учителя Федора Дмитриева Голстунского и законной его жены Евгении Ильиной родился сын Константин... Крещен 4 июля 1831 г. в Соборной Покровской Церкви» [2]. Вскоре по представлению его отца коллежского асессора Ф. Д. Голстунского он был зарегистрирован на предмет принадлежности к дворянству в Нижегородском Депутатском Собрании [3]. Среднее образование Константин Голстунский получил в Первой Казанской гимназии. Будучи ее воспитанником, он с четвертого класса под руководством проф. А. В. Попова и практического преподавателя селенгинского бурята ламы Галсана Гомбоева начал изучение монгольского языка [4], что определило всю его долгую дальнейшую жизнь. После окончания гимназии с серебряной медалью в 1849 г. он поступает на восточное отделение историко-филологического факультета Императорского Казанского университета, где кафедру монгольского языка возглавлял выдающийся отечественный востоковед проф. О. М. Ковалевский. Взамен классических языков К. Ф. Голстунский продолжил изучение монгольского и калмыцкого языков у проф. А. В. Попова и преподавателя живого разговорного языка лектора Галсана Гомбоева, санскритом занимался у П. Я. Петрова и Ф. Ф. Боллензена. Учился он старательно и успешно. При окончании университета представил письменное рассуждение на заданную историко-филологическим факультетом тему «Биография Цзонкавы как лица исторического, появившегося в Тибете во второй половине XIV столетия по Рождеству Христову, с кратким указанием на прежние перерождения, степень его влияния на просвещение Тибета вообще и тибетского духовенства в особенности», которое по рассмотрении в факультете было признано вполне удовлетворительным. 13 июля 1853 г. выпускник Императорского Казанского университета К. Ф. Голстунский на основании Положения о производстве в ученые степени был утвержден историко-филологическим факультетом по разряду монгольской словесности кандидатом и награжден золотой медалью. Свидетельство об окончании К. Ф. Голстунским Императорского Казанского университета вместе с ректором подписал исправляющий должность декана историко-филологического факультета ординарный профессор, статский советник и кавалер О. М. Ковалевский [5].

После столь успешного окончания курса университета К. Ф. Голстунский 31 августа 1853 г. Попечителем Казанского учебного округа был назначен исправляющим должность старшего учителя монгольского языка в свою alma mater — Первую Казанскую гимназию, 8 октября это назначение было официально подтверждено Высочайшим приказом по гражданскому ведомству. 10 мая 1854 г. он по распоряжению высшего начальства был еще определен комнатным надзирателем с оставлением при должности учителя в той же гимназии. С ноября 1854 г. до конца учебного года по распоряжению Попечителя Казанского учебного

округа преподавал также географию, а после закрытия преподавания восточных языков в Первой Казанской гимназии был назначен старшим учителем географии в этом учебном заведении [6]. Можно думать, что К. Ф. Голстунский предполагал сделать ученую карьеру на ниве монголоведения в Казани, работая сначала в гимназии, а затем с помощью своих учителей перейдя в университет, может быть, им в помощь или на смену им. Хотя по университетскому уставу 1835 г. предполагалось ввести преподавание монгольского языка во всех русских университетах, но этого не произошло, и монгольский язык по-прежнему преподавался только в Казани [7]. Таким образом, Казань представлялась весьма удобным и даже практически единственным местом, где развивалось научное монголоведение. И быть бы К. Ф. Голстунскому профессором Казанского университета, однако вскоре обстоятельства круто изменились. Так случилось, что и казанский период деятельности К. Ф. Голстунского длился совсем недолго.

Как хорошо известно, 22 октября 1854 г. в Санкт-Петербурге был подписан Указ Правительствующему Сенату, согласно пункту 4 которого предписывалось: «Преподавание восточных языков в Императорском Казанском университете, Ришельевском лицее, с состоящей при нем гимназией, и в первой Казанской гимназии прекратить, оставив в последней, по уважению местных обстоятельств края, преподавание татарского языка...» [8]. Тем же Указом отделение восточных языков Императорского Санкт-Петербургского университета преобразовывалось в факультет восточных языков. Среди других кафедр в нем учреждалась и кафедра монгольского и калмыцкого языков [9], на которую из Казани по распоряжению Министра народного просвещения для преподавания монгольского языка был переведен проф. А. В. Попов и калмыцкого языка — К. Ф. Голстунский. В деле проф. К. Ф. Голстунского имеется запись о том, что с 1 июля 1855 г. согласно распоряжению Министра народного просвещения он «перемещен исправляющим должность адъюнкта калмыцкого языка в факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета» [10].

На торжественном открытии факультета восточных языков, состоявшемся 27 августа 1855 г., выступил проф. А. В. Попов, который произнес «сообразную настоящему случаю речь» [11]. Этот многоопытный ученый придавал большое значение сочетанию теоретических знаний с практическими. Он в связи с этим писал: «На факультет восточных языков должно смотреть как на единственное специальное заведение, в котором при изучении восточных языков имеются в виду и условия науки, и потребности государственного управления. Одни аудиторные занятия восточными языками при самых блестящих способностях и неутомимом усердии учащихся недостаточны для полного факультетского образования; тут необходимо соединение теоретических знаний с практическими» [12]. Эту позицию А. В. Попова, своего учителя, одновременно возглавлявшего кафедру монгольского и калмыцкого языков факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета, полностью разделял его ученик, а теперь младший коллега по кафедре К. Ф. Голстунский.

Приступив в сентябре 1855 г. к преподаванию калмыцкого языка на факультете восточных языков Санкт-Петербургского университета, К. Ф. Голстунский для практического усовершенствования в калмыцком языке, сбора литературы на калмыцком языке в учебных и исследовательских целях, изучения на месте культуры и быта калмыцких племен возбудил вопрос о направлении его в калмыцкие улусы Саратовской, Астраханской и Ставропольской губерний. Уже 9 февраля 1856 г. ординарный профессор статский советник А. В. Попов доносил Попечителю Санкт-Петербургского учебного округа: «Вполне разделяя мысли господина Голстунского, изложенные им в представлении к Вашему Превосходительству, касательно цели предполагаемого им путешествия по калмыцким стойбищам и предметов его занятий, я считаю нужным только означить путь, по которому он должен следовать во время обозрения калмыцких улусов с указанием на замечательные предметы» [13]. Поручая ему продолжать занятия живым разговорным языком и пополнять словарный запас, А. В. Попов обращал особое внимание его на необходимость фиксации особенностей дербетского и торгутского наречий: «...уклонения от другого должны служить предметом его исследований» [14]. Определяя конкретные пункты поездки К. Ф. Голстунского, А. В. Попов, обнаруживая детальное знакомство с ситуацией в калмыцкой степи, намечал для посещения места, интересные как с этнографической, так и с лингвистической точки зрения. В частности, он советовал побывать, проезжая мимо Кизляра по дороге в Астрахань, в калмыцких кочевьях, расположенных по берегу Каспийского моря в урочищах, называемых Мочагами: «Здешние калмыки суть беднейшие выходцы из других улусов, собравшиеся сюда для прокормления себя рыболовством. Наречие их чрезвычайно грубо и представляет смесь всех калмыцких наречий» [15]. Обращает на себя внимание факт весьма конкретного определения всех аспектов задания. 25 мая 1856 г. исправлявший должность ректора Санкт-Петербургского университета сообщал декану факультета восточных языков: «Министр народного просвещения разрешил командировать исполняющего должность адъюнкта калмыцкого языка Голстунского в калмыцкие улусы Саратовской, Астраханской и Ставропольской губернии на 5 месяцев с целью практического усовершенствования в калмыцком языке и изучения жителей тамошнего края, с тем: 1, чтобы господин Голстунский на предмет сего путешествия снабжен был надлежащею инструкциею, на основании изъясненных в донесениях (так! — *А. Р.*) ординарного профессора Попова самого адъюнкта Голстунского; 2, чтобы, по возвращении в Санкт-Петербург, Голстунский представил подробный отчет о своем путешествии и 3, чтобы отчет этот подвергнут был надлежащему рассмотрению в факультете восточных языков и с заключением оного и Совета Университета представлен чрез начальство округа Министерству» [16]. Из экономической суммы Университета и собираемой за слушание лекций К. Ф. Голстунскому на подъем, путевые издержки туда и обратно было выделено 500 руб. и на покупку книг для Университета еще 100 руб. Для руководства ему были вручены план поездки по калмыцким улусам и специ-

альная инструкция, составленная по поручению Попечителя Санкт-Петербургского учебного округа факультетом восточных языков [17].

К. Ф. Голстунский успешно справился с поставленными задачами, результаты поездки были значительны. Он собрал большой словарный материал по торгутскому и дербетскому наречиям, познакомился с повседневным бытом калмыков. Однако были и трудности. Например, он сам в своем донесении в факультет восточных языков 4 августа 1856 г. так описывал свою работу в Бага-Цохуровском улусе у торгутов. «В этом улусе я обращал особенное внимание на приобретение сочинений, но при всем моем старании, при всех средствах, которые были употребляемы для этого, — и всегда встречал скрытность калмыков, которые утаивают свои умственные сокровища, считая великим грехом передавать их в руки иноверца. Ни деньги, ни ласки, ни усиленные просьбы не помогут приобрести что-нибудь порядочное, а только содействие лица, имеющего на них влияние, может послужить в пользу искателя» [18]. Оценивая книжные приобретения К. Ф. Голстунского, проф. А. В. Попов сообщал в факультет восточных языков: «Собрание калмыцких рукописей, сделанное Голстунским, заключает в себе сочинения большею частью религиозные и повествовательные. Они в настоящее время, при введении научного преподавания калмыцкого языка в Санкт-Петербургском университете, послужат весьма важным учебным пособием, тем более что в библиотеке нашего университета до сих пор был ощутительный недостаток в калмыцких сочинениях» [19]. В донесении декану факультета восточных языков проф. А. В. Попов также сообщал по тому же поводу: «Я рассмотрел доставленные ко мне калмыцкие рукописи и нашел, что они хотя и не отличаются изяществом почерка, но зато имеют неотъемлемые достоинства как по своему содержанию, так и, в особенности, по прекрасным образцам живой народной речи, что в калмыцких сочинениях составляет большую редкость. Что же касается до стоимости их, то я нахожу цену, за которую приобрел их господин Голстунский, весьма умеренной» [20]. Особенное внимание следует обратить на общий отзыв проф. А. В. Попова о результатах поездки своего ученика и младшего коллеги: «Вообще господин Голстунский исполнил возложенное на него поручение с редкою добросовестностью и совершенным знанием дела. Я считаю долгом обратить внимание факультета на господина Голстунского как на молодого ученого, подающего прекрасные надежды Университету, и покорнейше прошу исходатайствовать ему за исполненное им поручение признательность Его Высокопревосходительства Господина Министра народного просвещения со внесением в послужной его список» [21]. Подробный отчет, представленный К. Ф. Голстунским об итогах его поездки в калмыцкие степи, получил высокую оценку коллег. Он содержит немало интересных лингвистических, фольклорных, этнографических и исторических сведений, сохраняющих свое научное значение и в наше время, и заслуживает специальной публикации [22]. По результатам отчета К. Ф. Голстунского и представлению А. В. Попова декан факультета восточных языков 17 декабря 1857 г. обратился в Совет Университета с просьбой исходатайствовать Константину Федоровичу Голстунскому за исполненное им поручение признательность Министра народного просвещения со внесением в послужной его список. Министр удовлетворил эту просьбу Университета [23]. Это была первая его награда.

Столь подробно о первой поездке К. Ф. Голстунского в калмыцкие улусы от Санкт-Петербургского университета я рассказывал намеренно. Говоря современным языком, экспедиционные поездки этого ученого — важная и неотъемлемая часть его деятельности. Почти каждый год в вакационный (каникулярный) период он один или со своими студентами для практики выезжал в калмыцкие степи, жил среди калмыков, наблюдал их быт, собирал материал для словаря, регулярно пополняя его новыми сведениями, приобретал образцы калмыцкой письменной литературы и т. д. Нередко эти экспедиции и командировки были довольно длительными. Например, в мае 1862 г. К. Ф. Голстунский был командирован в калмыцкие степи Астраханской и Саратовской губернии с ученою целью на 4 месяца [24]. В 1883 г. он находился в командировке в калмыцкой степи Астраханской губернии с 1 июня по 1 августа [25]. За 30 с лишним лет он посетил разные районы Астраханской, Саратовской, Ставропольской и Таврической губерний, населенные калмыками. Благодаря его поездкам пополнился рукописный фонд библиотеки факультета восточных языков, куда он передавал приобретенные им из калмыцких улусов калмыцкие рукописи и ксилографы. Среди них были и довольно ценные (эпическое сказание калмыков «Джангар», калмыцкая версия повести о монголо-тибетском богатыре Гэсэр-хане, история Убаши-хун-тайджи «Улигерун ном» и др. [26] Характеризуя его собрания, советский монголовед Л. С. Пучковский отмечал: «Научные интересы проф. К. Ф. Голстунского также отразились в его коллекции: в ней содержатся сочинения по истории ойратов, монголо-ойратское уложение и записи ойратского фольклора» [27].

Во время поездок к калмыкам К. Ф. Голстунский специально занимался сбором фольклорного материала. В начале 60-х гг. XIX в. он вел усиленные поиски в калмыцких степях хороших сказителей, которые знали бы еще не записанные песни национальной эпопеи «Джангар». Ему посчастливилось найти таких сказителей, но организовать работу с ними оказалось делом весьма нелегким: ведь обычно они исполняли песни «Джангар» вечером и в присутствии большого числа слушателей, а теперь им предлагалось исполнять их днем и с постоянными перерывами, необходимыми для записи текстов вручную. Процесс записи шел трудно и долго, в результате удалось записать обыкновенным калмыцким письмом только две новые песни. В 1864 г. они были изданы литографированным способом. Под влиянием своего учителя уже в начале XX в. десять новых песен «Джангара» все-таки были записаны В. Л. Котвичем [28]. Собранный им фольклорный материал К. Ф. Голстунский широко использовал в лекционно-преподавательской и научно-исследовательской деятельности.

Обозревая жизнь в науке К. Ф. Голстунского, его факультетский коллега проф. А. О. Ивановский отмечал: «Нет в биографии Константина Федоровича выдающихся, бьющих в глаза фактов, нет

и далеких путешествий — он ездил только в калмыцкие степи, но 1853—1899 дают 46 лет неутомимой и плодотворной педагогической деятельности» [29]. Да, 46 лет, без малого полвека тяжелого преподавательского труда. В Санкт-Петербурге, как уже отмечалось, он начал свою деятельность на факультете восточных языков исправляющим должность адъюнкта калмыцкого языка. Сначала в своей преподавательской практике он пользовался учебными пособиями по монгольскому языку и хрестоматиями, составленными его казанскими учителями О. М. Ковалевским и А. В. Поповым, летописью Санан Сэцэна по изданию И. Я. Шмидта, а в преподавании калмыцкого языка — литографированными изданиями Убаши-хун-тайджи, народной поэмы «Джангар», калмыцких сказок и пословиц [30]. Вместе с тем с самого начала работы молодого ученого на факультете восточных языков столичного университета перед ним была поставлена задача подготовки собственных пособий. 14 января 1859 г. К. Ф. Голстунский докладывал исправляющему должность декана факультета ординарному профессору А. В. Попову: «Инструкцией факультета восточных языков, данной при командировании меня в 1856 г. в Калмыцкие степи, вменено мне в обязанность составить сборник калмыцких слов, употребляемых только в разговоре. Вторая поездка, мной совершенная с разрешения господина Попечителя в кочевья калмыков летом 1858 г., дала возможность пополнить и исправить составленный мною Русско-калмыцкий словарь и теперь, окончив его, насколько позволяли мне к тому пособия и время пребывания между калмыками, имею честь представить его при сем на рассмотрение факультета. Кроме того, прошу покорнейше факультет снестись с Географическим обществом и испросить из библиотеки его рукописи калмыцкой поэмы „Джангар", которые хранятся там в двух списках, необходимые мне для моих занятий» [31]. Изучение калмыцкого языка началось впервые в Казани, где в 1847 г. проф. А. В. Поповым была составлена на основе собственных материалов и издана «Грамматика калмыцкого языка». Но одной грамматики было недостаточно для изучения калмыцкого языка, нужны были и другие учебные пособия, прежде всего словари и хрестоматии. Подготовка их осложнялась тем, что лексика калмыков довольно значительно отличалась, в силу ряда причин, от монгольской. Это хорошо понимал проф. А. В. Попов, поручая работу по составлению калмыцкого словаря и хрестоматии своему ученику и коллеге. «Они (калмыки. — *А. Р.*) от тесной связи с туркестанцами как народом более цивилизованным переняли некоторые их обычаи, смягчили грубое свое наречие и даже заимствовали много тюркских слов. Калмыки, переселившиеся в Приволжские степи, имели также близкие сношения с соседними татарами, в каких прежде находились с Восточным Туркестаном. Следовательно, влияние тюркского племени здесь не только не ослабло, но еще более проникло во внутреннюю жизнь калмыков. Таким образом мы находим в калмыцком языке множество слов или перешедших от инородцев, или образовавшихся от предметов окружавшей калмыков природы и от особых их занятий, как то садоводства, рыболовства и т. п. Вот причина той разницы в наречии и некоторых обычаев, которую мы замечаем между калмыками и монголами» [32]. Итак, первым учебным пособием для изучения калмыцкого языка, подготовленным К. Ф. Голстунским по лично им собранным материалам, был изданный в 1860 г. «Русско-калмыцкий словарь». Надо сказать, что он был сразу же высоко оценен факультетом и рассматривавшим его по поручению Совета факультета проф. А. В. Поповым. Последний, в частности, по этому поводу писал: «Наш молодой и даровитый ученый Г[осподин] Голстунский, посвятивший себя специальным занятиям калмыцким языком, ныне отчасти устраняет этот недостаток (отсутствие необходимых учебных пособий. — *А. Р.*) Он составил Русско-калмыцкий словарь, который может служить весьма важным пособием для изучения калмыцкого языка. По поручению факультета я рассмотрел этот вполне добросовестный труд и нашел, что Г[осподин] Голстунский каждое слово определял с большою осторожностью, постоянно справляясь то с лучшими калмыцкими сочинениями, то с живой народной речью; я нигде не заметил ни произвольного толкования, ни умышленной натяжки; выбор значения слов основан на свойствах калмыцкого языка, при указании филологической критики; многие слова снабжены фразеологией, которой объединяются калмыцкие идиоматизмы. По моему мнению, этот словарь есть капитальное приобретение для учебной литературы» [33]. Это был учебный словарь, но он дал К. Ф. Голстунскому определенный опыт, и словарной работой он занимался практически на протяжении всей дальнейшей жизни. За словарем последовала калмыцкая хрестоматия, изданная в Санкт-Петербурге в 1864 г. Для учебных целей литографским способом были изданы калмыцкие сказки: К. Ф. Голстунский широко использовал в своей преподавательской деятельности произведения калмыцкого фольклора.

Проф. А. В. Попов, получивший новое назначение на должность главного инспектора училищ Западной Сибири и уволенный от занимаемой им должности в университете, видел своим преемником только К. Ф. Голстунского. Он дал самую высокую оценку деятельности своего талантливого ученика и младшего коллеги и предложил факультету возложить на него его (Попова) обязанности по кафедре монгольского и калмыцкого языка [34]. Уже 15 января 1860 г. декан факультета восточных языков доносил в Совет Императорского Санкт-Петербургского университета: «...в уважение основательных сведений исполняющего должность адъюнкта калмыцкого языка Г[осподина] Голстунского в монгольском и калмыцком языках и отличных педагогических его способностей, доказанных пятилетним сравнительным преподаванием вышеупомянутых языков в здешнем университете, примерного его трудолюбия, постоянных занятий на избранном им попроще и ученых трудов, вполне убеждающих в основательности его знаний... единогласно выбрал его в исполняющего должность экстраординарного профессора монгольского и калмыцкого языков и потому имеет честь покорнейше просить ходатайства Совета университета об избрании Г[осподина] Голстунского в исправляющие должность экстраординарного профессора монгольского и калмыцкого языков, с предоставлением ему всех прав и преимуществ,

присвоенных этому званию, и с назначением положенного по штату жалованья» [35]. 22 февраля 1860 г. в Совете университета было произведено баллотирование на имеющуюся вакансию экстраординарного профессора по факультету восточных языков. К. Ф. Голстунский получил 20 избирательных при полном отсутствии неизбирательных бюллетеней. 23 марта 1860 г. приказом Министра народного просвещения он был утвержден в избранной должности [36].

Тогда же в помощь К. Ф. Голстунскому лектором монгольского и калмыцкого языков был назначен ученый лама Галсан Гомбоев, уже хорошо известный своими научными работами и переводами, в том числе переводом на русский язык монгольской летописи «Алтан-Тобчи». Г. Гомбоев был верным помощником профессору К. Ф. Голстунскому в качестве практического преподавателя монгольского языка [37].

К. Ф. Голстунский выступал на факультете с важными перспективными идеями. Прежде было два отдельных самостоятельных разряда — монголо-калмыцкий и китайско-маньчжурский, которые по его предложению факультет и вышестоящее начальство сочли целесообразным объединить в китайско-маньчжурско-монгольский. Если раньше на монголо-калмыцком разряде дополнительно преподавался один — татарский язык, то теперь на новом объединенном разряде изучался один основной и два дополнительных языка. Практически, начиная с 1864/65 учебного года, каждый студент этого разряда знал китайский, маньчжурский и монгольский языки, что резко повысило интерес у слушателей к обучению на этом разряде: если раньше по разряду шло всего 5 студентов, то позднее их число увеличилось до 10—15 человек, улучшилось распределение молодых специалистов-востоковедов [38].

21 марта 1873 г. ординарный профессор синолог В. П. Васильев возбудил на факультете восточных языков вопрос о важности изучения дзюнгарского (калмыцкого) наречия монгольского языка, имея в виду практические потребности в специалистах в связи с ростом экономических связей России с Северо-Западным Китаем. За дополнительное вознаграждение эту вновь образовавшуюся нагрузку факультет возложил на К. Ф. Голстунского [39]. В том же году К. Ф. Голстунский для работы на факультете привлек служившего до этого в качестве переводчика в Иркутской епархии Н. Н. Доржиева, поручив ему преподавание монгольского разговорного языка и перевод с русского на монгольский. С 1882/83 учебного года к лекциям по истории калмыцкой письменности добавился новый курс по истории монгольской письменности. Таким образом, преподавание монгольских языков на китайско-маньчжурско-монгольском разряде неуклонно укреплялось и улучшалось, чему К. Ф. Голстунский неизменно уделял большое внимание.

С 1 июля 1880 г. К. Ф. Голстунский был утвержден в звании заслуженного экстраординарного профессора по кафедре монгольского и калмыцкого языков. Поскольку на факультете восточных языков не было вакансии ординарного профессора, то 5 ноября 1880 г. Совет факультета, учитывая большую и плодотворную деятельность К. Ф. Голстунского, определил выплачивать дополнительно к его окладу экстраординарного профессора по 600 рублей [40]. Вакансия ординарного профессора на факультете восточных языков появилась только в 1883 г., и на нее 7 марта 1883 г. Совет университета (33 баллотировочных и 5 небаллотировочных бюллетеней) избрал К. Ф. Голстунского. В этом конкурсе он обошел известного ученого маньчжуроведа И. И. Захарова. Его просьба именоваться заслуженным ординарным профессором была удовлетворена Министром народного просвещения 14 июня 1883 г. [41] Таким образом, К. Ф. Голстунский обладал в университете высшими профессорскими должностями, что является свидетельством его больших заслуг на преподавательском поприще. «Человек большой сердечной доброты, опытный и горячо преданный своему делу педагог, глубокий знаток своего предмета, Константин Федорович постоянно пользовался любовью своих слушателей. Слушатели менялись, Константин Федорович же оставался все тем же мягким, спокойным, но серьезным профессором, который неизменно (в одной и той же аудитории, в одни и те же часы и дни), по той или другой программе, но с одной и той же аккуратностью и опытностью вел дело преподавания; различен был уровень познаний слушателей, но всегда все выходили из аудитории с твердым сознанием, что профессор с полной основательностью разъяснил им все их сомнения и недоумения» [42].

Преподавательская деятельность К. Ф. Голстунского, как можно было видеть, развивалась весьма успешно, она отнимала массу времени. Мешала ли она научно-исследовательской работе профессора? Как мне представляется, в известной мере да. В университетском личном деле К. Ф. Голстунского есть такая запись: «В уважение того, что в силу прежних постановлений, Г[осподин] Голстунский допущен уже к исправлению должности профессора и около десяти лет занимает уже самостоятельную кафедру. Государь Император, по верноподданнейшему докладу Г[осподина] Министра народного просвешения в 27 день сентября, Высочайше повелеть соизволил: дозволить ему, не подвергаясь магистерскому экзамену, представить и защищать прямо докторскую диссертацию. 27 сентября 1865 года» [43]. Однако опубликовать и защитить работу на степень доктора из-за занятости преподавательской и организационной работой на факультете К. Ф. Голстунский смог только в 1880 г. 19 марта 1880 г. декан факультета восточных языков доносил ректору университета о том, что исправляющий должность экстраординарного профессора К. Ф. Голстунский допущен факультетом к публичной защите им труда «Монголо-ойратские законы 1640 г.» для получения степени доктора монгольской словесности и диспут назначен на 12 часов дня 25 марта, а оппонентами назначены заслуженный ординарный профессор В. П. Васильев и экстраординарный профессор И. И. Захаров [44]. В своем представлении К. Ф. Голстунского к защите докторской степени факультет дал высокую оценку его научным достижениям: «Ученик первого профессора монгольского языка в России и следовательно и во всей Европе Осипа Михайловича Ковалевского и наследник г. Попова К. Ф. Голстунский есть еще только третий занимающий эту кафедру и как опытный преподаватель и глубокий знаток мон-

гольского есть до сих пор еще единственный представитель науки этого языка... По рассмотрении оного признал этот труд новым вкладом в науку и сверх того доказательством глубокого изучения как монгольско-калмыцкого языка, так и существующих, по крайней мере, дошедших пока до нас на этих языках источников» [45]. При защите Монголо-ойратские законы 1640 г. были дополнены двумя указами Галдан Хунтайчжи и законами, составленными для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши, при этом калмыцкий текст был дан с русским переводом и примечаниями. Своими исследованиями К. Ф. Голстунский подчеркнул значение монголо-ойратских законов как юридического документа и памятника монгольской письменности, положив плодотворное начало изучению памятников права в отечественном монголоведении. 26 марта 1880 г. декан факультета восточных языков проф. В. П. Васильев подписал следующее представление в адрес Совета Императорского Санкт-Петербургского университета: «В публичном собрании факультета восточных языков 25 марта сего 1880 г. исправляющий должность экстраординарного профессора К. Ф. Голстунский защищал свою диссертацию под заглавием „Монголо-ойратские законы 1640 г.“, защищение диссертации признано удовлетворительным. Представляя о сем Совету Университета, факультет имеет честь покорнейше просить об утверждении Г[осподина] Голстунского в степени доктора монгольской словесности» [46]. Совет университета утвердил К. Ф. Голстунского в искомой степени уже 7 апреля 1880 г. [47] Известный отечественный монголовед М. И. Гольман, оценивая значение труда К. Ф. Голстунского для современной науки, писал: «Труд К. Ф. Голстунского в целом сохраняет свое значение как первая публикация ойратской копии этих законов, двух указов Галдана и наиболее полного списка законов Дондук-Даши с их переводом на русский язык и весьма ценными комментариями» [48]. Следует подчеркнуть, что факультет стремился создавать самые благоприятные условия для научной работы К. Ф. Голстунского. Это, в частности, выразилось в том, что факультет просил Совет университета о командировании проф. К. Ф. Голстунского с ученой целью для ознакомления с печатными сочинениями и манускриптами на монгольском языке по части истории и распространения буддизма в Монголии и с другими историческими памятниками в Германию, Австрию и Францию с 20 апреля по 15 июня 1874 г. [49]

Главной в научной деятельности К. Ф. Голстунского все же была словарная работа: ею он занимался всю свою жизнь. Сам он так определял значение словаря: «Главная основа к изучению какого-либо народа с его письменными памятниками и к сближению с народом состоит в знании языка оного народа, а пособием к изучению языка является словарь» [50]. Именно «Монгольско-русский словарь» в 3 томах, изданный в Санкт-Петербурге в 1893—1896 гг., является основным ученым трудом К. Ф. Голстунского. Его сразу высоко оценили современники за его лексическую полноту. В известной мере можно сказать, что автор обосновал новые, по сравнению со своими предшественниками, подходы к составлению словаря. Так, он давал не простые примеры, как О. М. Ковалевский, автор популярного и также довольно полного «Монгольско-русско-французского словаря», но внес в него по алфавиту и калмыцкие слова, много поработал над установлением точного значения слов; для выявления вариантов значений он включил в словарь большое количество фраз и цитат из разных монголоязычных источников. А. О. Ивановский отмечал также большую полноту словаря К. Ф. Голстунского по сравнению со словарем О. М. Ковалевского [51]. Над совершенствованием и дополнением своего детища К. Ф. Голстунский работал и после его издания, вплоть до последних дней своей жизни. Как любезно сообщила мне З. К. Касьяненко, в 1896 г. по решению факультета восточных языков вышло отдельное литографированное издание — дополнение к Монгольско-русскому словарю К. Ф. Голстунского, подготовленное им самим (89 с.) В 1901 г. вышло отдельное (посмертное) издание дополнений к словарю, подготовленное А. Д. Рудневым (64 с.) В 1938 г. Ленинградский Восточный институт переиздал «Монгольско-русский словарь» К. Ф. Голстунского, признавая его большое научное значение. Однако в соответствии с господствовавшими тогда в СССР антирелигиозными доктринами при переиздании были устранены некоторые буддийские термины, имена будд и бодхисаттв и иная не соответствующая эпохе лексика; дополнения К. Ф. Голстунского были урезаны и заняли с. 683—698. О дополнениях А. Д. Руднева не упоминалось, может быть потому, что он оказался в эмиграции и его имя нежелательно было вспоминать. Как справедливо отмечает Ш. Чимитдоржиев, словарь К. Ф. Голстунского и до сих пор «остается важнейшим лексикографическим пособием при составлении современных монгольско-русских словарей» [52].

Вскоре после отъезда из Санкт-Петербурга к месту новой службы проф. А. В. Попова Святейший Правительствующий Синод постановил: дальнейшее преподавание монгольского языка в Санкт-Петербургской Духовной академии поручить адъюнкту университета К. Ф. Голстунскому и практическому преподавателю Г. Гомбоеву [53]. Инициатива исходила от ярославского архиепископа Нила, который, имея в готовности переводы на монгольский язык нескольких богослужебных книг и будучи озабочен их изданием, 26 февраля 1861 г. просил назначить вместо выбывшего А. В. Попова рецензентом именно К. Ф. Голстунского, который уже 7 марта дал свое согласие [54]. Основная работа по переводу и изданию богослужебной литературы на монгольский язык велась архиепископом Нилом и протоиереем Доржиевым при постоянном и непосредственном участии К. Ф. Голстунского. Таким образом был издан на монгольском языке полный круг богослужебных книг за исключением переводов Святого Евангелия и Апостольских Деяний и Посланий, за что он неоднократно отмечался Синодом и Министерством народного просвещения [55]. По ходатайству Миссионерского общества при факультете восточных языков было открыт двухгодичный курс, специально направленный на миссионерские цели. Основная нагрузка по чтению лекций для миссионеров была возложена факультетом на экстраординарного профессора К. Ф. Голстунского, который вынужден был читать помимо своих шести лекций еще по три лекции в неделю

для новых слушателей [56]. Вклад К. Ф. Голстунского в развитие миссионерства, подготовку и распространение богослужебных книг на монгольском языке — тема, заслуживающая специального детального исследования.

Многогранная деятельность К. Ф. Голстунского не была ограничена только университетом. Учитывая глубокие знания его в области монголоведения, его положение в науке — ведь начиная с 60-х гг. XIX в. он фактически был главой отечественного монголоведения, — его старались привлечь для работы с ними или у них не только религиозные организации, но и правительственные органы. В частности, 6 марта 1865 г. Император Александр II назначил К. Ф. Голстунского переводчиком VII класса при Азиатском департаменте Министерства иностранных дел России с оставлением в занимаемой им должности в университете, а вскоре ему был присвоен по департаменту VI переводческий класс [57]. С 1865 г. К. Ф. Голстунский состоял членом-сотрудником Восточного отделения Императорского Русского археологического общества [58].

Где бы ни работал К. Ф. Голстунский, какие бы ни занимал должности, повсюду он пользовался уважением и доверием коллег. Впервые ученым составом факультета восточных языков он был избран на хлопотную должность секретаря факультета. Нередко у него были серьезные конкуренты. Так, 16 марта 1884 г. на очередной новый срок на эту должность баллотировались одновременно К. Ф. Голстунский, И. Н. Березин, Д. А. Хвольсон, К. П. Патканов, В. Ф. Гиргас, И. И. Захаров, В. Р. Розен. Единогласно был избран К. Ф. Голстунский — его мягкий нрав, доброжелательное ровное отношение ко всем коллегам, четкое ведение факультетских дел всем были по нраву [59]. В связи с увольнением К. Ф. Голстунского от должности секретаря факультета по собственной просьбе и переходом на пенсию с первого октября 1888 г. ректор университета поблагодарил его за бескорыстную исправную службу: «Примите уверение в совершенном моем к вам почтении и преданности» [60]. Но когда требовалось и в дальнейшем заменить на время секретаря факультета, обращались к К. Ф. Голстунскому. Так, он исполнял эти обязанности вновь с 1 апреля по 1 октября 1893 г. на срок командировки секретаря факультета А. М. Позднеева [61]. По просьбе ректора университета он принял на себя исполнение обязанностей декана факультета восточных языков с 25 мая 1888 г. (на время отсутствия декана В. П. Васильева на все каникулярное время и сверх того 28 дней) [62].

Такая отзывчивость К. Ф. Голстунского по отношению к обращениям коллег и нуждам факультета и университета способствовала сохранению им своего служебного положения, невзирая на возрастные ограничения. Так, приказом Министра народного просвещения от 3 октября 1883 г. К. Ф. Голстунский по выслуге 30-летнего срока по учебной части был оставлен на службе при университете еще на 5 лет, начиная с 31 августа 1883 г. Таким образом, 31 августа 1888 г он выслуживал бы 35-летний срок учебной службы. Он был поставлен в известность, что на основании статьи 105 университетского устава он подлежит отчислению из штатных профессоров университета. При этом он изъявил желание сохранить звание профессора университета и продолжать чтение лекций. Уважая желание старого профессора, университет исхлопотал у Управляющего Санкт-Петербургским учебным округом вознаграждения за чтение лекций [63]. К. Ф. Голстунский был отчислен из университета с 31 августа 1888 г., и ему была определена пенсия, но через каждые 5 лет он регулярно продолжал получать разрешение на получение за чтение лекций вознаграждения в размере 1200 рублей из сумм, ассигнованных на содержание личного состава университета. Последнее такое разрешение, поддержанное деканом факультета бароном В. Р. Розеном, было дано в августе 1898 г. [64] В 1894 г. исполнилось 40 лет службы почтенного профессора в университете, в связи с чем он был пожалован знаком отличия за безупречную беспорочную службу для ношения его на Владимирской ленте с одновременным вручением соответствующей грамоты [65].

К. Ф. Голстунский имел самые различные поощрения, успешно продвигался по службе. В конце жизни он имел титул действительного статского советника V класса. В декабре 1857 г. он впервые был отмечен в университете: по ходатайству факультета за исполнение поручений ему была выражена «признательность господина Министра народного просвещения со внесением в послужной его список» [66]. Он был награжден орденами Святой Анны II степени (8 февраля 1869 г.) и I степени (1 января 1888 г.), Святого Владимира III степени (1 января 1873 г.), Святого Станислава II степени (8 апреля 1867 г.) и I степени (1 января 1883 г.), темно-бронзовой медалью в память войны 1853—1856 гг. [67]

К. Ф. Голстунский был законопослушным человеком и добропорядочным семьянином. 31 марта 1859 г. молодой адъюнкт обратился к ректору университета с прошением «снабдить его ходатайством на вступление в законный брак с дочерью коллежского советника девицею Наталиею Петровой Павловой» [68]. Наталия Петровна создавала благоприятные условия для работы мужа, была любящей супругой и заботливой матерью, умело вела дела дома. Брак был счастливым, в семье росло шестеро детей: два сына — Михаил (26 октября 1865 г.) и Федор (16 января 1868 г.) и четыре дочери — Евгения (22 мая 1860 г.), Ольга (16 января 1863 г.), Наталия (20 июня 1867 г.) и младшая Вера (5 марта 1872 г.). Отец заботился о воспитании детей, об их образовании. Так, например, сын Михаил был оформлен в сентябре 1877 г. в Ларинскую гимназию стипендиатом МИД, Наталия и Вера в 1881 г. были определены в училище Ее Императорского Высочества принцессы Терезии Ольденбургской, сын Федор стал служащим Государственного банка. Удачно устроили свою судьбу дочери, например, Евгения вышла замуж за коллежского секретаря Л. Н. Лосенко, а Ольга — за статского советника, ученика отца А. М. Позднеева [69]. Последний факт свидетельствует, очевидно, о том, что между профессором и студентами существовали неформальные отношения и они, во всяком случае лучшие из них, посещали дом учителя...

Весной 1899 г. К. Ф. Голстунский заболел, 15 мая 1899 г. он попросил факультетское начальство об увольнении на вакационное время с 20 августа на 28 дней и выехал за город в Усть-Нарву на отдых, где и скончался 22 июня от порока сердца.

Панихида была отслужена на месте в церкви Святого Князя Владимира, а 25 июня он был погребен в Санкт-Петербурге на Смоленском кладбище [70].

К. Ф. Голстунский был современником основания факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета, где стал затем одним из ведущих ученых, опытным профессором. Среди его учеников были А. М. Позднеев, В. Л. Котвич, Н. В. Кюпер, А. Д. Руднев и другие. Он учитель учителей многих последующих поколений монголоведов. Конечно, и его труды, и методы его преподавания в полной мере отражали эпоху, уровень развития науки того времени, и в этом контексте они заслуживают уважения и признательности. Вот как вспоминал своего учителя благодарный ученик В. Л. Котвич: «Когда в 1891 г. я поступил на факультет восточных языков Петербургского университета, монголоведные науки преподавали там известные профессора К. Ф. Голстунский и А. М. Позднеев. Занятия калмыцким языком вел первый из них, в то время уже старый, но еще крепкий человек. Он с увлечением читал лекции о калмыцких народных сказках, краткую калмыцкую историю, касался и степного уложения 1640 г. От К. Ф. Голстунского слушатели и узнали о существовании дивной национальной эпопеи „Джангар", в открытии которой профессор имел едва ли не наибольшие заслуги» [71].

Имя К. Ф. Голстунского прочно заняло достойное высокое место в истории отечественного монголоведения.

Примечания

1. О К. Ф. Голстунском подробнее см.: Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Санкт-Петербургского университета. 1869—1894. Т. I. СПб., 1896. С. 198; *Ивановский А. О.* Памяти К. Ф. Голстунского. 1831—1899 // Зап. Вост. отд-ния Имп. Русского Археологического о-ва. Т. XII. СПб., 1900. С. 0109—0111; *Касьяненко З. К.* Кафедра монгольской филологии // Востоковедение в Ленинградском ун-те. Л., 1960. С. 59. Учен. зап. ЛГУ. № 296. Вост. фак. Сер. востоковед. наук. Вып. 16; *Чимитдоржиев Ш.* Российские монголоведы (XVIII—начало XX в.). Улан-Удэ, 1997. С. 71—74; *Улымжиев Д. Б.* Монголоведение в России во второй половине XIX—начале XX в.: петербургская школа монголоведов. Улан-Удэ, 1997. С. 62.
2. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (далее: ЦГИА СПб.), ф. 14, оп. 1, д. 5537а, № 3. Здесь и далее все даты даются по старому стилю.
3. Там же, л. 6—7.
4. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Санкт-Петербургского университета. С. 198.
5. ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 1, д. 5537а, л. 25.
6. Там же, л. 8—9
7. *Бартольд В. В.* История изучения Востока в Европе и России. Лекции, читанные в университете и в Ленинградском институте живых восточных языков. 2-е изд. Л., 1925. С. 269.
8. Материалы для истории факультета восточных языков. Т. I. СПб., 1896. С. 144.
9. Подробнее об этом см.: *Кононов А. Н.* Восточный факультет Ленинградского университета // Учен. зап. ЛГУ. С. 10—11; *Валеев Р. М.* Казанское востоковедение: истоки и развитие (XIX в.—20-е гг. XX в.). Казань, 1998. С. 70—158.
10. ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 1, д. 5537а, л. 10.
11. Цит. по: *Кононов А. Н.* Восточный факультет Ленинградского университета. С. 11.
12. Цит. по: *Касьяненко З. К.* Кафедра монгольской филологии. С. 59.
13. ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 1, д. 5537а, л. 34.
14. Там же, л. 35.
15. Там же, л. 36.
16. ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 3, д. 15305, л. 1.
17. Там же, л. 3—5.
18. Там же, л. 20.
19. Там же, л. 12.
20. Там же, л. 15.
21. Там же, л. 24.
22. Отчет хранится в ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 1, д. 5537а, л. 93—133.
23. Там же, л. 79, 91.
24. Там же, л. 188.
25. Там же, л. 474.
26. ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 3, д. 15805, л. 9.
27. *Пучковский Л. С.* Монгольские рукописи и ксилографы Института востоковедения АН СССР. Т. I. М., 1957. С. 4.
28. *Котвич В. Л.* Джангариада и джангарчи // Филология и история монгольских народов. Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова. М., 1958. С. 196—199.
29. *Ивановский А. О.* Памяти К. Ф. Голстунского. 1831—1899. С. 0110.
30. ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 2, д. 15561, л. 7.
31. Там же, оп. 3, д. 15365, л. 1.
32. Там же, л. 2.
33. Там же, л. 4.
34. Там же, ф. 14, оп. 3, д. 15405, л. 1, 6.
35. Там же, л. 4.
36. Там же, ф. 14, оп. 1, д. 5537а, л. 156, 161, 173.
37. Там же, ф. 14, оп. 3, д. 15405, л. 4; оп. 1, д. 5537а, л. 163.
38. Там же, оп. 2, д. 15503, л. 52; д. 15301, л. 39; д. 15537, л. 3, 6, 9, 12.
39. Там же, оп. 1, д. 5537а, л. 322—323; д. 15552, л. 6—8.
40. Там же, д. 5537а, л. 440, 443.
41. Там же, л. 460, 461, 465, 466, 469, 490.
42. *Ивановский А. О.* Памяти К. Ф. Голстунского. 1831—1899. С. 0111.
43. ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 1, д. 5537а, л. 15, 415, 416.
44. Там же, л. 429
45. Санкт-Петербургский филиал архива РАН, ф. 775, оп. 1, д. 184, л. 1, 2.
46. ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 1, д. 5537а, л. 431.
47. Там же, л. 433.
48. *Гольман М. И.* Русские переводы и списки монголо-ойратских законов 1640 г. // Монгольский сборник. М., 1959. С. 157—158. Достоинства работы К. Ф. Голстунского отмечают и другие авторы. См.: *Улымжиев Д. Г.* Монголоведение в России во второй половине XIX—начале XX в.: петербургская школа монголоведов. С. 68—69.
49. ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 1, д. 5537а, л. 329.
50. Монгольско-русский словарь, составленный профессором Санкт-Петербургского университета К. Ф. Голстунским Т. 1., СПб., 1895. С. 1.
51. Подробнее об этом см.: *Ивановский А. О.* Памяти К. Ф. Голстунского. 1831—1899. С. 0109—0111. Резким диссонансом оценке словаря К. Ф. Голстунского позднее прозвучали бездоказательные слова синолога акад. В. М. Алексеева. См.: *Алексеев В. М.* Наука о Востоке. М., 1982. С. 294.
52. *Чимитдоржиев Ш.* К. Ф. Голстунский // Российские монголоведы (XVIII—начало XX в). Улан-Удэ, 1997. С. 73.
53. ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 1, д. 5537а, л. 175.
54. Там же, л. 178, 180.
55. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Санкт-Петербургского университета. 1869—1894. Т. 1. С. 198; ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 1, д. 5537а, л. 271, 374.
56. Там же, л. 255.
57. Там же, л. 14, 218, 220, 243.

58. *Ивановский А. О.* Памяти К. Ф. Голстунского. 1831—1899. С. 1009.
59. ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 1, д. 5537а, л. 497—498.
60. Там же, л. 553.
61. Там же, л. 568.
62. Там же, л. 534.
63. Там же, л. 537.
64. Там же, л. 573, 575, 589, 591.
65. Там же, л. 577, 606. Этот знак помог вдове по разрешению Министра народного просвещения получать полную пенсию мужа в течение года после его смерти. Там же, л. 605.
66. Там же, л. 79, 91.
67. Там же, л. 16, 17, 20, 23, 249, 271, 388, 458.
68. Там же, л. 142.
69. Подробнее о семье см.: Там же, л. 9, 142, 226, 229, 239, 250, 256, 303, 362, 445, 557.
70. Там же, л. 623; *Ивановский А. О.* Памяти К. Ф. Голстунского. 1831—1899. С. 0109, 0111.
71. *Котвич В. Л.* Джангариада и джангарчи. С. 196.

З. К. Касьяненко

Факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета при К. Ф. Голстунском и после

В Санкт-Петербурге в начале XIX в. как в фокусе собралось все, что потом составило гордость отечественного востоковедения. Это, прежде всего, Академия наук, члены которой создали уже в XVIII в. ряд капитальных трудов по истории и культуре восточных народов, как зарубежных, так и российских. Для нас особое место занимают имена ряда ученых. Это Миллер, совершивший по поручению АН в 1733—1734 гг. экспедицию в Сибирь, результатом которой стала книга, опирающаяся на архивные материалы, русские летописи и переводы источников на китайском языке; Фишер, проведший в Сибири девять лет и создавший свое описание Сибири на архивных, летописных материалах и записях европейских и китайских миссионеров; академик Паллас, оставивший нам двухтомное сочинение по истории и этнографии монгольских народов. Далее, коллекции Кунсткамеры легли в основу Азиатского музея, ныне СПбфИВ РАН. Здесь уместно вспомнить акад. И. Я. Шмидта.

Немало способствовало успехам востоковедения Русское археологическое общество, а также Географическое общество, особенно его Сибирское отделение — вспомним «Сибирский вестник» Спасского («Азиатский вестник»), — и, конечно, Пекинская духовная миссия обогатила российское востоковедение великими именами и снабдила ученых России добротными источниками.

В самом начале XIX в. открывается первая страница в истории преподавания восточных языков в русских университетах. По университетскому уставу 1804 г. в Московском университете и во вновь созданных Харьковском и Казанском университетах на отделениях словесных наук утверждались кафедры восточных языков. По новому уставу (1835) был выделен разряд монгольский и турецкий. Накануне создания восточного факультета (1854) кафедра монгольской и калмыцкой словесности вошла в монголо-калмыцко-татарский разряд. В конце XIX в. монголо-маньчжуро-татарский разряд включал два отдела: монголо-маньчжурский и монголо-татарский. Уже это свидетельствует об интересе к живым языкам в составе России. И так было всегда: когда ректор Казанского университета Лобачевский решил создать кафедру монголо-калмыцкой словесности (1833), он руководствовался не только научными соображениями, но и необходимостью фактического изучения языков, на которых говорят народы Сибири и Поволжья. Когда в 1855 г. преподавание монгольских языков из Казани перешло в Петербург, первый руководитель монгольско-калмыцкой кафедры А. В. Попов (питомец Казанского университета) провозгласил этот принцип. Он сказал: «На факультет восточных языков должно смотреть как на единственное заведение, в котором при изучении восточных языков имеются в виду и условия науки, и надобности государственного управления. Одни аудиторные занятия восточными языками недостаточны для полного факультетского образования: тут необходимо соединение теоретических знаний с практическими». И это стало главным в преподавании на нашей кафедре. Сменивший А. В. Попова в 1860 г. К. Ф. Голстунский (тоже казанец), начинал свою преподавательскую деятельность в Казани (1-я гимназия); он, по существу, превратил кафедру в калмыцкую, т. к. основное время, свободное от занятий, проводил со своими коллегами и студентами в Калмыкии. Он привозил ценнейшие письменные источники, которые хранятся на обоих берегах. Это «Джангар», калмыцкая версия «Гэсэра», «Убаши-хун-тайджи», «Улигерун-ном». Причем часть их записывалась на месте, а затем переписывалась в Санкт-Петербурге для учебных целей.

Трехтомный монголо-русский словарь, русско-калмыцкий словарь (1860), калмыцкая хрестоматия (1864), изданные литографированным способом калмыцкие сказки — все это служило учебному процессу. Начав с должности адъюнкта (1855), К. Ф. Голстунский вскоре стал экстраординарным профессором, а затем — заслуженным ординарным и до конца своей жизни (1899) служил в Санкт-Петербургском университете. Впервые им был прочитан курс сравнительной грамматики монгольского, кал-

мыцкого и бурятского языков. Основная нагрузка состояла из калмыцких часов.

С 1864/65 учебного года по представлению Константина Федоровича китайско-маньчжурский и монголо-калмыцкий разделы объединили в один — китайско-маньчжуро-монгольский, что, по его мнению, объяснялось исторической и политической общностью Монголии, Китая и Маньчжурии. Все это — и нагрузки учебные, и деление на разряды, и разрешения на поездки, и представленные к печати учебные пособия, и список привезенных рукописей — записано рукой самого Константина Федоровича, который был в течение 29 лет (!) (1859—1888) секретарем факультета. Его рукой записано все, что происходило на кафедре: представления на должность, командировки, обоснования, нагрузки, рекомендации к печати и т. д. Все это хранится в ЦГИА СПб. (Университетский фонд). Многие его документы мною сфотографированы и переданы калмыцким коллегам. К. Ф. Голстунский привлекал к преподаванию носителей монгольских языков. Особенно много работал на кафедре Доржи Кутузов. Он же привез в дар Университету калмыцкие рукописи; были среди лекторов А. А. Бадмаев, Доржеев.

К. Ф. Голстунский создал кафедру, которая не изменила своего облика до переломных моментов в нашей истории. Прежние традиции развивались и расширялись. А. М. Позднеев обратил свои интересы к современной ему Монголии: все началось с его поездок в Монголию (города, духовенство), а затем он обратился к культурному наследию. Позднеевские лекции по истории монгольской литературы — это курс, переданный ему К. Ф. Голстунским и представляющий собой обзор источников по истории письменной культуры. Сам Константин Федорович читал лекции по истории монгольской письменности, т. е. источниковедение. Пришедшие еще при К. Ф. Голстунском В. Л. Котвич и А. Д. Руднев продолжили начатое. Интерес к живым языкам расширился: А. Д. Руднев проник в Восточную Монголию, продолжил изучение бурятских диалектов; В. Л. Котвич большее внимание уделял исследованиям по маньчжуристике и калмыковедению. Поэтому они естественно включились в набиравшее силу сравнительно-историческое языкознание. Б. Я. Владимирцов, приехавший в Санкт-Петербург с намерением заниматься монгольским языком, изменил свое решение после знакомства с А. Д. Рудневым и В. Л. Котвичем. Связи с Западной Монголией и Калмыкией сохранились до настоящего времени. Владимирцов по стопам своих учителей также отправляется в Западную Монголию. Позднее, вслед за трудами В. Л. Котвича и А. Д. Руднева, появится его «Сравнительная грамматика монгольского языка и халхаского наречия». А. С. Козин, долгие годы связанный с калмыками, а затем с монголами, оставит нам свои самые крепкие источники монгольской словесности.

Несмотря на многочисленные преобразования в университетском преподавании, традиции, заложенные первыми профессорами кафедры, не исчезли: интерес к языковым исследованиям жив. Многие бурятские и калмыцкие диалектологические работы начинались в ЛГУ. Преемственность научных идей и разработок сохраняется и в современных исследованиях.

Т. Г. Борджанова

К. Ф. Голстунский и калмыцкий фольклор

Научный вклад К. Ф. Голстунского в калмыковедение, у истоков которого он стоял, еще полностью не оценен. До сих пор его труды актуальны, и современные исследователи продолжают разрабатывать его концепции по проблемам языкознания, фольклора, эпосоведения.

К сожалению, часть его трудов, описания путешествий в калмыцкие степи, заметки о быте калмыков до сих пор остаются неопубликованными. Между тем они хранят большую и интереснейшую информацию о жизни калмыцкого этноса конца XIX в.

Деятельность К. Ф. Голстунского достаточно многогранна. На протяжении всей его творческой жизни он выступает в своих работах и как этнограф, и как фольклорист, и как языковед. В дневниках он повествует о природе сказительства у калмыков, отмечая такие его особенности, как почетное отношение к сказителям со стороны нойонов (князей) и простых людей, их мастерство, наличие соревновательного материала и богатый репертуар.

Среди сказителей он выделяет Бюржи, с которым провел немало времени, чтобы практически овладеть живым разговорным языком. В основу «Монгольско-русского словаря», очевидно, легла определенная часть лексики, приобретенной во время этих встреч. Подробно описывая обряд, совершаемый в часть рождения младенца, он обращает внимание на жанр *йорел* ('благопожелание'). Благопожелания он распределяет на произносимые мальчикам и произносимые девочкам. Так, мальчикам при вручении подарка произносили следующий *йорел*:

«Да будешь ты подобен серебру,
Да будет жизнь твоя долга,
Да следуют за тобой многочисленные братья».

Девочкам же произносили такое благопожелание: «Да будешь ты долговечна и длиннохвоста», что означало, очевидно, пожелание ей иметь длинную косу, бывшую у калмыков символом красоты. Обряд в честь новорожденного предусматривал дарение подарков. К. Ф. Голстунским отмечена символика этих подарков. Он писал: «Круглая форма мускатного ореха означает долгий век, блестящее серебро — счастливую светлую жизнь».

Им же было указано на многочисленность случаев, по которым следовало произносить благопожелания. Характерно, что традиция произнесения благопожеланий в определенных ситуациях сохранилась в современной жизни калмыков.

Велик вклад К. Ф. Голстунского в открытие и публикацию песен героического эпоса «Джангар», «Песни о Хара Кинясе», «Песни о подвигах богатыря Шовшура». Они, как известно, были изданы сначала литографским способом, затем вошли в «Калмыцкую хрестоматию», составленную А. М. Позднеевым. С. А. Козин сделал прозаический перевод этих песен. Одна из них — «Песня о Хара Кинясе», отличающаяся от других песен своей монументальностью, — легла впоследствии в основу монографии Э. Б. Овалова.

Записи, сделанные К. Ф. Голстунским на протяжении десятилетий, изучались в более позднее время калмыцкими исследователями. Так, например, А. Ш. Кичиков, работая с записями Голстунского, относит их к барунской школе исполнителей эпоса «Джангар», которые хранили родовое предание о богатыре Сайн Шивэрдуке. Наиболее известным из исполнителей этого рода, пользующимся большим почетом и уважением, считается сказитель Бука.

Одним из методов реконструкции древних обрядов, как известно, является изучение лексики. «Монгольско-русский словарь» К. Ф. Голстунского оказывает в этой работе неоценимую помощь, так как он содержит наиболее древние пласты обрядовой лексики. В нем отражена лексика похоронного, свадебного, жертвенного обрядов. В словаре присутствуют такие выражения, связанные с древнейшими обрядами калмыков, как: *амин һархуу* — 'испустил дух', *юмусу бариху* — 'заранее приготовленные жертвенные вещи', *онголху* — 'посвящать онгонам, духам', *тайлган* — 'приносить благодарственную жертву за получение чего-либо после испрошения', *инжилиху* — 'дать приданое, принадлежать к приданому', *удуруму цацаху* — 'совершать жертвоприношение: осенью на току во время уборки хлеба разбрасывать хлебцы'.

Труды К. Ф. Голстунского не потеряли актуального значения, вклад его в калмыцкий фольклор требует пристального внимания и изучения, поскольку знакомство с его работами позволит глубже понять такое самобытное явление, как калмыцкий фольклор, лучше проникнуть в его лексику, образную систему, фразеологию и таким образом понять его суть и историзм бытования.

2 Зак. 43

В. Л. Успенский

Ойратские рукописи, поступившие в Санкт-Петербургский университет от К. Ф. Голстунского

Первые ойратские рукописи на «ясном письме» появились в библиотеке Санкт-Петербургского университета в составе коллекции книг на восточных языках, которая переехала в Петербург из Казани вместе с восточным факультетом в 1855 г. В последующие годы эта коллекция значительно увеличилась главным образом благодаря усилиям К. Ф. Голстунского, который неоднократно выезжал в научные командировки в калмыцкие степи. В библиотеке восточного факультета Санкт-Петербургского университета сохранились списки ойратских книг, поступивших в библиотеку от К. Ф. Голстунского. Эти три списка содержат только написанные русскими буквами названия книг и добавленные позднее их библиотечные шифры (в настоящей статье они названы «старыми шифрами»). Ниже приводятся списки этих коллекций с указанием названий сочинений (если таковые имеются), количество листов, современных библиотечных шифров и инвентарных номеров, а также старых шифров. Кроме того, указаны номера перечисленных сочинений по каталогу всех монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в Санкт-Петербургском университете (см.: Catalogue of the Mongolian Munuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library / Compiled by V. L. Uspensky. Tokyo, 1999).

Первая коллекция

Список калмыцким книгам и рукописям, привезенным г. Голстунским из калмыцких степей. 1857 год.

1. Сказание о Гэсэр-хане (без заглавия на обложке).

Calm. D 20, инв. 1913; старый шифр Xyl Q 522, Каталог, № 906. Рук., л. 1—74a.

2. Сказание о Джангаре (без заглавия на обложке).

Calm. C 17, инв. 1779; старый шифр Xyl F 63. Каталог, № 908. Рук., л. 1—28a.

3. Повести на калмыцком языке (без заглавия на обложке).

Calm. C 16, инв. 1771; старый шифр Xyl F 64. Каталог, № 423. Рук., л. 1—13b.

4. Torolkitoni asaraxui dusuk yosuni sastir orosibo.

Calm. D 8, инв. 1814; старый шифр Xyl. Q 423. Каталог, № 094. Рук., л. 1—46a.

5. Yertunčuyin toli.

Calm. D 31, инв. 1815; старый шифр Xyl. Q 524. Каталог, № 327. Рук., л. 121a.

6. История о походе Убаши хунтайджи.

Эта рукопись не поступила в университетскую библиотеку. По всей видимости, она легла в основу литографического издания: Убаши хун-тайджи, народная калмыцкая поэма Джаргара Сиддиту кюрыйн-тули, изданная на калмыцком языке К. Ф. Голстунским. СПб, 1864. 48 с. Каталог, № 964.

7. ursuni naran kemekü roso-boi.

Calm. D 29, инв. 1816; старый шифр Xyl. Q 525. Каталог, № 401. Рук., л. 1—64b.

8. Bzongkaba-yin tuuji.

Calm. C 13, инв. 1722; старый шифр Xyl. F 65. Каталог, № 198. Рук., л. 1—25.

9. Tasuluqči očir.

Calm. C 14, инв. 1773; старый шифр Xyl. F 66. Каталог, № 038. Рук., л. 1—11a.

10. Xutuqtu yeke tonilaqsan zug-tu delgereqsen kolgoni sudur orosiboi.

Calm. C 15, инв. 1774; старый шифр Xyl. F 67. Каталог, № 49. Рук., л. 1—69.

11. Ra-ma-na-xani tuuji orosiboi.

Calm. D 11, инв. 1751; старый шифр Xyl. 1236. Каталог, № 429. Рук., л. 1—30a.

12. Похвальное слово Чингис-хану (без заглавия на обложке).

Calm. A 16, инв. 1752; старый шифр Xyl. 1237. Каталог, № 162. Рук., л. 1—11b.

13. Ojuni zula kemekü sastir orosiboi.

Calm. D 28, инв. 1817; старый шифр Xyl. Q 526. Каталог, № 389. Рук., л. 1—19a.

14. Üligeriyin nom.

Calm. D 21, инв. 1818; старый шифр Xyl. Q 527. Каталог, № 420. Рук., л. 1—373b.

15. Kir ügei bulun tögüsüqsen [an kubouni tuuji orsibai.

Calm. C 11, инв. 1819; старый шифр Xyl. Q 528. Каталог, № 439. Рук., л. 1—39a.

16. Рукописный калмыцкий лексикон Шмидта.

Calm. C 18, инв. 2156; старый шифр Xyl. F 68. Каталог, № 853. Рук. в европейском переплете, 344 с.

В инвентарной книге 1892 г. отмечена сомнительность авторства И. Шмидта.

17. Sakya-muni burxani töröliyin üye yeke emeyin tuuji ouni.

Calm. D 6, инв. 1820; старый шифр Xyl. Q 529. Каталог, № 441. Рук., л. 1—90a.

18. Отрывки рукописи ойратского перевода второй (л. 1—8b) и одиннадцатой (л. 31a—50b) глав «Мани гамбум» (Mani bka'-'bum).

Calm. C 1, инв. 1821; старый шифр Xyl. Q 530. Каталог, № 181.

19. Калмыцкие песни.

Calm. B 12, инв. 1753; старый шифр Xyl. 1238. Каталог, № 912. Рук., л. 1—24b.

20. Dare ekeyin undusuni γarxoi γarulγa todorγon üiledküi tuuji altan eriken kemekü orosibo.

Calm. D30, инв. 1822; старый шифр Xyl. Q 531. Каталог, № 246. Рук., л. 1—35a.

21. Повести о сражении Андолмы с Гэсэр-ханом (без заглавия на обложке).

Calm. C 2, инв. 1823; старый шифр Xyl Q 532. Каталог, № 905. Рук., л. 1—24a.

22. Tejil üyikedüqči xani tuuji.

Calm. D 26, инв. 1824; старый шифр Xyl Q533. Каталог, № 430. Рук., л. 1—27b.

Исследование, русский перевод («Рассказ о царе Исцелителе»), транслитерацию и факсимиле этой рукописи см.: Ц. Дамдинсурэн. «Рамаяна» в Монголии. М., 1989. С. 59—133, 217—246.

23. Xutuqtu dedü altan gerel suduriyin ayimagiyin erketü xan kemekü yeke kolgoni sudur orosibo.

Calm. D 5, инв. 1825; старый шифр Xyl Q 534. Каталог, № 016. Рук., л. 1—141b.

Согласно записи К. Ф. Голстунского, эта книга была пожертвована Оргочкой-дзайсаном Мало-Дербетовского улуса.

24. Xutuq-tu yeke toniluqsani zugtu delgürüülüqči yeke kulgoni sudur orosiboi.

Calm. D 27F, инв. 1826; старый шифр Xyl Q 535. Каталог, № 050. Рук., л. 1—99a.

Пожертвована тем же.

25. Siditu kegüüriyin tuuli (без заглавия на обложке).

Calm. C 21, инв. 1827; старый шифр Xyl Q 536. Каталог, № 414. Рук., л. 1—57b (конца нет).

Пожертвована тем же.

26. Üneker türülkitu sayin xani tuuji.

Calm. D 7, инв. 537; старый шифр Xyl Q537. Каталог, № 431. Рук., л. 1—80a.

27. История апостольских деяний на калмыцком языке.

Инв. 2025; старый шифр Xyl Q538. Каталог, № 956 (2).

Книга напечатана в Петербурге.

28. Geser xani tuuji.

Calm. B 8, инв. 1754; старый шифр Xyl. 1239. Каталог, № 904. Рук., л. 1—111a.

29. Сказки на калмыцком языке.

Calm. A 15, инв. 1755; старый шифр Xyl. 1240. Каталог, № 428. Рук., л. 1—29b.

30. Краткие повести различного содержания.

Calm. B 10, инв. 1756; старый шифр Xyl. 1241. Каталог, № 948. Рук., 45 л. (пагинации нет). Шесть отдельных сочинений.

31. Краткие замечания о различных религиозных предметах. Эта рукопись не поступила в университетскую библиотеку.

32. Erdeniyin sang.

Calm. C 3, инв. 1829; старый шифр Xyl Q 539. Каталог, № 347. Рук., л. 1—42a.

33. То же (без заглавия на обложке).

Calm. D 17, инв. 1830; старый шифр Xyl. Q 540. Каталог, № 345. Рук., л. 1—26a.

В 1860 г. от К. Ф. Голстунского поступила в университетскую библиотеку «Библиография Зая пандиты» (на черной бумаге, с золотыми буквами). Эта рукопись не имеет заглавия на обложке.

Calm. C 20, инв. 1831; старый шифр Xyl. Q 541. Каталог, № 214. Рук., л. 1—80a.

Вторая коллекция

Реестр рукописям, приобретенным в калмыцких степях. 1862 г.

1. Torolkitoni asaraxui dasal (без заглавия на обложке).

Calm. C 6, инв. 1832; старый шифр Xyl. Q 542. Каталог, № 093. Рук., л. 1—30b.

2. Panditayin zokoqson subha-se-da-yin tayilbut orosibo.

Calm. D 19, инв. 1833; старый шифр Xyl. Q 543. Каталог, № 350. Рук., л. 1—164a.

3. Джангар (список М. Дербетовского улуса).

Calm. C 4, инв. 1834; старый шифр Xyl. Q 544. Каталог, № 907. Рук. в двух тетрадях: л. 1—31b и 1—38b.

4. Ойратский перевод девятой главы «Мани гамбум» (Mani bka-'bum).

Calm. C 8, инв. 1836; старый шифр Xyl. Q 545. Каталог, № 182. Рук., л. 1—20b.

5. 'Brom baqsiyin tuuji orosibai.

Calm. B 6, инв. 1762; старый шифр Xyl. 1242. Каталог, № 203. Рук., л. 1—8a.

6. Mani-bhadara xan kubouni tuuji.

Calm. A 17, инв. 1763; старый шифр Xyl. 1243. Каталог, № 433. Рук., л. 1—26b.

7. Kümüni ilγaqui zalogiyin kuzuuni čimeg kemekü orosibo.

Calm. D. 24, инв. 1837; старый шифр Xyl. Q 546. Каталог, № 388. Рук., л. 1—19b.

8. Zuurduyin sudur (без заглавия на обложке).

Calm. B 16, инв. 1838; старый шифр Xyl. Q 547. Каталог, № 714. Рук., л. 1—14b.

9. Usindari xani tuuji.

Calm. C. 7, инв 1839; старый шифр Xyl. Q 548. Каталог, № 437. Рук., л. 1—11b.

10. Заглавие только по-тибетски: Bya rung kha shor.

Calm. A 14, инв. 1764; старый шифр Xyl. 1244. Каталог, № 249. Рук., л. 1—20b.

11. Дорджи джодбайн тайлбур.

Старый шифр 1245.

В фонде нет.

12. Subha-se-da-yin tayilbur (без заглавия на обложке).

Calm. E 13, инв. 1775; старый шифр Xyl. F 69. Каталог, № 351. Рук., л. 1—35a.

13. Medetei medeügei-gi ilγaqči sudur (без заглавия на обложке).

Calm. C 25, инв. 1776; старый шифр Xyl. F 70. Каталог, № 56. Рук., л. 1—133b.

14. Xutuqtu sain ba: muu a kiged: gem yertünčuyin siltani aci üreyi: uzuulkui neretü sudurtu (без заглавия на обложке).

Calm. D 16, инв. 1840; старый шифр Q 549. Каталог, № 077. Рук., л. 1—16a.

15. Dursuni naran (без заглавия на обложке).

Calm. B 7, инв. 1757; старый шифр Xyl. 1246. Каталог, № 400. Рук., л. 1—44b.

16. Гелек-исарад и арбан-хояр тушижлыйн-туджи.

Эта рукопись не поступила в университетскую библиотеку.

Третья коллекция

Калмыцкие рукописи, поступившие в библиотеку Петербургского университета в 1863 г.

Хотя в Каталоге это собрание обозначено как коллекция К. Ф. Голстунского, нет точных указаний на то, что именно ему это небольшое собрание книг обязано своим происхождением.

1. Qalimaq γadiyin tuujiyigi xuraji biciqsen tobci orosibai.

Calm. A 18, инв, 1766; старый шифр Xyl. 1247. Каталог, № 170. Рук., л. 1—27b.

2. Песни приволжских калмыков.

Calm. C 26, инв. 1842; старый шифр Xyl. Q 550. Каталог, № 912. Рук., л. 1—9b.

Эти песни были записаны Олзомо Джамбоевой, женой джайсана Мало-Дербетовского улуса.

3. Yertünčuyin toli orosiba.

Calm. D 18, инв. 1843; старый шифр Xyl. Q 551. Каталог, № 326. Рук., л. 1—26b.

В списке обозначены как «Лыткина № 8».

4. Письма о разных предметах.

Calm. A 12, инв. 1844; старый шифр Xyl. Q 552. Каталог, № 271. Рук., датированная 1 июля 1836 г., л. 1—23a.

5. Калмыцко-русский словарь.

Старый шифр. 1248.

В фонде нет.

6. 16 писем калмыцких владетелей.

Calm. C 22, инв. 1875; старый шифр Xyl. 1249. Каталог, № 269.

7. Сверток разных бумаг, заключающих в себе калмыцкие песни, поговорки, сказки и выписки из дел Астраханской палаты государственных имуществ.

Старый шифр Xyl. Q 552.

С. В. Дмитриев

Сульде: к проблеме истории формирования военно-политической терминологии средневековых кочевников Евразии *

Исследование политической культуры, ее генетических аспектов — это, прежде всего, исследование терминов, применяемых в первую очередь для легитимизации власти конкретного лидера или династии, если речь идет о монархической форме правления.

Одним из таких ключевых терминов в политической культуре средневековых кочевых народов центральноазиатских степей является термин *сульде*. Проблема изучения этого термина уже имеет свою длительную историю, в первую очередь связанную с *сульде* Чингис-хана. Обычно он упоминается в связи с «девяти-» и особенно «четырехножными» знаменами. Такое *хара-сульде* ('черное сульде') или *туг-сульде* ('знамя-сульде') хранится в Ордосе и является одной из основных святынь монгольского народа.

Открыл тему, связанную с изучением этого феномена и со знаменем — *сульде-тугом* Чингис-хана, академик Б. Я. Владимирцов. Уже в своей ранней работе 1922 г. «Чингис-хан» он пишет, что «девятиножное белое знамя (воздвигнутое во время коронации Чингис-хана. — *С. Д.*) является хранителем гения рода Чингиса, этот „сульде" будет оберегать его войска, водить их к победам, покорять всех, все страны, потому что Чингис-хану Вечное Синее Небо повелело „править всеми народами"...». Монголы верят, что душа самого Чингиса вселилась в это знамя-*сульде*, потому что он сам стал гением-хранителем своего славного рода [10. С. 72].

Развивая эту тему в своей работе 1927 г., Б. Я. Владимирцов также характеризует *сульде* как «гения-хранителя» рода. По его словам, это «значит собственно душа, одна из душ». «Sülde великого человека становится гением-хранителем своего рода, племени, народа. Sülde становится гением войска, воплощаясь в знамени tuγ, почему слова sülde и tuγ становятся синонимами» [11. С. 23, примеч. 2].

Далее, в своей классической работе «Общественный строй монголов», Б. Я. Владимирцов еще раз останавливается на этой теме. В частности, упоминая о культе знамени Чингис-хана, он пишет, что в него, *tyγ-sülde*, вошла его душа (*sü*, *sur*), почему оно становится гением-хранителем рода и подвластных ему монгольских племен [12. С. 145].

Эти основные положения гипотезы Б. Я. Владимирцова, связанные с *сульде* и его культом, развивались в дальнейшем другими исследователями и комментаторами (см.: [2. С. 274—275 (коммент. Г. Н. Румянцева № 22); 35; 36; 47. С. 498; 15] и др.).

Со взглядами Б. Я. Владимирцова солидарен В. Хайссиг. В частности, он полагает, что понятие *сульде* возникло во времена Чингис-хана и в связи с ним и обозначало гения-хранителя самого великого хана, а со временем трансформировалось в божество-защитника всего монгольского народа, получило имя Сульде-тенгри и заняло свое место в пантеоне. В. Хайссиг, видимо, впервые использует, как он полагает, близкий по смыслу христианский термин *харизма* [70. С. 392].

По мнению Б. Ринчена, «Хара-сульде» ('Черное знамя') и «Цаган-сульде» ('Белое знамя') — реальные исторические персонажи, которых помнили в их человеческом виде борджигины XIII в. и чьи имена можно восстановить после кропотливого изучения адресованных к ним гимнов [48. С. 193].

На сути культа *сульде* останавливается Н. Л. Жуковская. Рассматривая этот термин в целом в контексте представлений о знамени и придерживаясь мнения Б. Я. Владимирцова, она пишет, что основная функция *сульде* в военных походах — помогать захватывать города и крепости неприятеля и приносить удачу в военных походах. По ее словам, был разработан специальный ритуал призывания *Сульде Тенгри*, делающий человека, при условии точного его исполнения, обладателем силы *сульде*, после чего тот мог уже не бояться ни войн, ни врагов, ни разбойников и т. д. Особенно важно это было для великих ханов, наследников Чингиса, каждый из которых считался обладателем своего особого *сульде*. Таким образом, культ *сульде* представляет собой один из элементов культа Чингис-

* Грант РФФИ № 99-06-80102.

хана. Он идентифицируется со знаменем, гений которого стал божеством-защитником войска и народа в целом. *Сульде*-знамя и *сульде*-гений войска суть синонимы. Пока *сульде*-знамя цело, народ процветает. Но если же с ним что-нибудь случается, войску и народу грозят несчастья. Именно поэтому обряды освящения знамени и его бунчуков и жертвоприношения им в связи с военными походами носили устрашающий, кровавый характер, включавший даже человеческие жертвы [22. С. 110].

В последние годы эта тема стала предметом исследования Т. Д. Скрынниковой. В своих работах [52; 53; 54; 56; 57; 58; 59; 60; 61 и др.] она однозначно переводит монгольский термин *сульде* как *харизма*, что уже является достаточно условной параллелью, так как последняя есть результат своего развития в условиях совершенно другого социально-политического типа (см.: [24] и др.).

По словам Т. Д. Скрынниковой, термины *sülde, süü jeli, sünesün gegen* и др. «первоначально обозначали один и тот же феномен — харизматическую сакральную субстанцию [правителя] солнечной природы, выполняющую функцию организации природы и социума...». Локализовалась она в голове и проявлялась в виде сияния или нимба. Носителем *харизмы* являлся глава рода (племени). «Сульде — обозначение субстанции, защищавшей собственный социум и устрашавшей и побеждавшей чужой» [59. С. 164, 165, 188—189].

Далее автор отмечает, что термин *сульде* закрепился только за Чингис-ханом, обозначая его харизму, тогда как харизма Угэдэя уже обозначалась термином *sü jeli* — правило, распространившееся и на его потомков (см.: [59. С. 165; 61. С. 7] и др.).

Начиная с работ академика Б. Я. Владимирцова [12. С. 145], стало традицией при анализе термина *сульде* выделять в нем корневую основу *сул-*, но интерпретировать ее с точки зрения значения основы *сур-*. Например, Б. Ринчен, анализируя анимистические представления монголов, ставит *sulde* в один ряд с *sür, sünesin, sü~su*, которые, по его мнению, служат для обозначения «бессмертной души», в первую очередь величественных людей. Он считает, что компонент *r* в синонимах *sür~sül~sün* означает, что такая душа может вызывать страх у людей [47. С. 498]. Эту анимистическую интерпретацию термина *sül* Б. Ринчена поддержали авторы монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» [32. С. 113—124].

Несколько ранее Н. А. Баскаков, также придерживающийся в данном случае анимистической теории, высказал мнение, что термины *djula* и *sür* у тюрков Алтая, наряду с *tyn* и *gyt*, входят в группу так называемых «прижизненных названий души». При этом, по его мнению, «*sür* представляет собой материальную субстанцию души *djula*, принявшей тот или иной вещественный облик, чаще в виде двойника — человека — обладателя соответствующего *djula*» [4. С. 109—110].

Sur — очень распространенный в тюркских языках термин, означающий обычно одну из основных «душ». По словам авторов монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири», «за ней стоит чрезвычайно сложный комплекс представлений о природе человека в единстве индивидуального и типического, природного и социального, божественного и собственно человеческого начал» [32. С. 113]. У коренного населения Южной Сибири этот термин обозначал 'душа-двойник', 'привидение', 'призрак', 'изображение', 'образ', 'лицо' [32. С. 113—120]; этот термин отражает энергетическую сущность человека, его активность. В частности, по словам Э. К. Пекарского, у якутов *сӯр* — «олицетворение энергии и силы воли, вообще психики человека; высшая степень чего-либо, душа человека или животного, [она] дана Улутуjар Улу Тоjоном, к которому и отправляется после смерти человека; несъедобна для абасы (злого духа. — *С. Д.*); *сӯр кур* — жизнь-душа» [42. Стб. 2402].

А. В. Кулаковский отмечает, что «про сильного волей и духом человека, к которому опасно подступиться, говорят *сүрээх киһи*, т. е. „человек с *сүр*". Вообще, про животных и про все опасное и страшное, с чем человеку приходится бороться, говорят, что имеет *сүр*» [30. С. 61], откуда происходит второе значение слова *сӯр* у якутов — 'страх, ужас, страшилище' [42. Стб. 2402] и далее *сӯрдä* — 1) делать кого-либо страшным; 2) превзойти в чем-либо меру; *сӯрäх* (Э. К. Пекарский сравнивает с монгольским *сурmаі* — «1.1) грозный, страшный, ужасный, приводящий в ужас, свирепый, бесчеловечный; 1.2) солидный; 11. Имеющий душу *сӯр*» [Там же]. У монголов *сүр* — 'величие, мощь, могущество'; киргизское *сүр* — 'величие, мощь' и т. д. (см. также: [50. С. 122]).

Именно это семантическое поле и предлагается для интерпретации термина *сульде*.

Над всей этой темой явно довлеет авторитет академика Б. Я. Владимирцова, и интерпретации более поздних авторов идут в русле заданного им направления. Преломление традиции, а именно это мы попытаемся сделать в дальнейшем, требует строгой методичности подхода. Поэтому мы привлекаем в качестве союзника Декарта.

Согласно классической картезианской методике, «касательно обсуждаемых предметов следует отыскать не что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе». Скептицизм, сомнение является основой научной методики [19. С. 82]. Относительно нашего предмета исследования, несмотря на то что вопрос выглядит как будто решенным, «совершенно бесполезно подсчитывать голоса, чтобы следовать тому мнению, которого придерживаются большинство авторов, так как, если дело касается трудного вопроса... большинство голосов не является доказательством, имеющим какое-нибудь значение для истин, открываемых с некоторым трудом» [Там же. С. 83, 259]. При анализе нашего материала мы будем следовать классической картезианской логике, первое правило которой гласит: «...никогда не принимать за истинное ничего, что... не признал бы таковым с очевидностью... Второе — делить каждую из рассматриваемых трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить. Третье — располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не

предшествуют друг другу. И последнее — делать всюду перечни настолько полные, обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено» [19. С. 260].

Мне кажется, в нашем случае необходимо отойти от уже давно сложившейся в науке традиции интерпретации термина *сульде*, преодолеть ее и, обратив внимание на то, что корень здесь не *сур*, а *сул*, проанализировать семантическое поле, с ним связанное. При этом предполагается, что термин «семантическое поле» отражает идею общности семантического признака и представляется применимым к группе лексем [76. С. 10].

Сложность проблемы — интерпретации понятий, связанных с термином *сул/јула*, подчеркивается авторами монографии «Традиционные представления тюрков Южной Сибири»: «Мы не можем однозначно истолковывать истоки этих сложных, бессистемных, фрагментарно сохранившихся представлений. Отметим лишь, что в ходе длительной трансформации и возможной вторичной мифологизации по фонетическому сходству, переосмыслений, вокруг термина *тюла/джула/сула/дьюла* сложился сложный семантический комплекс, включающий представления о жизни, ее протяженности, сущностном содержании и т. д.» [32. С. 99]. По их мнению, «на все составляющие семантического комплекса распространяется понятие света, с которым у тюрков связывались представления о жизни» [Там же].

Им вторит Т. Д. Скрынникова. Говоря о полисемантичности феномена, она определяет его связь с солнечной природой и даже сравнивает термины — производные от исследуемого корня, с иранским *фарном*, «где *харизма* стоит в ряду других значений слова в различных иранских языках: 'хорошая (благая) вещь', 'желанная вещь', 'благо', 'имущество', 'слава', 'величие', 'блеск', 'сияние', 'знамение' и т. д.» [61. С. 167].

Возникает вопрос — так ли бесспорно это утверждение, либо, точнее сказать, правильно ли здесь расставлены акценты?

Прежде всего, обратим внимание на чрезвычайно распространенное, достаточно широко бытующее в традиционной культуре тюрко-монгольских народов слово, обозначающее части животного, приносимые в жертву, и, по-нашему мнению, непосредственно связанное с исследуемым нами корнем. Это *жүлдэ/юүлдэ/йүлдэ* — у монголов: «...голова жертвенного животного, освежеванная вместе с дыхательным горлом, легкими, печенью, сердцем» [5. С. 132]; «...часть туши животного, состоящая из головы с дыхательным горлом, с легкими и печенью» [38. С. 304, примеч. 4]; *зюльду* — так дербеты, по материалам Г. Н. Потанина, называли жертвуемую огню «грудную часть с внутренностями и нижней челюстью» (по его словам, так же вырезают *зюльду* и алтайские охотники: они приносят его в дом и вешают на запад от входа, «где у алтайцев висят пенаты»). Очистив мясо, грудную часть (*зюльду*) вместе с мясом варят в котле; некоторые присутствующие вынимают кости из котла, а оставшуюся мелочь (сердце, легкое и проч.) завертывают в *зюльду* и завязывают белым шерстяным шнурком [43. С. 90].

Развивая этот сюжет Г. Н. Потанина, Л. П. Потапов пишет: «...охотник, сразивший зверя, получал сверх равного пая еще сердце, легкие и нижнюю челюсть (*еен*) убитого зверя на том основании, что охотник должен был „угостить" наиболее лакомыми частями добычи своих „духов-покровителей". Охотник в тот же день или на следующий день покидал своих товарищей и шел домой. В день возвращения с промысла, вечером же, подвешивал сердце и челюсть в передний угол, где хранились обычно изображения охотничьих „духов-покровителей", и оставлял на всю ночь. Утром провисевшее всю ночь мясо крошили, варили и съедали всей семьей» [44. С. 35]. «Сами шорцы объясняли... эту привилегию представлением об „охотничьем счастье"» [Там же. С. 36].

По материалам К. В. Вяткиной, собранным ею среди монголов Монгольской Народной Республики, *зүлд* — важный символ и оберег охотничьей удачи — голова, сердце, язык, легкие, пищевод убитого животного. Эту долю охотник оставляет себе, в то время как от всех остальных частей мяса могут быть выделены доли родственникам. Когда добычу приносят домой, дверь обязательно должна открыть жена, а *зүлд* кладут на мужской половине юрты. Однако, если охотник убил зверя не из своего, а из чужого ружья, то *зүлд* принадлежит по праву владельцу ружья и отдается его семье. Когда убивают съедобного зверя, убивший берет шкуру и *зүлд*, т. е. голову вместе с сердцем и двумя ребрами и четыре мозговые кости. У несъедобного берут лишь шкуру (см.: [14. С. 171, 242]; см., также: [23. С. 189]; о «счастье» и стремлении его добыть и сохранить см.: [23. С. 86]; о счастье см. также: [49. С. 104] и др.). В калмыцком эпосе *зулд* — «голова вместе с сердцем (при разделке туши)» [66. С. 295]. В «Сокровенном сказании» Добун-Мэргэн один из предков Чингис-хана, согласно традиции, получает от встреченного охотника-урянхайца всего добытого тем оленя, кроме *джулде* с легкими и шкурой [40. С. 45] (С. А. Козин переводит этот термин как «задняя часть туши животного», что у Б. И. Панкратова вызывает недоумение [41. С. 99]).

Эти ритуальные куски жертвенного животного, отходящие духам, имеют значение 'содержащее суть, душу животного', они, как правило, не самые вкусные и лучшие: *culdu* (кирг.) 'жалкие остатки; огрызок' [77. С. 136], *саламала* (якут.) 'давать что-либо в жертву (имеется в виду хвост и грива здорового конского скота); стараться сбыть другому что-либо негодное' [42. Т. 2. Стб. 2040]. Однако именно в них заключена изначальная, ритуально значимая удача, охотничье счастье > судьба: *zol* (монг.) 'счастье, удача, фарт' [74. С. 497), *чол* (тувин.) 'судьба, доля, счастье' > *чолдуг* 'счастливый' [63. С. 538], *ҥол/ҥіол/дјол* (якут.) 'благо, благополучие, счастье, фортуна, удача, добыча, сокровище' [42. Т. 1. С. 716, 838], *ҥолуо/ҥоло/ҥулуо* (якут.) 'счастье, удача, ловкость' [42. Т. 1. Стб. 839], *ҥол* (казах.) = *јол* 'дорога, судьба, жизнь' [45. IV, 1. Стб. 98], *јолду* (алт., тел.) 'имеющий судьбу' [45. III, 1. Стб. 438], *sьjтьq* (кирг.) 'счастье, удачливость' [77. С. 457] (ср.: *sьjьr* 'чары, колдовство' [Там же. С. 457]), *sülde* (монг.) 'счастье, благословение, домашние боги, гении-хранители' [27. Т. II. С. 1428], *süldetu* 'счастливый, благодатный, покровительствуемый богами' [Там же. С. 1429], *ҥолду* (казах.) 'счастливый' [45. IV, I. Стб. 99], *aq çoltoi* (кирг.) 'приносящий счастье', *qara çoltoi* (кирг.) 'приносящий неудачу'

[77. С. 182], *сӓлӓмӓт* (якут.) 'благополучие, здоровье, безопасность' [45. IV, 1. Стб. 477] и т. д.

Попытаемся проследить возможную эволюцию понятий, в связи с чем расширим поле, связанное, как нам кажется, с корневой основой *сул-/сӱл-* [1], привлекая материалы алтайских языков. Как представляется, данный корень является общеалтайским, и в нем, следуя алтаистической традиции, можно выделить первичный начальный комплекс *с + г* (т. е. согласная + гласная) (с возможными его фонетическими и семантическими вариантами по разным алтайским языкам), а также варьирующий третий элемент (*-с*), т. е., по совету Д. М. Насилова, мы предполагаем членить корень как *сг- + -с* с возможным дальнейшим расширением [Архив автора]. Определяя данный корень как общеалтайский, указываем на множество его форм, в частности: *соі/сой/соіт/сойюу/саја/сајал/сеі/сала/soj/шола/сала/ѕьвь/салх/шулх* и т. д. с основным значением 'свежевать тушу зверя', 'сдирать шкуру с тела животного', 'обдирать', 'отделяться, отрываться' [45. IV, 1. Стб. 237, 289, 290, 513, 515, 626; 77. С. 442; 66. С. 372, 496; 67. С. 161; 3. С. 129; 50. С. 160; 20. С. 707; 72. С. 123—124; 6. С. 78; 31. С. 48] и др.

«Словарь» В. В. Радлова приводит следующий перечень других значений корневой основы *сал* и его фонетических вариантов: 'середина', 'грива лошади', 'пламя, факел', 'свеча', 'голый', 'жир', 'вознаграждение, жалованье', 'наем', 'отдых, покой' [45. III, 1. Стб. 152—153, 553] и др.

При таком обилии значений, которые при первом впечатлении выглядят омонимами, главной задачей семантического исследования является «вычленение порождающей модели» [68. С. 7] или этимона. При этом надо иметь в виду, что «древние омонимы могут на поверку оказаться давно разошедшейся полисемией» [Там же. С. 13], что мы и попытаемся, в числе прочего, показать ниже.

Исследуя семантическое поле этого корня, мы находим, что тема свежевания туши животного, которую мы выделяем в качестве этимона, получила семантическое развитие в более общем понятии снимания верхнего слоя вообще: *соі* (широко) 'снять наружный слой' [45. IV, 1. Стб. 513], *саіла* (алт., шор.) 'чистить кедровые орехи от шелухи' [45. IV, 1. Стб. 227], *сыјыр* (тел., осм.) 'сдирать кору' [45. IV, 1. Стб. 626], *чулукта = чулда* (шор., саг.) 'счищать кору с деревьев' [45. III, 2. Стб. 2176, 2178], *чултукурта* (шор.) 'ошкуривать (сдирать кору)' [31. С. 64], в том числе — одежды: *соі* (широко) 'раздеть' [45. IV, 1. Стб. 513], *јаланач* (чагат.) 'раздевать' [45. III, 1. Стб. 158], *дьулда/челде* (алт.) 'скоблить (мясо с костей); тесать, обтесывать' [3. С. 58, 177], *салын* (казах.) 'раздеваться' [45. III, 2. Стб. 1877], *чаласта* (саг.) 'раздеваться (догола)' [45. III, 2. Стб. 1879], *чылаш* (шор.) 'голый, нагой, оголенный' [31. С. 65], *sojyl* 'быть снятым (о шкуре, одежде)' [20. С. 507], *сӓјір* (чагат.) 'отдирать, соскабливать, снять' [45. IV, 1. Стб. 450], *jalagn/jalin* 'голый, нагой, обнаженный' [20. С. 229, 254], *julq* 'обдирать' [20. С. 278], *ҩолан* (казах.) 'голый, обнаженный, неодетый' [45. IV, 1. Стб. 37], *дьаланаш* (алт.) 'раздетый, голый, обнаженный' [3. С. 44], *челдөө* (кирг.) 'скоблить мездру шкурки' [6. С. 100], сыјыр (тел., осм.) 'соскабливать, облуплять' [45. IV, 1. Стб. 626], *сојун* (чагат., осм., крым.) 'слезать, отпадать, раздеваться' [45. IV, 1. Стб. 536], *celde/celdөө* (кирг.) 'соскабливать мясо и жир с кожи или кишок' [77. С. 127], *сојунту* (осм.) 'снятое, скорлупа' [45. IV, 1. Стб. 536].

С этимоном связано и продолжение темы убийства животного: *cal* (кирг.) 'резать (животное)' [77. С. 118], *суі* (казан.) 'заколоть ножом животное' [45. IV, 1. Стб. 237], *соі* (широко) 'убивать скот' [45. IV, 1. Стб. 513], *чал* (казан., осм.) 'зарезать (скотину)' [45. III, 2. Стб. 1877], *чалы* (тел., алт., лебедин.) 'перерезать сразу' [45. III, 2. Стб. 1880], *шал* (казах.) 'зарезать, заколоть' [45. IV, 1. Стб. 960].

Тема свежевания туши находит развитие в профессиональной разделке туши и потреблении мяса: *шылы* (тел.) 'вырезать мякоть у убитого скота' [45. IV, 1. Стб. 1055] *шылды* (шор.) — то же самое [45. IV, 1. Стб. 1957], *шілапчі* (чагат.) 'глава мясников' [45. IV, 1. Стб. 1076], *чӓlda* (тел.) 'глодать мясо с костей' [45. III, 2. Стб. 1980].

Далее, мотив «свежевание туши животного», «обдирание шкуры» и т. д. в своем первоначальном значении отсылает нас в охотничью среду и охотничью культуру, и с охотой этот термин связан непосредственно: *ҩолдук* (казах.) 'доля, на получение которой имеется право' [45. IV, 1. Стб. 99], *саугa/сога* (казах.) 'подарок из добычи охотника, который получает встречный охотник' [45. IV, 1. Стб. 124], *саугa/саугат* (чагат., азерб.) 'дар, подарок, гостинцы' [45. IV, 1. Стб. 234], *calгут* (чагат.) 'доля, подарок' [45. IV, 1. Стб. 265], *сы* (кирг.) 'подарок' [77. С. 456], *сый/syj/сыйлаш* (шор.) 'подарок, угощение' [31. С. 50], *сыіла/сіла* (широко) 'подарить' [45. IV, 1. Стб. 604, 709], *soius* (кирг.) 'подарок в виде животного (предназначенного на убой)' [77. С. 443].

Последняя тема — тема охотничьего подарка — выводит нас на тему охотничьего поведения и жертвоприношения. Как пишет Е. С. Новик, именно в жертвоприношении коммуникативный аспект между мирами выступает особенно отчетливо. Принесение жертв сопровождается обычно словесными формулами, в которых уточняется, что именно предполагается получить в ответ. «Усмотрение в жертвоприношении способа „расположить" партнера по коммуникации на поведение, желательное для людей, позволяет... описать основные структурные особенности этих обрядовых действий. Их содержание можно определить как „передачу" сообщения (в данном случае в форме ценности), ведущего к „получению" желаемого (в данном случае в форме ответного дара» [37. С. 135—140].

Этот диалоговый, коммуникативный характер связи с миром иным и его населением, от которого зависит удача на охоте, связанный с ней достаток и т. д., также находит отражение в исследуемом термине: *чолук* (тувин.) 'жертва. жертвоприношение' [63. С. 539], *јолук* (уйг.) 'жертва' [45. III, 2. Стб. 2178], *јалбар* (тел., алт., уйг.) 'просить, приносить жертвоприношение' [45. III, 1. Стб. 188], *sojut* (кирг.) 'животное, предназначенное для убоя' [77. С. 443], *чалырлык* (казан.) 'что следует зарезать' [45. III, 2. Стб. 1882], *juluγ* 'выкуп > жертва' [20. С. 278], *шэјі* (дунсянский) 'жертвовать, приносить в жертву' [65. С. 143]. От удачливого требуют *сӓlбік* — 'помощь, милостыню' [45. IV, 1. Стб. 482].

[1] Автор благодарит за консультации в ходе работы над статьей профессора Д. М. Насилова.

Диалоговый характер взаимоотношений имеет выход в теме награды, которая тесно связана с жертвой: *çал* (кирг.) 'вознаграждение, заработная плата' [77. С. 152], *дьал* (алт.) 'наем, плата, зарплата, вознаграждение' [3. С. 44], *ҫал* (казах., казан.) 'награда, вознаграждение, заработок' [45. IV, 1. Стб. 35], *сыуанс* (тобол.) 'вознаграждение, выгода' [45. IV, 1. Стб. 233], *jal* (алт., тел. и др.) 'вознаграждение, жалованье, наем' [45. III, 1. Стб. 153], *чулду* (осман.) 'добыча солдат, оставляемая им в награду' [45. III, 2. Стб. 2139], *чildÿ* (чагат.) 'награда' [45. III, 2. Стб. 2178], *ҫалду* (чагат.) 'награда, подарок от высших лиц' [45. IV, 1. Стб. 43], *саугат/сауга* (чагат., азерб.) 'награда' [45. IV, 1. Стб. 234], *чäilan* (уйг.; В. В. Радлов считает термин заимствованием из китайского) 'жалованье солдат' [45. III, 2, Стб. 1944], *ҫалнпа* (казан.) 'жалованье' [45. IV, 1, Стб. 38], *чал* (шор.) 'вознаграждение, плата за наем' [45. III, 2. Стб. 1875], *caling* (монг.) 'заработная плата, жалованье' [74. С. 440].

За жалование работают *чалпы/чалчы/чаллыг* (шор., саг.) 'наемный рабочий' [45. III, 2. Стб. 1890; 31. С. 60], *дьялчы* (алт.) 'наемный работник, батрак' [3. С. 45], *ҫалчы* (казан.) 'работник, получающий плату' [45. IV, 1. Стб. 43].

Линия выгоды продолжается в теме торговли: *сатик jolук* (чагат.) 'продажа и покупка' [45. III, 1. Стб. 433], *салу/салуш* (алт.) 'смена, обмен' [3. С. 130], *сауда* (кирг, чагат.) 'торговля, торговое дело' > *саудакач* (чагат.) 'купец' [45. IV, 1. Стб. 237], *шуje* (дунсянский) 'выкупать' [65. С. 143], *хулдх* (монг.) 'продавать, покупать' [66. С. 465], *joliγ* (монг.) 'выкуп, залог, вызволение' [28. С. 614].

Одновременно вычленяется тема эксплуатации: *sojus* (*кирг.*) 'поборы с населения, заключающиеся в доставке к столу должностного лица овец и т. п.' [77. С. 443], *сауга* (крым.) 'сбор повинностей в пользу хана' [45. IV, 1. Стб. 234], *селбик* (алт.) 'дань' [3. С. 127], в свадебном обряде: *селбик иш* (алт.) 'отработка тестю за украденную невесту' [3. С. 127], *шалта* (алт.) 'выкуп за невесту' [3. С. 185].

Возвращаемся к контексту «жертвоприношение-коммуникация». В ходе жертвоприношения, согласно созданной системе знаков, партнеру по коммуникации надлежит отправить «душу» жертвенного животного, т. е. ту его часть, которая, во-первых, наиболее полно репрезентирует передаваемый объект и, во-вторых, наиболее адекватна получателю ценности. Отсюда — существование особых приемов умерщвления и расчленения туши, так или иначе отличных от обычного способа забоя домашних животных и призванных способствовать «правильному» извлечению из него «души». Это могло быть удушение, разрывание аорты, собирание крови, т. е. манипуляции, связанные с дыханием или кровью — этими основными «вместилищами» (знаками) «души»; обычай сохранять в целости шкуру, кости ног, голову и копыта указывает на стремление обеспечить контакт, возможность получения ценности духами (см.: [37. С. 140]; о правилах разделки туши убитого животного см.: [18. С. 201—202]; описание методик ритуальной разделки туши животного см.: [9. С. 50—51 и след.]).

Все эти позиции, на которые указывает Е. С. Новик, находят свое отражение в лексике, связанной с исследуемым нами корнем. В ряде языков жертвенная часть туши животного выступает под термином *колга* (койбал., шор.) = *колка* — 'внутренности животного, которые получает шаман на жертвенном пире' [45. II, 1. Стб. 593]. *Колка* у киргизов — «большие кровеносные сосуды у сердца, у телеутов *колко* — толстые жилы около сердца» [45. II, 2. Стб. 593]. У В. Вербицкого (материалы которого, видимо, использовал В. В. Радлов) *колга* — «внутренности животного: горло, сердце, легкие (осердье), которые от жертвенного животного также поступают в пользу шамана» [8. С. 140]. По-видимому, это слово связано с корнем *hол*, значение которого в тюрко-монгольских языках исследовано Ц.-Д. Номинхановым: *hол* (монг.) 'сердцевина; основной; главный', *hол суянц* (монг.) 'аорта', *гол* (ст.-калм.) 'стержень', *улаан гол* (ст.-калм.) 'красные основы (жизни), т. е. кровеносные сосуды; душа как жизненная сила', *гол судасун* (ст.-калм.) 'артерия', *гол* (халх.) 'середина, центр, стержень, сердцевина', *гол судас/гол судал* (халх.) 'аорта; перен.: жизнь', *гол* (бур.) 'сердцевина, середина, центр, стержень; становая жила/артерия у животных, идущая вдоль позвоночного столба', *ҫол* (уйг.) 'спинной хребет, часть спины вдоль хребта; ствол'; *вула* (чуваш.: анатомич) 'ствол, нерв' и т. д. [38. С. 213].

Как нам представляется, в результате анализа семантического поля исследуемого нами корня *сул* выстраивается достаточно четкая цепочка возможного перехода значений и расширения семантики от темы свежевания туши убитого охотником животного в сторону достаточно абстрактных категорий «удачи, фарта, судьбы» и, далее, в сторону *сульде* Чингис-хана. И здесь нет места предложенной выше рядом авторов генетической зависимости семантики от значений «света», «солнца» и т. д.

Именно этимологические разыскания в тюрко-монгольских языках вкупе с этнографическим и эпическим материалом дают нам возможность проследить историю формирования концепции «удачи, фарта» в условиях охотничьего общества и эволюцию их в дальнейшем. Как отмечает С. Ю. Неклюдов, «мифологическая модель мира звероловов недолго сохраняет свое обаяние концептуалистического единства» [38. С. 187]. Как это часто бывает, многие понятия, выработанные на более ранних этапах существования человеческого общества, когда они имели гораздо более натуралистическое значение, эволюционировав, вошли в культуру и лексику более поздних этапов (см.: [69. С. 19]). При этом они обычно несколько, а иногда и радикально меняют свое первоначальное содержание (сравните, например, содержание термина *харизма* — в древности на Ближнем Востоке, в средневековой христианской схоластике и, наконец, в политологии нового времени).

Не избежало такой судьбы и одно из основных понятий охотничьей культуры тюрко-монгольских народов — *сул* (> *сульде*) (без фонетических вариантов, приведенных выше), предстающее в качестве одного из вариантов общей концепции «удачи, судьбы» и т. д. С изменением социально-политической ситуации и общей мировоззренческой концепции естественным образом возникла необходимость адаптировать традиционные космологические представления к условиям более позднего времени. В данном случае речь идет о смене субъекта, дающего блага. В охотничьем обществе тако-

вым выступает хозяин местности, зверей и т. д., и именно от него охотник получает удачу в ее материальной форме — добытых зверей. На этом моменте «удачливости» зиждется вся так называемая «престижная экономика» догосударственного общества. Приобретая с помощью «удачи» материальные блага в виде охотничьей добычи, потенциальный лидер, чтобы получить больший авторитет внутри общины, щедро их раздает. Чем больше он раздаст, тем больше возрастет его престиж, тем более весомыми будут представляться его аргументы при управлении (см.: [33; 7. С. 172—186] и др.).

С усложнением социально-политической структуры изменялась не система поведения лидера — он должен был оставаться прежде всего удачливым, «счастливым» с точки зрения наделения всех остальных материальными благами. Применительно к политической культуре древних тюрков на этот момент, в частности, указывает С. Г. Кляшторный: «...Во всех надписях тюркских каганов... настойчиво повторяется, что только каганы... способны „вскормить народ". В уцелевших фрагментах Бугутской надписи эта формула повторена трижды: про Мухан-кагана (553—572) сказано, что он „хорошо вскормил народ"... Бильге-Каган постоянно напоминает „слушателям", что он „одел нагой народ", „вскормил голодный народ", „сделал богатым бедный народ", благодаря ему „тюркский народ много приобрел", „ради тюркского народа" он и его младший брат Кюль-тегин „не сидели без дела и не спали ночью" ...Бильге Тоньюкук напоминает о „неустанных приобретениях" ради тюркского народа, осуществлявшихся Эльтериш-каганом и им самим» [26. С. 323]. Однако в изменившихся условиях, как мы говорили выше, меняется уровень санкционированности.

Легитимность в форме благодати лидера в условиях формирования монархического правления и монархического пантеона должна быть получена от высшей же сакральной власти. В зависимости от того, как решался этот вопрос, как формировался пантеон, такая власть и санкционировала избранника. В монгольском варианте, как и в более ранней кочевой традиции, таковой выступала власть Неба и небожителей. Именно они даровали государю счастье, благодать (в конкретном, а не абстрактном смысле), подтверждая его легитимность. И с помощью этой удачи/благодати он правил, раздавая ее результаты подданным. Аналогичным образом меняется и состав ожидаемых благ: если в охотничьем обществе это прежде всего охотничья добыча, то в скотоводческом — рост и сохранение стад, в земледельческом — благоприятные погодные условия и т. д.

Необходимо учитывать тот факт, что война, в том числе и в более поздних по отношению к охотничьим обществам социально-политических образованиях, обозначалась в терминах, близких к охоте. Добыча крупного зверя, например медведя, выглядела как единоборство с равным противником. После победы над ним с его останками обращались максимально уважительно. Такое же обращение бытовало и по отношению к побежденным людям, особенно к тем, кто был лидером, так называемым «сильным человеком». То же касается и человеческих жертвоприношений [71. Т. II. С. 206]. При этом пользовались теми же терминами, что и по отношению к жертвоприношениям добытых на охоте, а позже домашних животных. Так, по материалам, приведенным Б. Х. Тодаевой, в калмыцком эпосе, в контексте упоминания в нем *зюлд*, идет следующая расшифровка этого понятия (наряду с *зюлд* — охотничьей добычей): «38 останков [врага] развесил он (герой. — *С. Д.*) на правой и левой сторонах [юрты]» [66. С. 296].

Очень ритуализованно было обставлено, согласно источникам, убийство Чжамухи. В знак особого статуса этого человека, бывшего побратимом Чингис-хана и одновременно одним из основных его соперников в борьбе за власть в Степи, его умертвили особым способом. Мотивируя свои претензии именно на такой способ умерщвления, сам Чжамуха обращается к Чингис-хану со следующими словами: «Если можно... то, предавая меня смерти, казни без пролития крови. Когда буду лежать мертвым, то и в земле, Высокой матери нашей, бездыханным мой прах во веки веков будет покровителем твоего потомства» [28. С. 157].

Согласно описанию Рашид-ад-дина, Чжамухе отделяли его члены по одному: «Джамуха сказал: „Право принадлежит вам! У меня была мысль, что я обрету помощь неба и разрублю вас на части. Так как поддержка неба оказалась на вашей стороне, быстрей разрубите на части!" И он торопился и показывал им свои суставы, говоря: „Режьте здесь!" — и совершенно не боялся» [46. 1. С. 191—192].

Версии Рашид-ад-дина часто отличаются от версий авторов «Современного сказания». Это оправдывается тем, что между написанием их достаточно большой временной лаг — около 70 лет. Похоже, как обычно, версия хроники 1240 г. более близка к истине, нежели версия Рашид-ад-дина. Умерщвление «без пролития крови» известно относительно заклания ритуальных животных и убийства членов правящего рода. По-видимому, и в том и в другом случае совершается это умерщвление по одному сценарию и имеет одну цель.

Техника ритуального умерщвления животного «без пролития крови» известна по нескольким источникам. В данном случае мы остановимся на одном из них, где приведены некоторые интересующие нас детали. Это версия православного миссионера на Алтае второй половины XIX в. В. Вербицкого. По его описанию, жертвоприношение лошади «без пролития крови» совершается следующим образом: «Поставив лошадь головой на восток, завязывают рыло (так у В. Вербицкого. — *С. Д.*) веревкою, на каждой ноге также привязывают по веревке и, положив на спину толстую жердь, растягивают ноги на две стороны, придавливая жердь к земле, и таким образом ломают спину. Все отверстия животного затыкают травой, чтобы кровь из него не вышла. Когда лошадь долго бьется, кам (шаман. — *С. Д.*) берет булку (куруй) (куруй — еще один термин, обозначающий счастье. — *С. Д.*), у калмыков чашку и, поднося к лошади, говорит: „куруйляп-ят, куруйляп-ят, оп куруй, оп куруй, оп куруй". Это значит: буду ловить счастье или оставшуюся силу, выходящую с жизнью, на приплод. Булку эту съедает хозяин сам и весьма дорожит ею, так что кроме своих семейных, никому ее не отдает. Затем снимают шкуру, вешают ее на жердь — тю-келе. Затем мясо разрезают на мелкие части, разбирая по суставам и не ломая костей» [9. С. 50].

Обряд убийства членов ханского рода «без пролития крови» подразумевает также умерщвление через удушение. Этот элемент присутствует, как мы видим, в умерщвлении жертвенного животного. И в случае убийства зверей, домашних животных, и в случае убийства значимых людей, по всей вероятности, основной целью является сохранение, «ловля» уходящей субстанции, дыхания и т. д. с целью, в случае с людьми, сохранения ее внутри рода или введения в родовое обращение (ср.: [21. С. 91]).

Широко распространен обычай, когда похожим образом «ловят счастье» человека, прожившего счастливую и долгую жизнь, имеющего много детей и внуков (одно из проявлений счастья). С этой целью во время его погребения стараются перебежать дорогу похоронной процессии (см. напр.: [62. С. 125—126 и др.]). С другой стороны (видимо, обратный случай) — нередко стараются не допустить ухода «счастья» из рода, семьи. Например, во время похорон Чингис-хана убивали всех, кто встречался на пути его похоронной процессии к месту захоронения [46. 2. С. 233], — причина этого становится ясна из контекста предыдущего примера.

Как указывает Т. Д. Скрынникова, во времена, предшествовавшие воцарению Чингис-хана, понятие *сульде* использовалось в политической терминологии довольно широко. После смерти Чингис-хана оно выходит из политического употребления, оставаясь только в связи с культом последнего [60. С. 150], что Т. Д. Скрынникова объясняет наличием равноценных терминов, обозначавших то же понятие (см.: [61. С. 7] и др.), но, как представляется автору, это объяснение дискуссионно.

Ради чистоты этимологического доказательства рассмотрим эту морфологическую конструкцию — *сульде* — с точки зрения формальной грамматики алтайских языков. Как мы видим, в слове, кроме основы сул, присутствует аффикс *-д/-дэ/-де/-ду/-до/-да/-т/-ту/-та/-то,* широко распространенный в тюрко-монгольских языках. При этом чередование в аффиксах *т* и *д* является достаточно обычным явлением (см.: [13. С. 385; 73. С. 17—18; 64 С. 37—38] и др.). М. Н. Орловская считает этот аффикс самым продуктивным суффиксом образования имен прилагательных от именных основ. Прилагательные на *-т* имеют значение обладания свойствами или отношения к предмету или явлению, названному в производящей основе. Например, *үнэт* 'ценный' (от *үнэ* 'цена') [39. С. 91]. По словам Б. Х. Тодаевой, аффикс *-т,* как и близкий к нему по значению аффикс *-тай/-той/-тэй,* образует прилагательные, выражающие «качество сверх положенного, сверх нормального, изобилие чего-либо, способность к чему-либо или сравнение, уподобление чему-нибудь»: *барширтт* 'хитрый, лукавый' (от *башир* 'хитрость'); *гайт* 'несчастный, бедственный' (от *гай* 'бедствие'); *баярт* 'радостный' (от *баяр* 'радость, веселье') [64. С. 77—78].

В бурятском языке аффикс *-та/-тэ/-то* образует имена прилагательные от основ имен существительных. Прилагательные на *-та* имеют следующие основные значения:

имеющий что-либо, например, *hахалта* 'бородатый' (от *hахал* 'борода'); *медальта* 'награжденный медалью' (от *медаль* 'медаль');

отличающийся или обладающий чем-либо, например, *гэрэдтэ* 'лучезарный' (от *гэрэл* 'луч', 'свет'); *дулэтэ* 'пламенный' (от *дулэн* 'пламя'; *солото* 'знаменитый' (от *соло* 'слава');

относящийся к чему-либо, например, *ангита* 'классовый' (от *анги* 'класс') [16. С. 109—110].

В калмыцком языке при помощи суффикса *-т/-та* образуются качественные имена от предметных имен, такие качественные имена, по сути, обозначают предметы, являющиеся как бы «собственностью» или частью предмета, выраженного в определяемом: *эслта газр* 'песчаное место' (т. е. 'место, имеющее песок'); *эвта юмн* 'удобная вещь' (букв.: 'вещь, которая имеет удобства') и т. д. [50а. С. 34—35].

Заметим также, что в монгольских языках при помощи аффикса *-д/-т* образуется дательно-местный падеж.

Примерно тот же круг грамматических категорий обслуживает рассматриваемый аффикс и в тюркских языках. Например, при его помощи в них образуется местный или местно-временной падеж имен существительных [51. С. 53; 75. С. 106]. Местный падеж, по словам Ф. Г. Исхакова, является в первую очередь падежом пространственным, он выражает в основном пространственные отношения [25. С. 128]. Отвечая на вопросы «где?», «когда?», «у кого?», «в чем?», «в ком?» и т. д., местный падеж указывает на место, предмет, учреждение, коллектив, где что-либо находится, пребывает или где совершается действие. Местный падеж указывает на состояние лица (например, «радостный») [17. С. 71]. Выступая в различных синтаксических функциях, местный падеж имен существительных является определительным (обстоятельственным определением): *укишда аълочи* 'отличник учебы (в учебе)' [29. С. 102].

Такое употребление аффикса *-д/-де* и т. д. укрепляет нас в уверенности, что применительно к исследуемому понятию, которое выражает термин *сульде,* речь должна идти о значении обладания субъектом «счастьем», «удачей», в нашем случае «счастьем», «удачей» Чингис-хана.

Однако, по-видимому, в русле наших материалов, приведенных выше, *сул*/удача действительно была у всех лидеров, т. е. они были *сульде* — 'держателями (обладателями) *сул*', и в силу этого за ними была достаточно жесткая охота. По мере преодоления сопротивления и либо физического уничтожения соперников, либо перехода их со своей *сул*/удачей, счастьем на сторону Чингис-хана, последний суммировал *сул* их всех. Сама концепция создания монархического государства не предполагает сосуществования лидеров с отдельным *сул*/счастьем. Соединив в себе это общее «счастье», Чингис-хан уже дозированно наделял им своих родных и соратников, например, при отправлении их в поход. Вариантом этого наделения, по всей вероятности, можно считать малые знамена, *туги,* которые, в отличие от главного знамени, имели звание *инчи/илчи* — 'послы'.

Таким образом, все успехи в войнах, все завоевания являются плодом деятельности *сул*/удачи, *фарта* Чингис-хана. Этот момент четко фиксируется в «Сокровенном сказании» под 1211 г.: после поражения китайского Алтан-хана его наместник Хадай выехал навстречу посланным Чингис-хана, которые ехали с целью подсчета трофеев, захватив с собой шитые золотом узорчатые ткани для под-

ношений. «Тут Шиги-Хутуху (член этой комиссии. — *С. Д.*) сказал Хадаю: „Раньше эти вещи, как и самый Чжунду, были Алтан-хановы. А ныне Чжунду — Чингис-ханов. Как же ты смеешь, крадучись как вор, раздавать чингисханово добро?“ И сказав так, Шиги-Хутуху не принял подарков, а Онгур-бавурчи с Архай-Хасаром приняли». Чингис-хан был этим недоволен. Он сделал «строгий выговор» Оргуру с Архаем, а Шиги-Хутуху милостиво соизволил сказать: «Ты держишь в мыслях твоих Великую Ясу — Еке-Йосу...» [28. С. 181—182].

При коронации Чингис-хана его сподвижники обещали отдавать ему все добытое на охоте и войне — и это была обычная формула регулирования отношений «вассалов» (в данном случае — условный термин) с лидером. Она существовала потому, что он, с точки зрения ритуала, только пользовался дозированно *сул*/удачей лидера, и тогда выглядит логичным и полностью легитимным требование со стороны Чингис-хана части добычи от всех его родственников и подчиненных, и ясна его ярость, если этой части он не получал [28. С. 188].

Эти отношения имеют выражение в этикете, который является ритуализованной формой сакрально-правовых отношений и возникает, вследствие этого, не на пустом месте. Обычная для властителя практика щедрости также зиждется на соблюдении этикетного, религиозно-социального момента. Например, как пишет Бабур, «когда я (т. е. Бабур. — *С. Д.*) прибыл, Хумаюн поднес мне этот (знаменитый. — *С. Д.*) алмаз, а я снова подарил его Хумаюну» [1. С. 312]. В данной этикетной игре явно обыгрывается момент получения добычи, при котором было использовано «счастье», «удача» Бабура, с дальнейшей легализацией ее у обладателя — непосредственного добытчика.

Основным выводом проведенного исследования комплекса представлений, стоящих за термином *сул/сулде*, является то, что они генетически уходят в охотничьи традиции народов Центральной Азии и Сибири. Именно в недрах охотничьей экономики и охотничьей культуры выработалось понятие «счастья», «удачи», «фарта», без чего, по мнению аборигенного населения — охотников, невозможна добыча зверя — основного средства существования человека в условиях охотничьей культуры. В процессе эволюции общества и возникновения объединений протогосударственного и государственного типа терминологический аппарат, обозначающий и общие понятия, которые выработала охотничья культура, был использован для формирования концептуальных понятий сословно-классового общества, коим представляются кочевые государства, где возник новый виток в развитии и абстрагировании ранее конкретных, нередко натуралистических, понятий. Истоком развития понятий, связанных с сул/сульде, у монголов явилось формирование концепции *сульде* Чингис-хана, которое превратилось в широкое культовое понятие и в условиях правления «золотого рода» чингисидов приобрело теологический характер, связанный с персонифицированным общемонгольским культом этого великого правителя.

Список использованных сокращений

АН СССР	— Академия наук СССР
ГРВЛ	— Главная редакция восточной литературы
НАА	— Народы Азии и Африки
СМАЭ	— Сборник музея антропологии и этнографии
СЭ	— Советская этнография
ТИЭ	— Труды института этнографии
азерб.	— азербайджанский
алт.	— алтайский
бур.	— бурятский
казан.	— казанский
казах.	— казахский
калм.	— калмыцкий
кирг.	— киргизский
койбал.	— койбалский
коман.	— команский
крым.	— крымский
лебед.	— лебединский
монг.	— монгольский
осм.	— османский
ст.-калм.	— старокалмыцкий
саг.	— сагайский
тел.	— телеутский
тобол.	— тобольский
тувин.	— тувинский
уйг., уйгур	— уйгурский
халх.	— халхаский
чагат.	— чагатайский
чуваш.	— чувашский
шор.	— шорский
якут.	— якутский

Литература

1. Бабур-наме. Записки Бабура. Ташкент: АН Узб. ССР, 1958.
2. *Банзаров Д.* Собрание сочинений. М.: АН СССР, 1955.
3. Ойротско-русский словарь / Сост. Н. А. Баскаков и Т. М. Тощаков; Под общ. ред. Н. А. Баскакова. М.: ОГИЗ, 1947.
4. *Баскаков Н. А.* Душа в древних верованиях тюрок Алтая (термины, их значение и этимология) // СЭ. 1973. № 5.
5. *Бертагаев Т. А.* К исследованию лексики монгольских языков. Опыт сравнительно-статистического исследования лексики бурятских говоров. Улан-Удэ: АН СССР, 1961.
6. *Биялиев А.* Киргизско-русский словарь терминов промысловой охоты (Проект). Фрунзе: Илим, 1967.
7. *Васильев Л. С.* Становление политической администрации (от локальной группы охотников и собирателей к протогосударству-чифдом) // НАА. 1980. № 1.
8. *Вербицкий В.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.
9. *Вербицкий В.* Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. М., 1893.
10. *Владимирцов Б. Я.* Чингис-хан. Берлин; Петербург; Москва, 1922.
11. *Владимирцов Б. Я.* Этнолингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. Л.: АН СССР, 1927.
12. *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: АН СССР, 1934.
13. *Владимирцов Б. Я.* Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. 2-е изд. М.: Наука, ГРВЛ, 1989.
14. *Вяткина К. В.* Монголы Монгольской Народной Республики // ТИЭ АН СССР. Нов. сер. Т. 60. М.; Л.: АН СССР, 1960 (Восточноазиатский этнографический сборник).
15. *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосиб.: Наука, 1987.
16. Грамматика бурятского языка / Фонетика и морфология / Отв. ред. Г. Д. Санжеев. М.: Восточная литература. 1962.
17. Грамматика хакасского языка / Отв. ред. Н. А. Баскаков. М.: Наука, 1975.
18. *Гурвич И. С.* Культура северных якутов-оленеводов. М.: Наука, 1977.
19. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
20. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969.
21. *Дьяконова В. П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975.
22. *Жуковская Н. Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977.
23. *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, ГРВЛ, 1988.
24. *Зубов А. Б.* Харисма власти // Восток. 1994. № 4—6; 1995. № 1.
25. *Исхаков Ф. Г.* Местный падеж // Исслед. по сравнительной грамматике тюрк. яз. Ч. II: Морфология. М.: АН СССР, 1956.
26. *Кляшторный С. Г.* Формы социальной зависимости в государствах кочевников Центральной Азии (конец I тысячелетия до н. э.—I тысячелетие н. э.) // Рабство в странах Востока в средние века. М.: Наука, 1986.
27. *Ковалевский О.* Монгольско-русско-французский словарь. Т. II. Казань, 1846.
28. *Козин С. А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. ... М.; Л.: АН СССР, 1941.
29. *Кононов А. Н.* Грамматика современного узбекского языка. М.; Л.: АН СССР, 1960.
30. *Кулаковский А. Е.* Научные труды. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1979.
31. *Курпешко-Таннагашева Н. Н., Апонькин Ф. Я.* Шорско-русский и русско-шорский словарь. Кемерово: Кемеровское кн. изд-во, 1993.
32. *Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосиб.: Наука, 1989.
33. *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Издат. фирма «Восточная литература РАН», 1996.
34. *Неклюдов С. Ю.* [Рецензия] // НАА. 1989. № 1. Рец на.: Н. Л. Жуковская. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: ГРВЛ, 1988.
35. *Новгородова Э. А.* Суллдэ и туг — хранители рода и племени // Всесоюз. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рожд. акад. Б. Я. Владимирцова: Тез. докл. М.: Наука, 1984.
36. *Новгородова Э. А.* Знамя — вместилище души (сулде и туг) у тюрко-монгольских народов // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока: Тез. докл. междунар. конф., 29 мая—3 июня 1989 г. Ч. 3. М.: Наука, 1989.
37. *Новик Е. С.* Обряды и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М.: Наука, ГРВЛ, 1984.
38. *Номинханов Ц.-Д.* Материалы к изучению истории калмыцкого языка. М.: Наука, 1975.
39. *Орловская М. Н.* Имена существительные и прилагательные в современных монгольских языках. М.: Восточная литература, 1961.
40. [*Панкратов Б. Т.*] Переводы из «Юань-чао би-ши» (Публ. Ю. Л. Кроля и Е. И. Кузьменкова) // Страны и народы Востока. Вып. XXIX. Борис Иванович Панкратов. Монголистика. Синология. Буддология. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998.
41. [*Панкратов Б. И.*] «Юань-чао ми-ши» и первое полное русское издание текста и перевода этого памятника (публ. М. Ф. Чигиринского, консультант И. В. Кульганек) // Там же.
42. *Пекарский Э. К.* Словарь якутского языка / АН СССР. 2-е изд. Т. 1—3. М.: [Б. и.], 1958 (переплет — 1959).
43. *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV: Материалы этнографические. СПб., 1883.
44. *Потапов Л. П.* Черты первобытно-общинного строя в охоте у северных алтайцев // СМАЭ. Т. XI. М.; Л.: АН СССР, 1949.
45. *Радлов В. В.* Опыт словаря тюркских наречий: В 4 т., 8 ч. 2-е изд. М.: Восточная литература, 1963.
46. *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. I, кн. 1, 2. М.; Л.: АН СССР, 1952.
47. *Rintschen B.* Die Seele in den schamanitischen Vorstellungen der Mongolen // Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berlin, 1974. Bd. 5.
48. *Ринчен Б.* Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в Средние века. Новосиб.: Наука, 1975.
49. *Романова Е. Н.* Якутский праздник ысыах: Истоки и представления. Новосиб.: Наука, 1994.
50. *Руднев А. Д.* Материалы по говорам Восточной Монголии. СПб., 1911.

50а. *Санжеев Г. Д.* Сравнительная грамматика калмыцкого языка. М.; Л. 1940.

51. *Севортян Э. В.* Категории падежа // Исслед. по сравнит. грамматике тюрк. яз. Ч. II. Морфология. М.: АН СССР, 1956.
52. *Скрынникова Т. Д.* Монгольские термины сакральности правителей (XIII в.) // V Международный конгресс монголоведов: Доклады советской делегации (Улан-Батор, сентябрь, 1987). Ч. 1: История, экономика. М.: Наука, 1987.
53. *Скрынникова Т. Д.* Терминологическое обозначение сакральности в монгольских исторических сочинениях XIII—XVIII вв. // История и культура монголоязычных народов: источники и традиции. Междунар. «Круглый стол» монголоведов (Улан-Удэ, октябрь 1989 г.): Тез. докл. и сообщ. Улан-Удэ: [Б. и.], 1989.
54. *Скрынникова Т. Д.* Сакральность правителя в представлении монголов XIII в. // НАА. 1989. № 1.
55. *Скрынникова Т. Д.* Шаман или правитель/жрец // VI Междунар. конгресс монголоведов: Сб. докл. чл. рос. делегации. М.: Наука. 1992.
56. *Скрынникова Т. Д.* Представления монголов о сакральности правителя // Тюркские и монгольские письм. пам.: Текстологические и культурологические аспекты и исследования. М.: Наука, 1992.
57. *Скрынникова Т. Д.* Потестарно-политическая культура монголов XI—XIII вв. // Средневековая культура монгольских народов. Новосиб.: Наука, 1992.

58. *Скрынникова Т. Д.* Sülde — the basic idea of the Chinggis-Khan cult // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. T. XLVI (1). Budapest, 1992/1993.
59. *Скрынникова Т. Д.* Идеи «Сокровенного сказания» о власти в летописях XVIII в. // Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания». М.: Издат. фирма «Восточная литература», 1993.
60. *Скрынникова Т. Д.* Представления о харизме и культ Чингис-хана у монголов // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. XV. СПб.: ЛГУ, 1995.
61. *Скрынникова Т Д.* Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М.: Издат. фирма «Восточная литература», 1997.
62. *Снесарев Г. Н.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.
63. Тувинско-русский словарь / Под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Сов. Энциклопедия, 1968.
64. *Тодаева Б. Х.* Грамматика современного монгольского языка. М.: АН СССР, 1951.
65. *Тодаева Б. Х.* Дунсянский язык. М.: Восточная литература, 1961.
66. *Тодаева Б. Х.* Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1976.
67. *Тодаева Б. Х.* Дагурский язык. М.: Наука, 1986.
68. *Трубачев О. Н.* О семантической теории в этимологическом словаре. Проблема омонимов подлинных и мнимых и семантическая типология // Теория и практика этимологических исслед. М.: Наука, 1985.
69. *Фрейденберг О.* Семантика первой вещи // Декоративное искусство. М.: Искусство, 1976. № 12.
70. *Heissig W.* Die Religionen der Mongolei // Tucci G., Heissig. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart, 1970.
71. *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. II. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1959.
72. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю / Отв. ред. В. И. Цинциус. Т. II. О—Э. Л. Наука, 1977.
73. *Цыдендамбаев Ц. Б.* Грамматические категории бурятского языка в историко-сравнительном освещении. М.: Наука, 1979.
74. *Черемисов К. М., Румянцев Г. Н.* Монгольско-русский словарь (по современной прессе) / Предисл. проф. Н. Н. Поппе. Л.: Ленинградский Восточный институт, 1937.
75. *Щербак А. М.* Грамматика староузбекского языка. М.; Л.: АН СССР, 1962.
76. *Щур Г. С.* О новом и старом в теориях поля в лингвистике // Учен. зап. / Ярославский гос. пед. ин-т им. К. Д. Ушинского. Вып. 73
77. Киргизско-русский словарь / Сост. К. К. Юдахин. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1940.

Е. В. Павлова

Частное землевладение в удельных русских княжествах Северо-Восточной Руси в течение позднего монголо-татарского периода и вопрос о влиянии монголо-татарского права

Правовые нормы частного землевладения в северо-восточных русских княжествах (насколько можно судить по сохранившимся письменным источникам) сформировались в течение второй половины XIV—первой половины XV в., т. е. в период зависимости, в той или иной степени, от монголо-татаров. Естественно, возникает вопрос о том, подверглись ли русские правовые нормы монголо-татарскому, и в частности джучидскому, влиянию.

Сравнительный анализ сохранившихся и введенных к настоящему времени в научный оборот правовых источников, в основном частновладельческих документов и документов, составленных от имени глав государств, русских князей и джучидских ханов, позволяет ответить на этот вопрос отрицательно.

Уже к началу XV в. русское имущественное право включало в себя широко распространенную практику операций с недвижимостью — завещания, покупки-продажи, заклады, дарения с преобладанием таких безденежных операций, как дарения земель монастырям, позднее известные как вклады. Эта практика характеризовалась, во-первых, последовательным развитием правовых принципов, зафиксированных в течение XI—XII вв. в области семейного и имущественного права, таких как право отца разделить имущество между сыновьями по своему усмотрению, право вдовы на полное распоряжение собственным имуществом (т. е. на унаследование от умершего супруга) и так далее. Во-вторых, практика операций с землей характеризовалась борьбой развивающихся норм частного землевладения с отмирающими нормами родового права на землю, в частности, с правом родового выкупа; при этом возрастающие правовые полномочия князей-правителей удельных государств использовались для поддержки частных землевладельческих прав.

Нормы частного землевладения в джучидских государствах этого времени, в первую очередь, на территории Казани, в стране высокой земледельческой культуры, практически не поддаются изучению. Единичные сохранившиеся источники позволяют утверждать, что частное землевладение существовало, но базировалось ли оно на нормах булгарского, монгольского, исламского элементов правовых систем или на их комбинации— утверждать сложно.

Нормы землевладения джучидского Крыма поддаются изучению в значительно большей степени. Однако крымские материалы позволяют говорить о появлении частного землевладения в этом джучидском государстве только к середине XVI в. Именно в это время Сахиб-Гирей (1532—1551), а впоследствии его преемники и другие члены правящего рода, базируясь на идее исламского правового понятия о собственности (*мульк*) и, возможно, исходя из монгольского понимания воли хана — верховного руководителя как источника любых прав или привилегий подданных, начинают жаловать земельные участки как безусловную собственность.

Помимо вышеуказанных дарений в собственность, на территории джучидского Крымского ханства можно проследить также наличие родовых владений четырех знатнейших крымских родов и владений земледельческих общин. Таким образом, наблюдается наличие не индивидуальных, а коллективных прав по отношению к недвижимости, в частности, прав на определенную территорию. Таким образом, на данный момент отсутствуют источники, позволяющие признать существование норм джучидского частного землевладения ранее середины XVI в. Когда же таковые источники появляются, они носят значительные следы влияния исламского права, неизвестного в удельной Руси, более того, эти источники освящают исключительно правовые сделки, носящие характер пожалований подданным. К этому времени право Московского государства (а до этого удельных князей) уже знало широкую практику частных сделок с землей и другой недвижимостью между партнерами, равными по социальному положению. Правовые нормы

частного землевладения развивались в результате упадка родового обычного права и в соответствии с основными принципами имущественного права, зафиксированного еще в домонгольский период.

Вышеизложенное позволяет прийти к заключению об отсутствии следов влияния джучидского права на становление норм русского частного землевладения в течение монголо-татарского периода.

Футаки Хироши (Токио)

Классификация текстов о Белом старце

Белый старец (монг. Čaγan ebügen, Tsagaan ŏvgön) — божество-защитник и, что очень важно, божество долголетия и плодородия — является одним из самых популярных божеств в Монголии. В сувенирных магазинах и лавках в Улан-Баторе можно встретить множество живописных изображений и скульптур этого божества. В киосках возле монастыря Гандан продаются печатные изображения тибетцев, возносящих молитвы Белому старцу. Когда летом 1998 г. я находился короткое время в столице Монголии, вышли из печати буклет и несколько газетных статей, посвященных Белому старцу. Этот феномен лишний раз доказывает, насколько популярно это божество даже в наше время.

В изучении Белого старца возможны три пути, а именно: иконографический, театральный и филологический. Довольно много живописных и скульптурных изображений находятся в музейных и частных коллекциях, и они же являются примером влияния Тибета и Китая на фигуру божества.

Белый старец играет уникальную роль в религиозной мистерии *цам*. Сам *цам* возник в Тибете и появился в Монголии вместе с появлением буддизма и буддийской культуры. Это может ввести исследователей в заблуждение, заставив их считать, что Белый старец изначально возник в Тибете. В этой связи неоценимы сведения доктора Небески-Войковича — одного из лучших исследователей *цама*. Он пишет следующее: «Этот персонаж является широко известной фигурой религиозных мистерий Монголии и Северо-Восточного Тибета. Его монгольское имя — *čayan ebügen* соответствует тибетскому термину *rgan po dbar po* или кратко — *rgan dbar* 'белый старец'. Его роль была введена в Новогоднее танцевальное действо в монастыре *rNam rgyal* только в начале этого века по приказу 13-го далай ламы, который имел видение во время своего пребывания в Монголии (1904—1906) [1, *44*].

Как мне представляется, это сообщение свидетельствует о том, что святой имеет монгольское происхождение.

В данной статье я исследую образ Белого старца с филологической точки зрения.

Существует множество текстов, имеющих отношение к Белому старцу. Часть из них — письменные, часть — записаны с устного оригинала. Некоторые тексты посвящены ритуальной стороне культа Белого старца, другие — только упоминают его имя. В отдельных случаях довольно трудно отличить тексты, основанные на письменных источниках, от текстов, основанных на устных источниках, т. к. письменные могут переходить в устные и наоборот.

Белый старец является владыкой мира в знаменитом эпосе западных монголов «J̌angar». Святой появляется также в западно-монгольских эпических произведениях, таких как «Ere-yin degedü Arγaküü a Tusibaltu baγatur». Эти тексты следует рассматривать как типично устные [2, *614—616*].

Святой появляется не только в буддийских сказаниях, но и в фольклорных религиозных молитвах. К первым можно отнести «Noγoγan dara ekeyin tuyiǰi» [3, *385*]; «Üker-ün üres γarγaqu yosor» — к последним [4, *37*]. В некоторых случаях также трудно отделить фольклорно-религиозные тексты от буддийских молитв, потому что большинство фольклорно-религиозных молитв содержит буддийские элементы, например «Arban γurban sang», где есть образ Белого старца.

Данная статья касается классификации религиозных текстов в той степени, в которой они посвящены Белому старцу. А. М. Позднеев обнаружил рукопись молитвы, обращенной к Белому старцу, в библиотеке Джевзундамба Хутухты и опубликовал ее в русском переводе в своей книге [5, *84—85*]. Это первый известный перевод данного текста. В дальнейшем было опубликовано множество текстов, переводов и исследований, и здесь было бы уместным упомянуть исследования и публикации А. Мостерта, В. Хайссига и А. Шаркёзи.

А. Мостарт написал статью о божестве, основанную на материалах, которые он собрал во время своего пребывания в Ордосе, во Внутренней Монголии [6]. Когда он находился в Ордосе, Белый старец был популярен в особенности как божество-защитник скота.

Исследования образа Белого старца, проведенные профессором В. Хайссигом, очень важны для изучения святого. В. Хайссиг опубликовал почти все типы текстов, имеющих отношение к божеству. Некоторые из них были переведены на немецкий язык с необходимыми комментариями и объяснениями. Во вступлении к «Mongölische volksrelogiose und folklorische Texte» (1966) он представил параллели, имеющиеся в пяти текстах (19—23) [7, *18—25*].

Доктор А. Шаркёзи опубликовала транскрипции и переводы на английский язык двух важных текстов [8].

В востоковедных библиотеках хранится немало рукописей, посвященных Белому старцу (Tsagaan övgön). Каталог коллекций монгольских рукописей и ксилографов в Институте востоковедения в С.-Петербурге, составленный доктором Сазыкиным, содержит 18 наименований рукописей, имеющих отношение к данному божеству [9, *227—229*]. В Кызыле, столице республики Тува в Российской Федерации, А. Сазыкин обнаружил 11 рукописей, иллюстрирующих культ Белого старца [10, *329*]. В Институте языка и литературы Монгольской академии наук хранится 27 манускриптов. В собрании академика Дамдинсурена также имеется несколько рукописных текстов подобного рода.

Большое количество наименований рукописей и ксилографов в каталогах наглядно демонстрирует, насколько Белый старец был популярен в Монголии [11, *74—87*].

Вероятно, когда А. М. Позднеев посещал Их Хурэ, там существовало огромное количество рукописных молитв. Ученые ламы обычно не до конца определяли важность и значение локального божества подобного рода. Даже в наше время образованные монахи из монастыря Гандан практически равнодушны к текстам молитв. Думаю, что именно это отчасти объясняет причины трудностей в распознавании рукописных молитв, обращенных к Белому старцу, с которыми столкнулся Позднеев в XIX в.

Летом 1998 г. я участвовал в работе III Международной конференции монголоведов, организованной Университетом Внутренней Монголии, и представил сообщение «Mergen Gegeenü zokhioson Tsagaan Övgönü sangun khuγilbaruud», которое было опубликовано в журнале в Улан-Баторе в 1999 г. [12]. Эта статья на монгольском языке является сокращенным вариантом более подробной статьи на японском, опубликованной в бюллетене Японской ассоциации монголоведов [13].

После конференции монголоведов я приступил к исследованию имеющих отношение к Белому старцу материалов, хранящихся в двух библиотеках в Хухэ-хото. Это библиотека Института монголоведения Университета Внутренней Монголии и библиотека Автономного района Внутренней Монголии. Я обнаружил четыре рукописи в первой и одну во второй.

Я попросил профессора Университета Внутренней Монголии Чойролжава помочь мне с исследованием рукописей, хранящихся в библиотеке Академии общественных наук, в связи с тем, что у меня было мало времени. Он обнаружил пять наименований манускриптов, относящихся к Белому старцу, и прочитал четыре из них. Пятый, к сожалению, пропал. Итак, мне удалось получить список рукописей и ксилографов о Белом старце, имеющихся во Внутренней Монголии.

Я вылетел в Улан-Батор для участия в другой конференции, и в столице, в Национальной библиотеке Монголии, мне удалось ознакомиться с десятью рукописями и ксилографами, имеющими отношение к Белому старцу.

Таким образом, исследования, проведенные во Внутренней и Внешней Монголии, позволили мне обнаружить некоторые новые материалы, используя которые, я попытаюсь изложить свою точку зрения на классификацию текстов о Белом старце. Надеюсь, что предложенная мной классификация будет полезной для дальнейшего исследования образа божества.

Ранее я уже опубликовал свою классификацию этих текстов в названных выше статьях. Данная версия моей классификации является несколько исправленной и дополненной.

Итак, я выделил девять типов наиболее распространенных молитв-обращений к Белому старцу.

Тип А: обращение, составленное Мерген Гегеном.

Тип А1: вариант типа А с дополнительными стихотворными вставками.

Тип Б: обращение, имеющее тибетский эквивалент.

Тип Б1: вариант типа Б с дополнительными стихотворными отрывками сельскохозяйственного характера.

Тип В: псевдобуддийская сутра.

Тив В1: вариант типа В с некоторыми стихотворными отрывками из типа Б.

Тип Г: молитва, связанная с культом гор Вутай.

Тип Д: рукопись для освящения, использовавшаяся бурятами.

Тип Е: обращение, использовавшееся ойратами.

«Caγan ebügen-ü sang dorma kemekü orosiba» (тип А), обращение, составленное Мерген Гегеном, было опубликовано в Пекине во второй половине XVIII в. Первоначально эта молитва-обращение содержалась в антологии молитв «Öljei badaraγsan süme-yin qural-un aman-u ungsilγ-a nom-un yabudal masi todorqai gegen oyutan-u qoγolai-yin čimeg čindamani eribe kemegdekü orosiba», составленной Мерген Гегеном [14, *330—331*] для храма под названием «Oljei badaraγsan süm-e». Согласно описанию, данному в первом томе работ Мерген Гегена, где была опубликована вторая версия молитвы-обращения к Белому старцу [15, № 61, *251—252*], этот храм был построен Хошой Зоригт Чинваном, хорчинским правителем восточной провинции Внутренней Монголии [15, № 61, *51*]. Довольно трудно идентифицировать этот храм или место его нахождения, так как нет никаких упоминаний о нем в других материалах. Два опубликованных текста — один в антологии, другой в сборнике сочинений Мерген Гегена — практически совпадают, за исключением некоторых незначительных расхождений.

Не могу точно объяснить, почему Мостарт не исследовал опубликованную версию молитвы-обращения, когда переводил монгольскую рукопись на французский язык. Я имел возможность исправить его упущение, когда переводил оригинальную версию текста на японский язык. В своей статье я сравнил 12 копий текста молитвы-обращения, написанной Мерген Гегеном, включая два ксилографических издания и три рукописи, и пришел к заключению, что два из них относятся к отдельному

типу А1, так как в них есть дополнительные стихотворные отрывки. Существуют две версии текстов типа А1. В одной из них («Boγda čaγan ebügen-ü sang») [16, *148*], которая была опубликована в Эзене, стихотворные отрывки добавлены в начало текста А, в то время как в другой («Čaγan burqan sang»), опубликованной в Ордосе, они находятся в конце текста [17, *50—51*]. Участники церемонии поклонения должны были распевать дополнительные стихотворения во время своего движения к месту поклонения. На монгольском языке это звучит так: «Büriy-e qasiy-a jüg yabuqu jaγur-a ungsin-a» [17, *50*].

Я думаю, что этот тип возник где-то в районе Ордоса во Внутренней Монголии. Первоначально Мерген Геген написал молитву-обращение к Белому старцу для монахов храма. Но позже этот текст стал известен в четырех направлениях от района Урад, где распространил свою религию перерожденец Будды, но текст молитвы известен и мирянам и, как мне кажется, тип А1 возник именно таким образом.

В 1998 г. я обнаружил некоторые материалы, подтверждающие популярность версии Мерген Гегена. Например, текст, хранящийся в библиотеке Автономного района Внутренней Монголии, был опубликован трафаретным способом, вероятно в 1930-х или 1940-х гг. [18]. Другой текст в рукописной форме, находящийся на хранении в Национальной библиотеке Монголии, был написан «ясным письмом».

Тип Б очень важен, так как имеется его тибетский эквивалент и в большинстве случаев тибетский текст совпадает с монгольским слово в слово.

Ниже я привожу пример соотношения между монгольским и тибетским текстами, монгольский был взят из текста № 19 Хайссига (без заголовка), [7, *129*], а тибетский «Sa bdag rgan po dkarpo'i bsang mchod zles byaba bzhugs so» 1.2. — из моей коллекции.

Монгольский текст:

Ay-a jimislig neretü aγula-yin orgil-un oron-ača
Asuru ebügen dürsütü γaǰar eǰen tabar
Aqa degüü nököd-ün čiγulγan-luγa setle
Alγasal ügei ene oron-a iren soyorq-a.

Тибетский текст:

kyl shing tog ming can ri yi gnas mchog nas
ka cang rgan po gzugz can sa bdag khyod
lcam dral' khor dang tshogs rnoms bcaspa yi
g yel ba med par ghas dir gshegs su gsol.

В настоящее время трудно с точностью определить, тибетская ли версия явилась переводом с монгольского языка или монгольская — с тибетского. По всей вероятности, монгольская версия предшествовала тибетской.

Вообще, тибетские тексты читались и читаются буддийскими монахами в храмах или во время религиозных церемоний. Что касается тибетских текстов молитв-обращений, то и до сих пор монгольские монахи читают молитвы-обращения к Белому старцу типа Б.

Некоторые стихотворные отрывки типа Б идентичны стихотворениям типа А. Как я уже писал в своих статьях на японском языке, мне кажется, что тип А является сокращенным текстом типа Б или тип Б — это расширенная версия типа А.

В 1966 г. профессор Хайссиг опубликовал транскрипцию манускрипта типа Б (текст 19), а в 1976 г. опубликовал его перевод на немецкий язык, сравнивая несколько рукописных текстов молитв-обращений [7, *129—130*; 19, *52—55*]. Он полагал, что текст 19 был самым ранним среди относящихся к Белому старцу пяти рукописных текстов, которые он опубликовал в своей антологии религиозно-фольклорных и фольклорных текстов Монголии. В настоящее время довольно трудно сказать, является ли мнение доктора Хайссига правильным или нет, так как до сих пор не существует документов, подтверждающих его точку зрения.

Смею предположить, что существует несколько типов тибетской молитвы, обращенной к Белому старцу. Я обнаружил четыре из них, включая эквивалент типа Б. Текст молитвы-обращения, озаглавленный «Sa bdag rgan po dkar po'ibsang brhugs so», был составлен знаменитым монгольским монахом Лувсанчултэмом (1740—1810) и был опубликован в шестом томе его собрания сочинений в Пекине [20, *309—311*].

У меня есть две тибетские рукописи одного и того же текста под названием «Sa bdang rgan po dkar po tshe thar zhes bya ba bzhugs so», которые были написаны Blobzang dpal mgdon — учеником Blobzang snyan grags dge legs rnam rgyal dpa; bzang po, второго перерожденца халхаского Зая Пандиты (1717—1765).

Очень важным представляется тот факт, что указанные тексты были написаны не тибетскими монахами, а монгольскими авторами. Это свидетельствует о монгольском происхождении божества.

Четвертый тибетский текст озаглавлен «Sa bdan rgan po dkar po g.yang'gugs zhes bya ba bzhugs so» [21]. Так как тибетское слово *g.yang'gugs* обычно переводится на монгольский язык как *dalaly-a*, возможно, существует монгольский текст «Čaγan ebügen-ü dalaly-a», но я его еще не обнаружил.

Венгерская исследовательница А. Шаркёзи составила транскрипцию молитвы-обращения к Белому старцу и перевела ее на английский язык в 1983 г. [22, *359—361*]. Через несколько лет после этого доктор Хайссиг опубликовал транскрипцию и немецкий перевод другой рукописи этого же текста [2, *600—602*]. Оба манускрипта содержат идентичные стихотворные отрывки, содержащие сельскохозяйственные элементы, иными словами, они идентичны типу Б. Я называю этот тип Б1. Возможно, тексты типа Б были составлены где-то в западной части Внутренней Монголии, где скотоводы начали заниматься земледелием.

Тип В является уникальным по своей псевдобуддийской форме. В начале ойратской рукописи (текст 21), которая была опубликована профессором Хайссигом в романизированной транскрипции в 1966 г., написаны санскритское и тибетское названия рукописи, согласно традиции буддийского канона. Однако санскритское название дополнено некоторыми китайскими словами, а под тибетским значится монгольское название текста. Согласно мнению профессора Хайссига, китайское название может быть идентифицировано как «Chu shui an duda jing» [7, *19*]. Я не уверен в точности данной идентификации. Во всяком случае, исследователи не

уверены в возможности существования китайской книги. Вероятнее всего, китайское название было приписано согласно буддийскому канону.

Монгольское название «Ǧaǰar isin-i nomoγadqan daruγulun čidaγči neretü sudur» можно перевести, как «Сутра о неизменности земли и воды».

Текст представляет собой диалог между Буддой и Белым старцем, также составленный в традиции буддийских сутр. Этот тип был очень популярен среди ойратов. Профессор Хайссиг полагает, что тип В был составлен до ойратского переселения на запад [7, *23*]. Однако то, что текст написан «ясным письмом», не обязательно указывает на то, что он был составлен до ойратского переселения. Так как территории ойратов непосредственно прилегали к территориям монголов, тексты на монгольском языке в любое время могли быть легко трансформированы в тексты на «ясном письме». Как я уже отмечал выше, даже молитвы-обращения, сочиненные Мерген Гегеном (тип А по моей классификации), были скопированы на «ясном письме». Поэтому здесь трудно согласиться с мнением доктора Хайссига.

Как я уже отмечал выше, текст типа В был переведен на русский язык А. М. Позднеевым более ста лет тому назад. Из текстов 19, 20 и 21, опубликованных В. Хайссигом, текст 20 практически идентичен тексту 21 (тип В), за исключением строк 9—24 текста 20, которые совпадают со строками 10—29 текста 19 (тип Б). Поэтому мы можем сделать вывод о том, что текст 20 был составлен путем добавления нескольких стихотворных отрывков из типа Б в тип В. Уланбаторская рукопись также содержит текст, идентичный тексту 20 [2, *604*]. Поэтому можно считать текст 20 отдельным типом и классифицировать его как тип В1.

С ритуальной точки зрения типы В, Г, Д очень важны, так как они подчеркивают, что ритуал поклонения божеству должен проходить 2-го и 16-го числа каждого месяца. Действительно, в Ордосе именно по 2-м и 16-м числам каждого месяца имел место ритуал поклонения Белому старцу.

Мы имеем два текста типа Г, один, без заглавия, был транскрибирован и переведен на английский А. Шаркёзи [2, *361—363, 365—367*], а другой, под названием «U dai sang-un oron-ača ǰalaǰu iregsen caγan ebügen neretü sudur orosibai», был транскрибирован и переведен на немецкий язык В. Хайссигом [2, *591—596*]. Этот тип интересен тем, что здесь Белый старец сам дает множество обетов. Иными словами, этот текст написан от лица Белого старца.

Давая объяснение взаимоотношениям Белого старца с горами Вутай, где божество возникает согласно типу Г, профессор Хайссиг настаивает на том, что Белый старец почитался Юаньской династией в XIII в. [2, *591*]. Однако я считаю более верным объяснение первоначальной локализации божества в типе Г с учетом влияния культа гор Вутай, который был очень популярен среди монголов в эпоху Цин начиная примерно с XVII в.

Профессор Хайссиг исследовал рукопись, хранящуюся в Национальной библиотеке Монголии, в 1980 г. и опубликовал её романизированную транскрипцию и немецкий перевод в 1987 г. [2, *605—608*]. Этот текст (без заголовка) является молитвой, которая должна читаться во время названного ритуала *seterlekh* — освящения местопребывания божества. Я обнаружил другую рукопись того же текста в той же библиотеке летом 1998 г. [22, *1а—2а*]. Две рукописи практически идентичны, за исключением того, что к числу домашних животных, которые должны быть освящены, добавлена лошадь. Эти рукописи написаны от руки по-бурятски. Согласно профессору Н. Поппе, рукопись о ритуале освящения для Белого старца была написана бурятским письмом [23, *187*]. Поэтому мы можем сделать вывод о том, что тип Д, по моей классификации текстов, был популярен среди бурят в Восточной Сибири.

Из своей первой классификации текстов о Белом старце я исключил текст 22 под названием «Čaγan öbögöni sang oršibo», который был опубликован в сборнике фольклорно-религиозных и фольклорных текстов профессором Хайссигом, потому что я не смог найти других текстов того же типа. В 1998 г. в Улан-Баторе мне удалось найти практически идентичную тексту 22 рукопись [24, *1б—5а*]. Я отнес этот текст к типу Е. Две рукописи типа Е — молитвы-обращения написаны «ясным письмом». Это говорит о том, что данный тип был популярен среди ойратов. Особенностью текстов типа Е является то, что в них есть несколько названий монгольских гор в качестве объектов поклонения.

При сравнении этих девяти типов хочется остановиться на некоторых вопросах, важных для изучения культа Белого старца.

Прежде всего, данная классификация годится для описания рукописей, которые содержат несколько типов молитв. Рукопись из Будапешта, исследованная А. Шаркёзи, может быть отнесена к типу Б1 плюс тип Г. Аналогично Уланбаторский манускрипт может быть отнесен одновременно к типам Б + В, а версия, хранящаяся в Хухэ-хото, к типу В + А [25, *1б—7а*].

Есть несколько молитв, которые содержат несколько элементов в тексте, так, рукопись под названием «Ataγ-a küčün tegüsügsen asur čaγan ebügen-ü sang-un sudur-a orosibai» практически была составлена из трех типов — А, Б и В [26].

Во всех текстах, за исключением типа Г, место, где живет божество, называется горой, на которой растут фрукты (монг. *J̌imestü aγula, ǰimislig neretü aγula*). В типе Г, как отмечено выше, местонахождение божества — горы Вутай в Китае. В настоящее время, однако, мы не должны рассматривать его как исключительно горное божество, так как его предназначение — править миром. Согласно типу В, Белый старец управлял владыкой рая и владычицей Земли (монг. *ötögön eke*). Так *ötögön eke*, старая монгольская владычица, была введена в буддийский пантеон как имеющая отношение к высшему рангу Белого старца.

Наиболее символичным аксессуаром Белого старца является его посох, обычно украшенный резной головой дракона. Профессор Хайссиг предположил, что есть непосредственная связь между посохом божества с головой дракона в виде украшения и посохом шамана, украшенным конской головой [3, *384*]. Его гипотеза довольно привлекательна, но трудна для доказательства.

В тексте типа А, в версии Мерген Гегена, Белый старец восседает на олене и держит в руках резной посох, волшебное лекарство (монг. *sim-e em*)

и свиток, что, вероятно, свидетельствует о влиянии китайского божества Shou xing.

Предназначение Белого старца разнообразно, но наиболее распространенной его функцией является предсказание долголетия, изобилия скота, защита от несчастий, болезней и злых духов. По текстам, относящимся к Белому старцу, мы можем судить о миропонимании предков современных монголов, их желаниях и чаяниях в повседневной жизни. Эти тексты также полезны для понимания причины популярности божества в настоящее время.

Перевод с англ. М. П. Петровой

Примечания

1. *R., de. Nebesky-Wojkowitz.* Tibetan Religious Dances, Tibetan Text and Annotated Translation of the 'Cham Yig. The Hague, 1976.
2. *Heissig W.* Einige Bemerkungen zum Kult des «Weissen Alten» (cayan ebügen) // Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata. Rome, 1987.
3. *Heissig W.* Die Religiones der Mongolei. Stuttgart, 1970.
4. *Rintchen B.* Les Materiaux pour l'etude du chamanisme mongol. Vol. 1: Sources litteraires. Wiesbaden, 1959.
5. *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношением сего последнего к народу. СПб., 1887.
6. *Mostaert A.* Note sur le culte du Vieillard blanc chez les Ordos // Studia Altaica. 1957.
7. *Heissig W.* Mongolische volksreligiose und folklorische Texte. Wiesbaden, 1966.
8. *Sarkozi A.* Insense-offering to the White Old Man // Documenta Barbarorum. Wiesbaden, 1983.
9. *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. М., 1988. Т. 1.
10. *Sazykin A. G.* Cataloque of the Mongol Manuscripts and Xylographs preserved in the Library of the Tuvan Ethnological Museum «Sixty Heroes» // Acta Orientalia Hing. 1994. F. 47.
11. *Самбуудорж О.* Хэл зохиолын хүрээлэнгийн тод үсгийн номын бүртгэл сан тахилын судар. Улаанбаатар, 1997.
12. *Футаки Х.* Мэргэн гэгээний зохиосон Цагаан Өвгөний сангийн хувилбарууд // Соёл Эрдэм Дээд Сургуулийн Эрдэм шинжилгээний бичиг. Улаанбаатар, 1999. Боть 2.
13. *Futaki H.* Mergen Gegen sakuno Tsagaan Öygön kenkoukyoni tsuite // Bulletin of the Japan Association for Mongolian Studies. 1997. V. 28.
14. Oljei ba daraysan süm-e-yin qural-un aman-u ungsily-a nom-un yabudal masi todorqai gegen oyutan-u qoyolai-yin čimeg čindamani erike kemegdekü orosiba (Xyl. printed in Peijing. 1774; Britisch Library, MON 75, 78, 80).
15. Včir dhara mergen diyanči blam-a-yin gegen-u 'bum ǰarliy (Xyl., printed in Peijing. 1783; British Library. MON 12, 26, 27, 76).
16. Eǰen-e-yin irügel maytayal. Eǰen-e qosiyu. V.1.
17. Altan yalyudai qagan. Dongsheng, 1984.
18. Cayan ebügen cadiy bolun sang-un sudur kemekü orosibai (Библиотека Автономного района Внутренней Монголии. В 233-1).
19. *Heissig W.* Eine Anrufung des «Wiessen Alten» in der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesits Berlin // Folia rara. Wiesbaden, 1976.
20. The Collected Works (GSUNG-'BUM) of Cha-har dge-bsher blo-bzang tshul-khrims (Reprodused from a Set of Xylographic Prints from the Peking Bloks by Chartimg Jansar Tenzin. New Delhi, 1973. V. 6.
21. Sa bdag rgan po dkar po tshe thar zhes bya bzhugs so (личная коллекция автора).
22. Cayan ebügen sang orosiba (Ms. Национальная библиотека Монголии. 8324/96).
23. *Поппе Н. Н.* Описание монгольских (шаманских) рукописей Института востоковедения // Зап. Ин-та востоковедения Академии наук. Л., 1932. Вып. 1.
24. Cayan ebügen sang orosiba (Ms. Национальная библиотека Монголии. 4859/96).
25. Рукопись из коллекции Р. Отгонбатара.

Н. С. Яхонтова

«Ключ разума» (ойратский текст)

«Ключ разума» — хорошо известный и популярный памятник монголоязычной литературы, приписываемый Чингис-хану. Он относится к жанру сургалов (поучений, наставлений). Рукописи этого сочинения на старописьменном монгольском языке имеются во многих собраниях; только в СПбФ ИВ РАН их количество превышает два десятка. Однако на ойратском (старокалмыцком) языке в записи «ясным письмом» это сочинение представлено в нашем собрании только одной рукописью [1].

Даже при беглом знакомстве с рукописями на «ясном письме» и в уйгуро-монгольской графике можно заметить, что они отличаются друг от друга. Соответственно, появляется желание сравнить их и найти какие-нибудь особенности, характеризующие только ойратский или только монгольский текст (разумеется, кроме тех, наличие которых вытекает из правил правописания «ясного письма»), и, возможно, попытаться дать им объяснение.

Очевидно, что каждая рукопись в силу самой природы этого типа текстов в той или иной степени отличается от другой того же сочинения. Практически идентичных рукописей не существует, но иногда (при наличии достаточно большого количества текстов) можно выделить группы рукописей, имеющих общие характерные черты [2]. При этом всегда существует вероятность обнаружения рукописи, обладающей еще какими-то своими особенностями, ставящими под сомнение уже сделанные выводы [3].

Ниже представлены транслитерация и перевод на русский язык ойратской рукописи «Oyoun tülküür kemēkü toujiyin sudur orošibo» («Сутра под названием „Ключ разума“») [4].

Ойратская рукопись написана очень красивым почерком и аккуратно, но в то же время содержит немало описок и ошибок. Однако провести границу между ними и умышленными изменениями, внесенными в текст неизвестным ойратом, было далеко не всегда легко. Здесь в качестве критерия использовались рукописи «Ключа разума» в монголо-уйгурской графике [5] и публикация А. В. Бадмаева на современном калмыцком языке [1]. Если ни в одном из вышеперечисленных источников не встречался вариант, предложенный ойратской рукописью, то это было веским основанием считать его ошибочным. В таком случае мы вносили в квадратных скобках правильный вариант и в переводе следовали ему. Если же ойратский текст, отличающийся от монгольского, казался возможным, хотя и сомнительным, мы давали перевод и его, и — для сравнения — монгольского варианта.

Некоторая часть ошибок может быть частично объяснена полифонностью уйгуро-монгольской графики, где одна буква могла соответствовать двум разным звукам, различавшимся в «ясном письме». Например, неправильно употребленное слово keni 'чей' ойратского текста вместо gem 'вред' из монгольских рукописей могло появиться из-за неправильного прочтения буквы, обозначающей и k и g. К такого же рода ошибкам можно отнести oyoun 'разум' вместо noyad 'нойоны', yeke 'большой' вместо yakin 'как' или бессмысленное yöke вместо yeke 'большой'. Сделать их мог человек, не вникавший в смысл написанного уйгуро-монгольским письмом.

---

[1] Из публикации А. В. Бадмаева [1. С. 8] известно о существовании еще четырех рукописей (из которых только одна полная) на ойратском языке, хранящихся в Улан-Баторе. К сожалению, они нам недоступны.

[2] Такая работа была проделана с монгольскими рукописями «Ключа разума» (см.: [8]).

[3] В связи с этим необходимо упомянуть статью Н. С. Яхонтовой «Ойратский перевод „Оюун түлхүүр“», вышедшую в сборнике «Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культурологические аспекты исследования» (М., 1992. С. 137—152). В ней были отмечены отличия ойратской рукописи от монгольских. Однако привлечение для сопоставления большего количества монгольских рукописей показало, что некоторые «особенности ойратской рукописи» были обнаружены и в монгольских из числа не учтенных ранее.

[4] Рукописный фонд СПбФ ИВ РАН, шифр B 158.

[5] Рукописи из собрания СПбФ ИВ РАН, шифры B 294, B 354, C 37, C 213, C 298, C 535, D 232, H 6, H 423, H 424, F 44, F 102, F 113, F 276, Q 307, Q 310, Q 2537, а также публикация Ц. Дамдинсурена в «Зуун билиг» [3].

В работе над транслитерацией мы старались не только исправить явные ошибки, но и дать классическое ойратское написание слов и служебных морфем в тех местах, где автор, скажем, следовал нормам старописьменного монгольского языка или, напротив, писал, приближаясь к разговорному произношению [1] — в первую очередь, если в тексте встречались оба варианта, правильный и сомнительный.

Многие исследователи [2] отмечают непоследовательное написание слов в текстах, записанных «ясным письмом». В первую очередь это касается гласных непервых слогов, которые, с одной стороны имели неясное произношение, а с другой — на их написание влияла норма старописьменного монгольского языка. В таких случаях «часто проявлялась тенденция к механической ассимиляции всего вокализма слова применительно к гласному первого слога» [7. С. 79]. Наш текст демонстрирует следующие разночтения: sedkil и sedkel 'мысль', tüšimel и tüšimül 'чиновник', xoyitu и xoyito 'позже', nigüülesküi и nigüülüsküi 'сострадание', šastir и šastar 'шастра', tusatai и tusutai 'полезный'; в нем также встретились написания nādan вместо nādun 'игра', oyiri вместо oyiro 'близко', üzül ügei вместо üzel ügei 'не глядя'. По той же причине могли появиться написания с избыточными гласными barašiyin и baršiyin 'тигра (род. п.)', oroki и orki 'брось' и даже bolγ-amāǰi вместо bolγomǰi 'осторожность'.

Редуцированное произношение повлияло и на написание гласных на стыке корня и служебных морфем. Так, встретились написания zayilaxu и zayilxu 'отстраниться', xayirlaxu и xayirlxu 'любить', moulabasu и moulubasu 'если ругать', xaldaxu и xalduxu 'прилепляться', asaraxu и asarxu 'заботиться'; castu 'снежный' написано вместо casutu, и в то же время ǰ igüreteni 'крылатые' написано с избыточным «е».

Кроме того, существовала норма ойратского литературного языка, по которой многие слова действительно писались уже с учетом прогрессивной ассимиляции гласных непервых слогов с лабиальными гласными первых, например, noyon 'нойон', xolo 'далеко', boqdo 'августейший'; тем не менее в нашем тексте наряду с перечисленными встретились написания tömür 'железо', modun 'дерево'.

Написание нескольких слов подверглось более серьезным изменениям по сравнению с классическим вариантом: udirdun 'предводительствуя' вместо uduridun (вторую форму дает словарь [5. С. 168], и она совпадает со старописьменно-монгольской, первая ближе к современной — калмыцкой *удрьдн*, монгольской *удирдан*); sayiraqu вместо sayiǰiraqu 'улучшаться' (этот глагол зафиксирован в ойратском в обеих формах [5. С. 393—394], первая из которых ближе калмыцкой *сәәрх*, монгольской *сайрах*, а вторая к старописьменной — sayiǰiraqu, последняя есть также в монгольском — *сайжрах*).

Возможно, под влиянием калмыцкого два раза ошибочно написано gikü вместо gekü 'говорить' (ср. калмыцкое «говорить» — *гих*) и два раза kekü вместо kikü 'делать' (ср. калмыцкое «делать» — *кех*).

Достаточно большое количество ошибок связано с употреблением знака долготы (или — по другой трактовке — специальной буквы «a/e»). Поскольку при написании слова диакритические знаки ставили после того, как слово или даже строка закончена, можно думать, что расположение знака долготы просто ошибочно. В части случаев так и приходится делать, поскольку иное объяснение подобрать трудно (например, kēn вместо ken 'кто', yādaǰi вместо yadaǰi 'мочь', ölösöqsen вместо ölösöqsön 'голодный', narāni вместо narani 'солнца (род. п.)'

Два раза (bü maqtā 'не хвали' и bü ilγā 'не отличай') долгота, по-видимому, передает суффикс повелительного наклонения -ā/-ē/-ō/-ö, приведенный у А. Бобровникова с оговоркой, что после него обязательно местоимение či 'ты' [2. С. 133]. В нашем тексте местоимение отсутствует.

Достаточно многочисленна группа слов, где долгота стоит перед конечным согласным «d» основы, причем некоторые из слов встретились по два раза (что не исключает их чаще правильное написание): nöködtei 'с друзьями', arād 'араты' (два раза), mergēd-luγā 'с мудрецами', mergēd-ēce 'от мудрецов', toyīd 'тойны', sayīd-luγā 'с министрами', üyilēd 'делай'. Только последний случай может быть здраво объяснен — глагол üyiledkü 'делать' в форме повелительного наклонения üyiled легко перепутать с формой разделительного деепричастия üyiledēd, где долгота должна быть. Все остальные случаи — это формы множественного числа, образованные с помощью суффикса -d.

Три раза (törögi 'государство', erkēgi 'власть', bügüdēgi 'всех') знак долготы стоит после последнего гласного основы перед суффиксом винительного падежа, который имеет вид -gi (как и положено после долгих гласных). Возможно, таким образом передавалось произношение гласных на стыке морфем (töröyigi, erkeyigi, bügüdeyigi). Однако долгота в слове ezēni 'хозяина', также в винительном падеже, не может быть объяснена таким образом. Зато она коррелирует с долготой в слове narāni 'солнца', правда, стоящем в родительном падеже.

Единственным объяснением долготы в словах yasāǰi 'исправив' (два раза), medēǰi 'узнав' (два раза) может быть употребление в них суффикса побудительного залога (-ā/-ē/-ō/-ö), но, во-первых, форма побудительного залога от этих глаголов образуется при помощи другого суффикса, а во-вторых, в предложениях, в которых употреблены эти слова, нет значения побудительности.

Аналогичные проблемы связаны с написанием гласных в составе служебных морфем ойратского текста. Написание суффикса повелительного наклонения -qtun/-qtün в нашем тексте нарушает классические нормы (например, šüüqten вместо šüüqtün 'исследуйте', suruqtan вместо suruqtun 'учитесь', где вместо узкого употреблен широкий гласный). Суффиксы с широкими гласными имеют в классическом ойратском четыре варианта с гласными a/e/o/ö (как в современном монгольском), в отличие от старописьменного, где их два — a/e, и это правило тоже иногда нарушается: наряду с bolbōsu 'если стать' встречается bolbāsu (то же самое), наряду с zokōqson 'сочиненный' — zöbšöqsen 'одобренный'.

---

[1] Основными источниками здесь служили грамматика А. Бобровникова [2], книга Х. Лувсанбалдана [4] и словари А. М. Позднеева [6] и Дж. Крюгера [5]. Кроме того, привлекались материалы из ойратского перевода «Сутры Золотого блеска».

[2] См., например: *Санжеев Г. Д.* Лингвистическое введение в изучение истории письменности монгольских народов. Улан-Удэ, 1977.

Иногда интересно передается конечный долгий звук ē основы — kürei вместо kürē 'ограда', kürtei вместо kürtē 'доставь', kesei вместо kesē 'обрати на путь добродетели': долгота гласного е в данном случае передается сочетанием ei, по аналогии с другими формами (например, совместным падежом), когда сочетание ei на конце слова в ойратском и старописьменном монгольском соответствует долгому гласному в современных калмыцком и монгольском языках.

Долгий гласный u чаще передается сочетанием букв ou, чем uu, что характерно для более ранних текстов.

Можно отметить также поведение дифтонга при переносе слова со строки на строку; если дифтонг оказывается перед переносом, он пишется так, как должен быть написан в конце слова: üi/le вместо üyile 'дело'. В то же время при переносе конечного элемента дифтонга компонент «у» появляется перед ним: kereqte/yi вместо kereqtei 'нужно'. Слово sayin 'хороший', перенесенное со строки на строку, приобрело вид sai/yin, точно следуя этим правилам.

Состав служебных морфем, представленный в нашем тексте, в основном классический ойратский. Однако есть некоторые особенности и непоследовательности в их употреблении. В тексте, как правило, употребляются имеющиеся в ойратском языке две возвратно-притяжательные формы -bēn (после согласных) и -yēn (после гласных). (В калмыцком и монгольском языках это, соответственно, *-ан/-эн* и *-аа/-ээ/-оо/-өө*.) Однако слово beye (букв.: 'тело') в этой форме в значении «себя» в нашем тексте пишется трояко: beye-bēn (beyebēn), beyēn, beyē, отражая различные степени приближенности к разговорному варианту. В калмыцком «себя» передается формой *бийэн*, в монгольском — *биеэ*. Так же, следуя разговорному языку, образована форма eyē 'свое спокойствие'. В то же время в двух случаях употреблена возвратно-притяжательная форма винительного падежа с суффиксом старописьменного монгольского -yuγan в ойратизованном виде: eke-youγ ān 'свою мать' и ulus-youγān 'свой народ'.

Набор представленных в тексте суффиксов винительного падежа и правил их присоединения к основе несколько отличается от классического, представленного у Х. Лувсанбалдана [4. С. 49—50] (в меньшей степени это касается родительного падежа). Суффикс -yi, употребляемый после гласных, в нашем тексте не встретился ни разу, вместо него последовательно употребляется разговорная форма -yigi, отсутствующая у Х. Лувсанбалдана. Этот суффикс известен классическому ойратскому, но встречается в нем крайне редко: в «Сутре Золотого блеска» он употреблен всего трижды. Форма винительного падежа одного и того же слова может быть образована разными суффиксами, например, kümüyigi, kümüni и kümün-ni 'человека'; sanāni и sanāgi 'мысль', что связано также с непоследовательным восстановлением скрытого «н» при присоединении суффикса винительного падежа, отмеченного у А. Бобровникова [2. С. 92].

Особо следует отметить употребление в тексте суффикса -ni. Этот суффикс не упоминается в работах А. Бобровникова и Х. Лувсанбалдана, но зафиксирован в «Сутре Золотого блеска» в значении показателя родительного падежа. В нашем тексте он встретился более десяти раз, но с разными значениями. Форма родительного падежа с его помощью образуется только от слов, оканчивающихся на n: borōn 'дождь' — borōn-ni usun 'дождевая вода', kümün 'человек' — kümün-ni jirγal 'счастье человека', причем значительно чаще употребляется традиционная форма kümüni jirγal. Иногда он имеет также значение винительного падежа: sayixan-ni (вместо sayixani) tögüskebecü 'если прекрасных [качеств] преисполнится', tarnisni (вместо tarnisi) badaroulun 'дхарани распространяя'. Кроме того, он может передавать значение возвратного притяжания: tüšimed-ni örgö 'своих чиновников возвышай' (ср. в монгольских рукописях: tüsimed-iyen), törökündüni 'своим свойственникам' (ср. в монгольских рукописях: törküm-degen). При этом в других местах возвратное притяжание передается традиционными формами: üge-bēn bekile 'свои слова утверждайте', törkün-dēn 'своим свойственникам'. Наконец еще одна функция суффикса -ni — это показатель подлежащего, существующий в такой же форме (*нь*) в современных калмыцком и монгольском. Она представляет собой разговорный вариант частицы anu (inu), которая употребляется в старописьменном монгольском и ойратском (и в том числе в нашем тексте) также в значении показателя подлежащего, но сфера ее употребления у́же, чем частицы *нь* в современных языках. Ниже мы приводим все случаи, когда частица ni выполняет функцию показателя подлежащего:

öüni ... mou **aradni** öbörčilön sanādān sayin uxaji yabubasu 'если их (притчи) плохие араты усвоят и поймут';

šastirni suruqdaxu kereqtei 'шастра должна быть изучаема';

doroyitobāsu γayixal ügei **medeküni** kereq 'если будешь унижен, надо принять это без удивления';

öün-ēce **zayilxani** kereqtei 'от этого необходимо отстраниться'.

В монгольских рукописях в соответствующих предложениях подлежащие не имеют никакого оформления.

Классическим отличием ойратского письменного языка от старописьменного монгольского является употребление суффикса условного деепричастия -xulā/-külē вместо -basu/-besü (чему соответствует предпочтительное употребление первого суффикса в калмыцком, в отличие от монгольского). В нашем тексте форма с -xulā не употреблена ни разу (тогда как у А. В. Бадмаева встречается только *-хла*), кроме глагола gekülē 'если говорите', который, впрочем, и во всех монгольских рукописях имеет форму geküle. Со всеми остальными глаголами употребляется исключительно суффикс -bāsu, как и в монгольских рукописях, но в ойратизованной форме, с долгим первым гласным и даже иногда с лабиализацией этого гласного (bolbōsu).

Суффикс прошедшего времени -bai/-bei/-boi/-böi в нашем тексте имеет усеченный вид -ba/-be (один раз с долгим гласным darbā 'подавил'), причем, по-видимому, только с двумя вариантами; в единственном месте, где можно было бы ожидать лабиализованный вариант, его нет: öqbe вместо öqbö 'дал'. Впрочем, в заголовке употреблен традиционный глагол orošixu 'содержаться' в форме orošibo.

Настояще-будущее время представлено только классическим суффиксом -mui/-müi. Еще один суффикс этого времени — -yu в ойратских текстах обыч-

но представлен только формой от глагола bolxu 'становиться' — boluyu. У нас наряду с нею встретилась форма γutuyu 'упадет духом'.

Только в ойратском тексте глагол yadaxu 'не мочь', в сочетании «ненавидеть» üzē yadaxu, управляет причастием настоящего времени на -ā (кстати, эту особенность отмечает Дж. Крюгер [5. С. 703]). В монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева этот глагол управляет слитным деепричастием. Однако один раз встретилась форма üzēn yadaxu, являющая странную смесь формы причастия настоящего времени üzē и слитного деепричастия üzen.

В выборе лексики ойратская рукопись ориентируется на монгольские, хотя есть несколько случаев, когда из имеющихся синонимичных слов ойратский текст выбирает свое, отличное от остальных. Например, везде, где в монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева употреблен глагол onoqu 'понимать', в ойратском тексте мы встречаем слово uxaxu с тем же значением, при том, что в калмыцком оно отсутствует, а в современном монгольском есть. В ойратском тексте употребляется глагол ögüülekü 'говорить', которого нет ни у А. В. Бадмаева (где он заменен глаголом *келх* 'говорить'), ни в монгольских рукописях (где также kelekü, кроме F 276, где, как и в ойратском, употребляется ögüülekü). Однако нет ни одного случая, когда бы слово, отличающее ойратскую рукопись от всех монгольских, было принято А. В. Бадмаевым.

Язык ойратской рукописи отличается от калмыцкого. А. В. Бадмаев заменяет некоторые слова, устаревшие и вышедшие из употребления в калмыцком. Ойратская рукопись во всех этих случаях совпадает с монгольскими рукописями. Например, у А. В. Бадмаева отсутствует слово arad 'арат', замененное на *күн* 'человек' или *улс* 'народ', в зависимости от смысла, а также: imaqta 'всегда', замененное на *үргэжд* с тем же значением; он не использует производные глагола yāraxu 'спешить', заменяя его глаголом *адһх* 'торопиться'; из сочетания eb eye 'мир, спокойствие' в калмыцком употребляется только *эв*, тогда как ойратская рукопись предпочитает eye, одно eb не встретилось ни разу; вместо глагола küsekü 'хотеть', 'желать' у А. В. Бадмаева — *көнөх* 'зариться'.

Таким образом, представленный ойратский текст ориентирован на старописьменно-монгольский или классический ойратский. В некоторой степени он подвержен влиянию разговорной речи, но эти разговорные элементы, за редким исключением, в равной степени могут быть признаны и халхаскими, и западно-монгольскими.

Из более чем двадцати монгольских рукописей из собрания СПбФ ИВ РАН ойратская рукопись стоит ближе всего к рукописям шифра F, особенно F 276 (которая, в свою очередь, очень близка к тексту, опубликованному Ц. Дамдинсуреном в «Зуун билиг»), но и от нее она достаточно часто отличается. Про ойратскую рукопись нельзя сказать, что она повторяет какую-то монгольскую: она отличается от них в той же мере, в какой и они отличаются друг от друга.

В квадратные скобки в транслитерации помещается восстановленная буква или слово, а в переводе — слова, нужные для связного изложения, но отсутствующие в ойратском тексте.

В косые скобки в транслитерации заключается графема, которую мы предполагаем лишней.

Знак «/» показывает конец строки в транслитерации. Он ставился только там, где перенос слова с одной строки на другую влиял на его написание или если переносилась служебная морфема, имеющая в тексте как слитное, так и раздельное со словом написание.

Номера поучений соответствуют нумерации, введенной в статье [8] для монгольских рукописей. Единственное отличие — отсутствие № 1 и наличие № 34а.

Транслитерация ойратской рукописи В 158

[1a] oyoun tülküür kemēkü toujiyin sudur orošibo::
2. [1б] blama γurban erdenidü itegemüi:
3. erteni boqdoliyin zokōqson šistar: ücüükeп sanuulxuyin učir:
4. noyon xād ta
oloni xurāya gekülē: öqligö/bēn öq:
oso[l]dol ügei yabuya gekülē[:] tüšimüdni [=tüšimed-yēn] örgö:
ayui kücü/bēn yekedkeye gekülē: cerigi asara:
uujim sula jirγaya geküle[=ē]: eb eyē [=eye-bēn] kicē:
5. ödör yabuqsan yabudal-yēn söni šüüqte[=ü]n:
icüüri [2a] gemtü yabudali idxaji [1] orki:
6. oloni dotoro üge-bēn beke[=i]le:
γaqcār souxudān sedke[=i]l šinjile:
7. olon kümün-luγā nayirin zoko[=ō]ji:
yerü abxu gēkü/yin ilγali šinjilen medē[=e]ji:
8. yeke baγayin sanāgi nigen-yēr
yöüdkel ügei sedkiliyin uq-ēce bariji
šajin amitani tusayigi imaqta [=kimaγada [2]:]
9. xamuq amitani γaqca köböün metü xayirlan surγaji:
ečige metü asaraji eke metü tezēji [3] [:]
10. zasaq cājiyigi nomi/yin yosu-bēr barildoulji [2б]
sayid [=sayin] aradtu öqligö öqči oloni [=üyile-bēn] [4] zakiraji:
11. olon amitani tusa jirlγangdu [=jirγalangdu] zokōji:
törölni [=töröl-yēn] engke amur kürgeqte[=ü]n [:]
ünēr gemtei kümüyigi kesei [=kesē]:
xatun köböün albatuyigi adali surγa:
12. kedüi kedün jiliyin keregi nigen ödöriyin kereq metü bodoji:

[1] В большинстве монгольских рукописей здесь употреблен глагол niγuqu 'скрывать', в F 276 — idqaqu 'препятствовать', так же как в ойратском, у А. В. Бадмаева — *медулх* 'сообщать'.

[2] В большинстве монгольских рукописей употреблен глагол kimaγadaqu 'хранить', кроме F 276, где стоит kinamj ilaqu 'стараться', у А. В. Бадмаева также *кинамжлх*. В современном монгольском языке есть оба слова — *хянамжлах* и *хямгадах*, а в калмыцком второе отсутствует.

[3] Здесь хотелось бы видеть конечную форму (как в монгольских рукописях) — tezē. Впрочем, на смысл это не влияет.

[4] Во всех монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева сказано üile-ben 'свои дела' (только в Q 307 — ötelkü-ben 'свою старость').

törögi[=töröyin] [1] baq ba dayisuni bagi adali bolγoji: [2]
13. beyē [=beye-bēn] [3] amur ülü xara:
busudi/yin üyile-ēce ülü uyidan yabubāsu
dēdü yekešiyin yabudal oyiri gikü [=gekü]:
14. asar[a]xuyin uridu [3a] ayilγaxu:
albatu-luγā atā temecekü:
axan döü-luγā-bēn kerötil öskekü [:]
deyimi [=demei] [4] xoloyin kümütei xanilan ebderekü:
dergedeki kümüyigi dengselgen zobōxu:
töröl törö[q]söni ülü amuruulxu:
törö cāji-ēce ülü ayouxu[:]
mou kümüni ügedü oroxu:
sayin kümüni ülü itegekü:
šürüün üge-bēr dayisu/ni xurāxu [:]
xortu sedke[=i]l-yēr xamugi xalširuulxu:
terigüüteni tebčiqdekü:
15. toyin kümüni erdem [3б] dotoro
nigüülü[=e]skü sedkil neng erkem [5]:
16. xān kümün/ni γučin tabun erdem dotoro
xayirlaxu sedke[=i]l neng erkem:
17. xatun kümün/ni arban tabun erdem dotoro
sayixan ayili [=āli] neng erkem:
18. tüšimü[=e]l kümüni yesün erdem dotoro
eyi [=eye] olomaqca neng erkem:
19. toyī[=i]d xamuq erdem tögüs surbacu
dotoro-bēn nigüülesküi ügei bolbā[=ō]su [6]
tung tusa ügei:
20. xād xamuq erkēgi [=erkeyigi] tögüskebecü
dotoro-bēn xayirl[a]xu [4a] nigüülesküi[7] ügei bögōsü
xamuq-tu arγa ügei könggön bolomui:
21. xatun kümün xa<n>/muq sayixan-ni [=sayixani] tögüskebecü:
ayili [=āli] moutai bolbōsu
xariu ireji törkün-dēn buq bolomui:
22. tüšimü[=e]l kümün yesün erdem surbacu
töbšin sayin sedke[=i]l ügei bolbōsu
xor-tu čino metü jiqšiqdekü/yin tula:
23. tü[=ö]b sedke[=i]l-yēr eyeyigi kicē:
24. yerü kē[=e]n sayin sayixan ünen üge
šudurγu yabudal kicēn biliqleji [=bekileji] [8] suruqta[=u]n:
25. yerü yeke zayātani üzē [4б] yadabāsu öbörö[=ō]n kišiq zayil[a]xu:
kümüni [9] jirγali küsebēsü öbörö[=ō]n kišiq ebderekü:
ünen tusa kürgeqseni moulabāsu üyile ülü bütükü:
üzetele moulu[=a]qsan kümüni arγadabāsu tenggeri ülü tālaxu:
26. üzemeqce yāran bü maqtā:
türgen xanilād bü moudxa:
ücüüken youmandu bü uurla[:]
ürgülji yabuji tengseji mede:
nigente učiraqsan xoi/no yāran bü coči [10]:
itegeqsen xoyino üge-bēn bü nuu:
itegel ügei [5a] kümündü imaqta zürekeni ügei [11] bü ögüüle[:]
mou kümüni ügedü bü oro: [12]
köböün-yēn bōl-yēr bü medüül[:]
xaratai kümün-luγā bü zöblö:
olon kümüni zöbšöqseni [=zöbšōqsöni] bü ebde:
kilincetü üyile/dü bü šunu:
buyantu üyile/dü bü sādke[=i] [:]
ünen-yēr barilduqsan sayin üge ükütele bü marta:
xaγači[=ca]ši üge/yi xani nökör-tü martaši ügei mou üge bü ögüüle:
ügebēn ülü sonosxu kümündü olon surγāl bü zaki:
ünēr zūdkeqsen aradiyin omogi [13] ücüüken [5б] youma[n]du uurluuji bü šintala:
27. üzemeqce yāran martād
učiraldun xanilād
udal ügei kerö[=e]ldün uršiqlād

[1] Слово törö 'власть', 'государство' употреблено в винительном падеже вместо родительного.

[2] Это предложение в монгольских рукописях выглядит несколько по-другому (С 298): törö-yin bambai dayisun-u beye-yi adali bolγaju 'сделав щит государства равным войску врага'.

[3] Во всех монгольских рукописях, кроме одной (С 535), сказано bey-e-yin amur 'свое спокойствие', в С 535 — bey-e-ben amur 'для себя спокойствие'. У А. В. Бадмаева тоже *бийин* 'свой'. Ойрат выбрал вариант «для себя» (как в С 535). На общий смысл предложения выбор между «для себя» и «свой» не влияет.

[4] Слово «зря» в ойратском языке имеет вид demei, в калмыцком — *дими*, в современном монгольском — *дэмий*. Словарь Дж. Крюгера зафиксировал самые разнообразные способы написания этого слова: demei, dēmi, demii, dimei, dimii [5. С. 552, 557], отражающие разные степени приближенности к разговорному произношению. К списку можно добавить deyimi, которое фонетически может соответствовать dēmi. Ниже в нашем тексте встречаются также написания dimei и demei.

[5] Здесь и в трех следующих фразах во всех монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева вместо слова erkem 'наилучший' употреблено erdem 'драгоценность'. Тем не менее ойратский вариант кажется вполне осмысленным.

[6] Во всех монгольских рукописях (но не у А. В. Бадмаева) дальше сказано: toγološi ügei erdem surbaču 'хотя и постигнут бесчисленные добродетели'. Этой фразы в ойратском нет. Возможно, ее опустили в ойратском, чтобы добиться единообразия с тремя фразами ниже.

[7] В перечень достоинств хана «сострадание», по-видимому, попало случайно, поскольку это качество ни в одной из монгольских рукописей и у А. В. Бадмаева в этом месте не встречается. Оно есть выше среди достоинств тойна. В монгольских рукописях здесь упоминается только qayirlaqu 'любовь', в Q 307 уточняется ulus-i qayirlaqu 'любовь к народу'.

[8] Во всех монгольских рукописях употреблен глагол bekilekü 'укреплять', у А. В. Бадмаева — *батлх* с тем же значением. Глагол biliqlekü производит впечатление образованного от существительного biliq 'талант' с помощью суффикса -l. Он может иметь значение «проявлять талант» или близкое к этому.

[9] Во всех монгольских рукописях перед словом kümün 'человек' сказано либо öji 'беспутный человек', либо önöčin 'сирота' (у А. В. Бадмаева — *өнчн*).

[10] Во всех монгольских рукописях (кроме Q 307, где также употреблен глагол cočiqu 'пугаться', но в форме cočiγ tun) и у А. В. Бадмаева сказано buu čučar-a 'не расставайся'.

[11] В классическом ойратском, согласно Х. Лувсанбалдану, суффикс винительного падежа -i, употребленный здесь, присоединяется только к основам, оканчивающимся на согласный (что последовательно выполняется в нашем тексте, кроме данного случая); при основах, оканчивающихся на краткий гласный, употребляется суффикс -yi [4. С. 49—50]. Форма на -yi в нашем тексте вообще не употребляется, к основам, оканчивающимся на гласный, присоединяется суффикс -yigi. Однако употребление суффикса -i после конечных -a/e основы (tusai, ügei) зафиксировано в других текстах на ойратском языке, например в «Сутре Золотого блеска». Кроме того, здесь, по-видимому, падежное оформление избыточно (в большинстве монгольских рукописей и у А. В. Бадмаева его нет, как нет его и ниже: mou üge bü ögüüle 'плохие слова не говори').

[12] После этой строки во всех монгольских рукописях (кроме Н 423) и у А. В. Бадмаева есть еще одна (F 102): em-e kümünü üge-yi buu daγ-a: 'не следуй словам женщины'. Эта же фраза с небольшим добавлением («не следуй словам женщины и детей») повторяется ниже во всех монгольских рукописях и в ойратском тексте.

[13] Слово omoq 'гордость' употреблено только в ойратском. В монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева сказано urm-a 'душевная сила'.

urbabacu [1] ireǰi inēn yabuqčini
üzeteḷe mou arād [=arad] müni tula:
uridu-ēce zayila:
28. dēreg[=k]i omoq sedke[=i]l barayīd [=barīd]
di[=e]mei mou beye-bēn[=bēr] γayixoula[=ā]d
dēdüšiyin yosu-bēn zāqči
ta[n]gxai [2] arad icükü metü
töün-ēce erteken [=ötörken] [3] zayila:
29. kiling yeketüyigi arγa-bēr [önggörüül] [4]:
kilince yeketüyigi nom-yēr tedkekü:
30. töröl törö[q]söni örgöǰi bükü [6a] yeke kücütei bolxu:
töb törön yosoyigi daxaǰi kündü yeke nayirtai [=neretei] bolxu:
töüni öüni iγal ügei asaraǰi olon yökü [=yeke] nökō [=ö]dtei bolxu:
töb yekešiyin zurmai daxa<n>/ǰi: tümeni eke[=i]leků[:]
31. xolo/yin kümün[-dü] örošōl tusa kürge:
nere dourisxu
üreyigi [=oyiroyin] kümündü asaran[=l] öqligö kürtei [=kürtē]:
eyi[=e] bü/güdēdü [=bütügēd] kücü nememüi:
32. xari/yin γazar nere [=arγa] čidali beke[=i]le
xaloun zoura eyi[=e] surγa[=ā]li kicēn ǰiγā:
33. šaǰin-du dura ügei sakil[6б]tan-ēce
sayin süzüqtü kümün dēre gelei:
34. törö ülü medekü xād-ēce
tübšin sayin tüšimü[=e]l dēre gelei:
34a. icüüri ülü medeqči xatun-ēce
icüüri medeqči šibeqčin dēre gelei: [5]
35. xadγalǰi ülü čidaxu köböün-ēce
kilimǰitü bōl dēre gelei:
36. xaram sedke[=i]l tušā:
xatou sedkil ǰida:
xara sanān xor:
37. xanilaqsan nökör-yēn xuurbāsu
xarin beyēn [=beye-bēn] xuuraqsan boluyu:
38. mou aradtu ülemǰi zaka[=ā]ǰi bü kele:
xarin [7a] o[=u]liq [bolomui:] [6]
39. ülü medekü mungxaq kümün-luγā üge bü temece [7]:
xarin icüüri bolxu:
40. omoqtu ücüüken nomči
ürgülǰi yeke medekü mergē[=e]d-luγā xalidabāsu [8]
ötör šintarxuyin temdeq:
41. genete sayiraqsan [=sayiǰiraqsan] arād [=arad]
ketürke/yi yekes-luγā xaldabāsu
gemšiǰi ülü baraxu:
42. araslani bātur mün araslandu zokixu:
ünegeni uran arγa mün ünegendü zokixu:
araslani bātur ünegen-dü xamāi ügei [9]
ünegeni uran arγa araslan[7б]-du xamāi ügei
43. arsalan ünegen metü yabubāsu ötör γutuyu:
ünegen araslan metü yabubāsu üküků
kemēqsen üliger gelei: üzüǰi
kiri kiri/bēn medeǰi
činēbēn bodoǰi yabuqsan sayin:
44. yerü xoyor kümün eyetei bolbā[=ō]su
tömör kürei [=kürē] metü beki:
xorin kümün eye ügei bolbōsu
ebderekü kürei [=kürē] metü kilber:
45. önör kümün eye ügei bolbōsu
önöčin kümüni <ideši> eleq:
olon kümün [8a] eye ügei bolbōsu
ōrcoq kümün-ni ideši boluyu:
46. cubuǰi yabuqsan bar<a>s-ēce
cuqluǰi ya<n>/buqsan [10] šazaγai dēre gelei:
eyimeyin tula eye neng beki bolomui:
47. amuraq xanilaqsan nökör-tü
abun kümüni [11] üge-bēr bü uurla[:]
48. aǰiqlan uxād
angxana xarin beye-bēn šüüqtün: [12]
49. ülemǰi xanilaqsan kümün-ni [=kümüni] üzē<n> yā[=a]daǰi
mou sedke[=i]ltü kümüni [13] arγa-bēr xadxuǰi
ebderüülēd eleqleye gikü [=gekü]:
medeši [8б] ügei[:]

---

[1] В большинстве монгольских рукописей вместо urbaxu 'изменять' (как в ойратском тексте, а также в рукописях F 276 и F 44) сказано bučaqu 'возвращаться', что несколько смягчает, но не изменяет общий смысл фразы. У А. В. Бадмаева сказано *буцх* 'возвращаться'.

[2] В большинстве монгольских рукописей сказано teneg 'глупый', слово tangqai (с тем же значением) предпочитают рукописи шифра F.

[3] В монгольских рукописях вместо erteken 'рано' стоит либо türgen, либо üdtürken (последнее в рукописях шифра F, но не только!). Слово ötörken воспринимается в калмыцком как устаревшее, поэтому у А. В. Бадмаева оно заменено на *түргн* с тем же значением.

[4] Вероятно, здесь пропущен глагол önggörüülkü 'заставить миновать', 'преодолеть', который употреблен в этом предложении во всех монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева. Мы восстанавливаем его, и тогда эта строка переводится «Слишком яростных уловкой **укрощают**», что несколько меняет перевод фразы, делая ее более осмысленной. Без глагола önggörüülkü конечный глагол tedkekü 'поддерживать' относится и к первой части предложения: «Слишком яростных уловкой **поддерживают**». Впрочем, в одной рукописи (F 276), так же как в ойратском, употреблен глагол tedkü 'поддерживать', причем в отличие от ойратского текста он употреблен дважды — в конце каждой части фразы.

[5] Эта фраза, кроме нашего текста, есть только в рукописях шифра F.

[6] Вставляем связку bolomui, следуя монгольским рукописям и А. В. Бадмаеву, у которого сказано *болна*.

[7] В большинстве монгольских рукописей предлагается не советоваться с глупым человеком (buu ǰöbsile). В ойратском сказано «не спорь» (так же у А. В. Бадмаева и в рукописи F 113).

[8] Глагол xalidaxu 'приставать' употреблен в следующем предложении в форме xaldaxu. Оба варианта приведены у Дж. Крюгера [5. С. 247, 250]. Первая форма более ориентирована на калмыцкий, где глагол имеет форму *хальдх*, вторая — на старописьменный монгольский и современный монгольский (qaldaqu и *халдах*, соответственно).

В обоих предложениях во всех монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева этот глагол управляет дательно-местным падежом, а не соединительным, только в рукописи F 276 в одном месте сказано yekes-lüge 'с великими'. Современные языки употребляют дательно-местный падеж. Ниже в нашем тексте также сказано beye-dü xaldaxu gem 'зло, пристающее к телу'.

[9] Выражение xamai ügei из всех монгольских употреблено только в рукописи F 44, во всех остальных и у А. В. Бадмаева стоит tusa ügei. Первое производит впечатление более разговорного, чем классическое tusa ügei с тем же смыслом.

[10] Только в ойратском тексте употреблен глагол движения yabuxu 'идти'. В большинстве монгольских рукописей и у А. В. Бадмаева используются глаголы baγuqu 'находиться' или saγuqu 'сидеть', они оба предпочтительнее по смыслу, чем yabuxu («сороки, сбившиеся в стаю» лучше, чем «сороки, летящие стаей»), хотя в ойратском получился строгий параллелизм: «тигры, идущие поодиночке» и «сороки, летящие стаей».

[11] В большинстве монгольских рукописей (кроме трех шифра F) перед словом «человек» есть определение maγu sedkil-tü 'с плохими намерениями', которое здесь опущено.

[12] Формулировка этой фразы в ойратском тексте несколько отличается от большинства монгольских рукописей, совпадая только с F 276, F 113 и F 102 и А. В. Бадмаевым.

[13] Слова mou sedkiltü kümün 'человек с плохой душой' в этом месте употреблены еще только в рукописи F 276.

50. önggöči zusurči arγatai mou
zölön xudal üge-bēr xuurči
ünenki sanāgi abād öümetele moudxād
kelekü inu olon bui::
51. üzetele xanilan ünen xudal ügeši yerü tebči:
kümün medeǰi beye könggömüi:
bardam ügeši oroki [=orki]
kümün medebēsü öšömüi:
52. xulγai xudal
ene nasuni icüüri
ecüstü tamuyin buq
öüni erte-ēce tasul:
53. ariun yabudal-tu bl[a]mayigi taki: [1]
asaral yeketü noyodi tenggeri [9a] metü kündüle:
ama abuqsan t[a]ngγarigi amin metü saki:
arγa zalixayigi [2] uq-ēce oroki [=orki]:
54. aliba kümün-luγā nayirin zoki: [3]
xān kümün-luγā bü taki<n>: [4]
sayī[=i]d-luγā [5] bu [=bü] ebdere:
blama kümüni ed maldu bü tacā [6]:
tarničini künde[=ü]le: [7]
demei kümüni bü arγada:
ücüüken kümüni bü basa[:]
samou sedke[=i]li bü öüske:
55. burxan tenggeri xoyori taki: [8]
noyod sayidigi [=sayidi] bu[=bü] xarā:
ayouxu icüüriyigi aǰiqlaǰi mede [:] [9б]
56. aliba öbörōn [=nökör-yēn] zang ayiliyigi [=āliyigi] ariun [=arγa-bēr] tengse [9]:
dotoro mou-tu töröl-ēce tung ülü tanixu kümün-luγā xanilabāsu de[=ē]re gelei:
atān moutai axan döü dayisun-luγā adali gelei:
57. öröskü dayisun-du cusu-bēn bü üzüül
öšōtu[=ü] kümün/du[=ü] mou-bēn bü üzüül [10]:
58. xorton xolo oi/ri[=o] ügei bui: [11]
59. ken xortoi bögōsü šidar geǰi bü inaqla
ken tusu[=a]tai bögōsü γadar geǰi bü ilγā:
60. zöbtöi yabuxu [10a] kümüni bü dara:
buruu yabuxu kümüni bu [=bü] asara:
61. mou aradi yekede xayirlabāsu
beye-dü xaldu[=a]xu gem bui:
sayin aradi moulabāsu
xoyino gemšikü bui: [12]
ünen xudal sayin mougi ilγaǰi medekülē yeke kereqte/yi: [13]
62. kedüi yeke örgömǰil[e]bēsü ücüüken sedkil bariǰ i olon-luγā zoki:
genete doroi/tobā[=ō]su γayixal ügei medekü<ni> kereq: [14]
63. kümüni nöür xaral ügei
üyile/yin töül-dü kürtele [10б] züdkeǰi bütē [:]
64. xarin üyiledü ašida kereq [15]
xalouna eb eye-bēn sanaǰi yabuqta[=u]n:
65. dēdüši künde[=ü]le
doroduši asara:
66. burxani šaǰindu ami beye-bēn [16] tebči [17]
busud/tu beye-bēn orki:
67. bultaril ügei yabubāsu
boqdosadiyin [=boqdo sayidiyin] yabudal oyiri[=o] gekü:
68. samoun mou kümün beye-bēn yeke bodōd
sayin kümüni üzē yadād:
sabā ügei mungxaq üge-bēn zöb bolγon
sanān-du ügei yeke dura barīd
arγalan [11a] xourči abči ideküyigi surči
dorodu kümüni daxaǰi [18] yabuqči kümün

---

[1] Во всех монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева говорится, что ламу надо почитать как Будду (burqan metü taki). Отсутствие сравнения в ойратском тексте тем более странно, что в двух следующих строчках сравнения сохранены.

[2] Только в ойратском тексте и монгольской рукописи F 276 стоит слово zalixai 'хитрый' вместо zali 'хитрость' в сочетании arγa zali 'уловки'.

[3] Второй возможный вариант этой фразы, встречающийся приблизительно в половине рукописей: aliba kümün-lüge buu tasala 'не сторонись никакого человека'. Ойратский вариант совпадает с рукописями шифра H, F и Q. У А. В. Бадмаева — как в ойратском.

[4] Смысл этой фразы, по-видимому, искажен. Она есть только в четырех монгольских рукописях (и у А. В. Бадмаева), причем нигде не употреблен глагол takixu 'поклоняться', 'совершать жертвоприношение'. В монгольских употреблен terslekü 'противиться', 'быть непокорным' или tengsekü 'проверять', 'равняться'. А. В. Бадмаев предлагает *харшлх* 'противоречить'. Тогда эта фраза может быть переведена как 'Не равняйся с ханом' или 'Будь покорным хану'.

[5] Только в двух монгольских рукописях здесь упоминается чиновник. В рукописи F 102 (и у А. В. Бадмаева) сказано sayid kümün, букв.: 'чиновник-человек', а в F 44 — sayin tüšimel 'хороший чиновник', во всех остальных это просто sayin kümün 'хороший человек'. Таким образом, в ойратском тексте наблюдается большая политизация, чем в большинстве монгольских: возникает последовательность «хан», «чиновник», «лама». В рукописи F 276 хан и чиновник объединены в одну фразу с пожеланием им не перечить.

[6] Глагол tačiyaqu 'страстно желать' употреблен только в F 276 и F 44, в остальных монгольских quričaqu 'страстно желать', у А. В. Бадмаева *шунх* 'сильно увлекаться чем-либо', поскольку слова tačiyaxu в калмыцком нет.

[7] Эта фраза есть приблизительно в половине рукописей (в основном шифра H, F и Q) и у А. В. Бадмаева.

[8] Эта и следующие две фразы в некоторых рукописях отсутствуют. В остальных наблюдаются мелкие разночтения, причем ойратский текст совпадает с шифрами H и Q. Вариант А. В. Бадмаева ближе к F 102.

[9] В монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева в конце этой фразы сказано: aγali-yi arγabar tengseǰi mede: 'умей поладить', и хотя в рукописи F 44 употреблено слово ariγun 'чистый' вместо arγabar, букв.: 'способом', 'уловкой', нам такой вариант кажется явной ошибкой.

[10] В рукописи F 276 (и у А. В. Бадмаева) употреблен глагол *медγл* 'позволить узнать', однако здесь ойратский текст совпадает с большинством монгольских рукописей, а не с F 276.

[11] После этой фразы в большинстве монгольских рукописей (кроме F 102 и F 276) сказано: irtü mese-yi beyen-eče buu qoloduγul 'Не откладывай от себя острый меч'.

[12] Эта фраза в такой формулировке присутствует только в рукописях F 102 и F 276, в остальных ее либо нет (как и у А. В. Бадмаева), либо в ней сказано: sayin arad-tur ögligö-ben kürtegeǰü üile-ben ǰakirγ-a 'Направляй свои дела, одаривая хороших аратов'.

[13] Эта фраза отсутствует в рукописях B 294, B 354, F 44, а у А. В. Бадмаева она стоит после следующей.

[14] Формулировка этой фразы здесь совпадает с рукописями F 276 и F 113 и с А. В. Бадмаевым. В остальных рукописях сказано genedte doroyitabasu qoyina keregtei bui-j-a 'Если будешь вдруг унижен, в будущем пригодится'.

[15] В монгольских рукописях здесь по-разному передается идея необходимости быть начеку. Чаще всего употребляются глаголы sirekü 'быть начеку' и seremǰilekü 'остерегаться'.

[16] В ойратском тексте здесь вставлено слово beye, букв.: 'тело', в монгольских же рукописях сказано только ami-ben 'свою жизнь'.

[17] Глагол tebčikü 'оставить' употреблен также в рукописях F 44 и F 276, в остальных монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева употреблен глагол talbiqu 'посвящать', что не меняет общего смысла фразы.

[18] Оставляя в тексте глагол daxaxu 'следовать', отметим, что в монгольских рукописях употреблены различные глаголы со значением «притеснять, унижать» (daruqu, darulaqu, doromǰilaqu), так же и у А. В. Бадмаева (*дээрх*), что меняет

adagiyin [1] zerge/du[=ü] oyiri[=o] buyu:
69. ilete nöür-tu[=ü] maqtād:
ajina [=ečine] [2] dalda moudxād:
yekedken öqbē[=ō]sü bayarlād
ese kürtēbēsü γumdād:
inēden nadan[=nādun]-yēr önggöröülēd icü[=i]kü üge/yi<:> idxaji
surγālidu ülü oroxu kümüni gebēsü [=kesegebēsü]
ulam xoyito[=u]/dān tusa bui:
70. öbörōn kereq-yēn orkiji
ünen sanān-yēr züdkeji [11б]
ile ajinayin maqtalbā: moudxuli ülü bödöün [= ile ečineyin maqtal ba moudxali ülü bodon]
olzodu šunul ügei:
nigen zoriq-yēr xuγulal ügei:
71. yerü uyidxu čileküyigi sanal ügei
keb kezē sanāl [=cökōril] [3] ügei:
zoboxu caq-tu zayilal ügei:
jirγaxu caq-tu kerö[=e]ldül ügei:
xayirlaxu caq/tu dašuurul [4] ügei:
xaldaxu [5] caq-tu xolodul [6] ügei:
nasun ürgülji nigen zang-yēr kimaγātai yabuqsani xayirlabāsu
xoyitudān küsel [=köqzēl] [7] bolxu: bölögē:
yerü kümüni [12a] ax[=γ]ui üyile yaršiqtayin tula
yeke [=yakin] barimtalaxu bui:
amitani sedkili medekü ügei
zalixai xuurmaq arγatai bögōd xaradaši ügei[:] [8]
72. tusatai sanāni nasunda kicēji yabu[:]
tusatai sayin kümün usun metü:
tong mou kümün modun metü: [9]
73. busudiyin icüüri gemi idxaji [10]
öbörö[=ō]n beye maqtal ügei üyile/bēn šinjileqte[=ü]n:
74. ša<n>/jin amitani tusayigi caq tutum üyiledči [11] yabubāsu
keb kezē [:] [12] [12б]
75. ükül ügei nasuni sidhi/gi ese oluqsani tula
möngkö busui-gi [=busuyigi] sanaxu kereqtei
ayoultu tamuyin xālγayigi ese xāqsani tula:
kilince[-ēce] zayil[a]xu kereqtei:
76. ašidayin künesün [nomiyin] [13] öqligö
amuγulanggiyin oroni mör inu blama γurban erdeni[:]
77. mergediyin gegeni üzü[=e]l ügei nom nomloqči
oyoun [=noyadiyin] gegen daxal [14] ügei törö yosu <e>keleqči
ene xoyor endüürekü[:]
78. gebēsü [=gem kibēsü] cāji berke:[13a]
kilince ke[=i]bēsü tamu berke:
79. jirγal zobolong bügüde ači möriyin [=üreyin] [15] xubi
ašidayin amur jirγalang olxu gebēsü [16]
onco buyan kereqte/yi tula kicēn üyilē[=e]d[:]
80. erdenitu[=ü] [17] blamayin tangγarigi bü ebde[:]
noyodiyin [18] zarliq-ēce bü daba:

смысл: осуждается человек, который притесняет низших, а не следует за ними.

[1] Скорее всего здесь все-таки должно быть слово aduusun 'скот, скотина', которое употреблено во всех монгольских рукописях кроме F 44, где также сказано adaγ 'конец'. Из-за последнего обстоятельства мы не исправляем adaq на aduusun.

[2] Слово ečine 'тайно' встречается еще только в рукописях F 44 и F 276 и также в несколько искаженном написании.

[3] Мы взяли на себя смелость сделать это исправление, основываясь на монгольских рукописях, чтобы избежать достаточно бессмысленной фразы «никогда не думая». Возможно, слово cokōril 'отчаяние' должно стоять до слова sanal 'мысль' с сохранением последнего (как в F 276), что не меняет общего смысла «никогда не отчаивается».

[4] Только ойратский текст употребляет глагол dašuuraxu 'пристраститься', остальные тексты оперируют словами, производными от глагола dasxu 'привыкать'.

[5] В рукописях F 102, F 113, F 276 также употреблен глагол qaldaqu 'льнуть'. Однако в остальных рукописях и у А. В. Бадмаева — qataγulaqu 'притеснять'.

[6] Только в F 113 и F 276 передана та же идея «отдаления» — qoldal ügei 'не отдаляясь', что и в ойратском тексте. В остальных рукописях и у А. В. Бадмаева сказано γomodul ügei 'без печали'.

[7] Во всех монгольских рукописях употреблено слово kögjiyel 'развитие' вместо küsel 'желание'. У А. В. Бадмаева просто сказано *туста* 'полезный'.

[8] Этот абзац во всех монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева формулируется иначе, чем в ойратском тексте, однако, как нам кажется, вариант нашей рукописи имеет право на существование. Для сравнения приводим вариант из монгольских рукописей (С 298):

yerü kümün-ü aγui yeke üile yaršiγtai tula
amitan-u sedkil medeši ügei
jaliqai qaγurmaγ arγ-a-tai-ni dang olan büged:
teyimü-yin yaγakin barimtalaqu bui j-a:

Так как великие дела человека [приносят] одно беспокойство,
Ум живого существа непознаваем,
[У него есть] очень много коварных и ложных уловок,
Как можно на него полагаться?

[9] Только в одной рукописи (F 102) объясняется это сравнение. В ней сказано: usun metü eyeldeg 'подобно воде податливый' и modu metü kōšigün 'подобно дереву жесткий'.

[10] Кроме ойратского текста глагол idqaqu 'удерживать' употреблен также в рукописях F 102, F 113, F 276, почти во всех остальных рукописях и у А. В. Бадмаева — niγuqu 'скрывать'. В рукописях D 232 и G 160 сказано martaqu 'забывать'. Замена глагола в данном случае меняет смысл практически на противоположный.

[11] Глагол uiledkü 'делать' употреблен также в рукописях F 102, F 113, F 276 и у А. В. Бадмаева. В остальных — kičiyekü 'стараться'.

[12] В этом месте ойратской рукописи явный пропуск. Монгольские рукописи дают достаточно широкий выбор возможного продолжения фразы. Вот основные варианты:

С 289: keb kejiyedü: ene ba ečüs qoyitü-yin jam ene buyu 'Таким всегда будет путь в этой и будущей жизни'.

D 232: keb kejiyedü ene ba qoyitü-yin jam-dur činu jirγalang-un qutuγ bolumui 'Всегда нынешняя и будущая жизнь будут путем святости и счастья'.

F 113: keb kejiyedü yaγun jam bolqu bui 'Всегда такая и будет жизнь'.

F 102: keb kejiyedü yeke kereg 'всегда необходимо'.

[13] Несмотря на то что в рукописях F 102, F 113, F 276 и у А. В. Бадмаева, как и в нашем тексте, это слово опущено, оно есть в остальных рукописях и кажется здесь уместным.

[14] В большинстве монгольских рукописей сказано, как и в предыдущей фразе, üjel ügei 'не глядя'. Ойратский вариант совпадает только с рукописью F 276, его принимает также и А. В. Бадмаев.

[15] Во всех монгольских рукописях вместо ači mör-e 'путь заслуг' сказано ači ür-e 'причина и следствие', что нам кажется более вероятным, поскольку это устоявшееся выражение для передачи одной из буддийских истин.

[16] Интересно отметить употребление формы gebēsü вместо ожидаемой gekülē (как в остальных местах нашего текста). Эта же форма (gebēsü) стоит в рукописях F 102, F 113, F 276, в остальных рукописях и у А. В. Бадмаева — -küle.

[17] «Драгоценный» лама еще только в рукописях F 113 и F 276 и у А. В. Бадмаева, в остальных местах он «мудрый» — erdemtü.

[18] Ойратский текст — единственный, где предостерегают от нарушения приказов нойонов, в монгольских рукописях это ejed 'хозяева, владыки' или ejed qad 'владыки-ханы' (так и у А. В. Бадмаева). Только в F 276 упоминаются noyad, но в сочетании с ejed (ejed noyad).

ečige ekeyin surγāli bü marta:
eme köböün küükediyin [1] üge bü daxa[:]
81. šudurγu ügeyin surγāl [e]gün-yēr [2]
eldeb ǰirγalanggi öüskekü boltuγai:
82. öün-ēce [13б] ülemǰi sudur-tu nomloqson inu
sonosxuyin dēdü oloni örgöqdökü̈i
ǰirγalanggiyin dēdü sedkil amur
nökö̈riyin dēdü ülü arγadaqči
ölzöyin [3] dēdü bodhi möriyin zerge: [4]
83. xortoi bögŏsü köböüni tebči
tusa<n>/tai bögŏsü dayisuni asara [5][:]
ülemǰi olon [nüdün] [6] bui bögŏsü
<dasuni asara:
84. ülemǰi olon bui bögŏsü>
ücüüken zul[a]yin gerel söni/dü kereqtei
kemēqsen üliger inu:
olon [14a] kümün cuqluqsadiyin dotoro
γaqca sayin kümün udirdun [=uduridun] kelekü[:]
85. atala [=altan] [7] <:> delekeyigi ürgülǰi üürgesüteyigeǰi [8] bütēǰi ülü bolxu
öbörö[=ŏ]n xoyor köl-yēn batulaqsan dēre
kemēqči üliger inu:
olon mungxaq aradi surγaqsan-ēce
γaqca beyebēn surγaqsan sayin:
86. terigüüni oqtolon čidaxu: [9]
xa[=ā]n köböün ulus-youγān [=ulus-yēn] [10] tezēn čidaxu

keme[=ē]qči üliger inu:
gemtei ese gebēsü [=kesegebēsü]
tümen kümüni [14б] yerün küyigi [=ǰirγaxuyigi] čidaxu[:]<yin üliger inu:> [11]
87. sayir[a]xu [12] caqtu sereků
zoboxu caqtu xatouǰixu kereq[:]
88. dayisun ügei geǰi irē/tü mese beye-ēce bü xoldoul[:]
darui xortoi kemēn nökö̈ri bü sönŏ
uxaǰi medeqsen kereqtei:
89. altani tülebēsü önggö γarxu:
nöürsü tülēbēsü [13] ulam xarlaxu:
mergedi xorosxobā[=ŏ]]su erdem γarxu[:]
mungxagi xorosxobā[=ŏ]su bāsun γarxu:
90. mou kümün-dü γaqcači<gi> erdem ügei [15a] bolbā[=ŏ]su γaqcakü tere dēre šüdü ügei[=tei]-ēce [14] üker-luγā adali:
91. surγāli sonosxu [ügei] [15] γaqca coxoi/gi [=cadxuyigi] küseqči: üsün ügei-ēce γaxai-du [16] adali:
92. abxu<:> ideküyidü šunulcād önggöči zusar bolbā[=ŏ]su söül ügei [17] noxoi-luγā adali:
93. mou kümün[-dü] kürgeqsen tusa
xoǰitai [=xuǰirtai] [...] arad nuuǰi talbiqsan
künēsü ed xorbuulin-du [=γurbuulan-du] kereqlekü tusa: [18]

---

[1] Во всех монгольских рукописях (кроме F 113) и у А. В. Бадмаева среди тех, чьим словам не стоит следовать, добавлен еще boγul 'раб'.

[2] В большинстве монгольских рукописей (и у А. В. Бадмаева) сказано egün-eče 'из этих [поучений]', только в F 113 так же, как в ойратском, — egün-iyer 'благодаря этим [поучениям]'.

[3] Во всех монгольских рукописях (и у А. В. Бадмаева) сказано üile-yin degedü 'высшее из деяний'. Оба варианта, как нам кажется, имеют право на существование.

[4] Формулировка этого абзаца в разных монгольских рукописях разная. Ойратский текст совпадает с F 102, F 113, H 423, H 424, Q 310, Q 2537 и А. В. Бадмаевым.

[5] Большинство монгольских рукописей и А. В. Бадмаев предлагают врага любить или жалеть (qayiralaqu); F 102, F 113, F 276 и ойратский текст — заботиться (asaraqu).

[6] Вставляем слово nüdün 'глаза', так как оно есть во всех монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева и с ним связан смысл предложения.

[7] По всей вероятности, это слово — искаженно написанное altan 'золотой', относящееся к следующей фразе: altan delekei 'золотой мир'. Во всяком случае именно так сказано во всех монгольских рукописях (и у А. В. Бадмаева).

[8] Два слова — üürgesütei 'с шипами' и geǰi 'говорят' — написаны слитно (интересно, что при этом дифтонг ei написан по правилу написания дифтонга в середине слова — eyi). Слово «шип» в таком написании, как в нашем тексте, зафиксировано в других источниках [5. С. 186]. Однако словарь А. М. Позднеева дает вариант ürgesün [6. С. 62].

[9] Несмотря на то что эта фраза достаточно осмысленна («ханский сын, могущий рубить головы»), здесь очевидно искажение смысла: в большинстве монгольских рукописей слово noyan kümün 'нойон' (а не «ханский сын», как в ойратском) не имеет определения, а в тех трех, где оно есть, это либо terigülegči noyan 'предводительствующий нойон' (F 102), либо terigün udaridqu qan 'хан, идущий впереди' (F 276), либо, наконец, ter[i]gün oγtalaγči noyan 'нойон, рубящий головы' (F 113). Последний вариант явно коррелирует с ойратским. У А. В. Бадмаева — *толна угтгч* 'возглавляющий'. Однако ойратский вариант может быть и умышленным изменением текста, поскольку во вторую часть абзаца также внесены изменения — опущены слова «если правильно поступающих поощрять», которые в монгольских рукописях стоят после слов «если плохо [поступающих] обуздывать», и таким образом акцент смещен на карающие меры.

[10] Во всех монгольских рукописях (кроме F 276 и А. В. Бадмаева) употреблено не ulus 'народ', а albatu 'подданные'.

[11] Исправления, внесенные в это предложение, основываются на монгольских рукописях и тексте А. В. Бадмаева.

[12] Только в ойратской рукописи сказано sayiraxu 'улучшаться', во всех монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева — ǰirγaqu 'радоваться '.

[13] Только в ойратском тексте здесь употреблен глагол tülekü 'речь', 'калить', в монгольских рукописях это либо nuququ 'растирать', либо ugiyaqu 'мыть', у А. В. Бадмаева — тоже *yhax* 'мыть'.

[14] Это и два следующих высказывания построены по одной схеме: в первой строчке описывается человек, обладающий тем или иным отрицательным качеством, а во второй он сравнивается с животным, но с одним исключением: во всем похож, но нет хвоста или щетины или, как здесь, нет зубов. Однако, в отличие от быка, у человека как раз есть зубы на верхней челюсти (у быка их нет), поэтому в части монгольских рукописей в этом месте сказано degere-ben sidü-teiece bisi üker-tür adali 'человек... схож с быком, за исключением того, что у него на верхней челюсти есть зубы'. Именно этот вариант является правильным.

[15] Вставляем отрицание, поскольку оно есть во всех монгольских рукописях, и здесь явно идет речь о человеке, не слушающем наставления.

[16] В монгольских рукописях послелог adali управляет дательно-местным падежом (так же как в современном монгольском), в рукописях F 102, F 113 и F 276 — соединительным (так же как в калмыцком). В нашем тексте встречаются оба падежа.

[17] В ойратском тексте сказано «схож с бесхвостой собакой», в то время как во всех монгольских рукописях сохраняется параллелизм двух предыдущих фраз и сказано segül ügei-eče bisi noqai-dur adali 'схож с собакой, только что у него нет хвоста'.

[18] В этом абзаце слишком многие слова искажены или пропущены, поэтому приводим весь текст полностью по монгольской рукописи (F 102):

maγu kümün-dü kürgegsen tusa
qujirtai γaǰar tariyaγsan tariyan:
doγun-u niγuǰu talbiγsan künesü
tere γurbaγulun alin-dur tusa ügei:

Помощь, оказанная плохому человеку,
Посевы, посаженные на солончаке, и
Спрятанные барсуком припасы
Кроме того что нужны этим трем, остальным бесполезны.

94. biši youm[a]yigi yasā[=a]ǰi bolxu:
mou kümüni yasā[=a]ǰi ülü bolxu kemēkü:
95. olon bügüde ariki [15б] uuqsan ǰirγal genem
nayirlan yabuxu ebečitei kümün-ni ǰirγaldu tōcoxu buyu:
96. kümüni [1] kereq-tü zarabāsu ebečin kürtekü:
arγa ügei [2] zarabāsu xoyino-ēce basa yabuxu[:]
kerbe eyin[=ayan] örgöbēsü[=ergebēsü] ömönö-ēce uršiqlan [=uraqšilan] [3] ireǰi šal bal xudal ögüülekü[:]
97. ečige eke-youγān [=eke-bēn] xuurči bürülgēd:
öün töün-ēce γuuǰi [4] ese öqbe[=ö] kemēn xudal ögüülen keröül öüskeǰi xarin γutaǰi[:]
98. eme-bēn daxaǰi törökündüni [=törökün-dēn] zaroulxu [5] [16a]
öri širi keǰi [=kiǰi] töröl-yēn zobōxu
xuluγai xudal keǰi [=kiǰi] amibēn ür[ē]kü
ei/mi zobolong bügüdēgi [=bügüdeyigi] öbörōn üyiledkü
axan döü alaba gekü:
99. yerü kümüni töröl oluqsan[i] tula
öün-ēce zayil/xani [=zayilaxu] kereqtei:
100. basa manaγār üküku bolbā[=o]cu erdem surxu kereq:
ese sur<a>bāsu xoyitu töröldü sayin aba[=i]yās bolxuyin tulada kicēn suruqdaxu [kereq] [6]:
101. aduusuni surγaǰi erdem surxu bayitala
erdenitu[=ü] töröl [16б] oluqsan bayitala [7]
kümüni suruqsani bolγamāǰi [=bolγomǰi] üge/yi-ēce biši
erdem surxu kilber: [8]
102. üküküyin uridu amidu caqtān buyan ü/iledkü
ötölküyin uridu zalou caqtān erdem suruqta[=u]n:
ebečin kürteküyin uridu erüüldü nom kicē:
ügēreküyin uridu bayan caqtān sai/yin [=sayin] nere ab[:]
bütēküyin dörbön nöködiyin [9] [:]
103. xōsun činar oluqsan bl[a]mayigi taki:
104. xoyor xāni [=jayāni] [10] ilγaǰi medekü nigen tüšimü[=e]l-yēr neyilöülebēsü [17a]
xotolo tögüsüqsen dagina[=i] učiraxu
xoyitu nutugi delgerüülen zas[a]xu köböün törökü:
105. üküku kümün sayin blama-ēce ayouxu:
doroyitu[=o]xu noyon sayin tüšimü[=e]l-ēce zayil[a]xu:
ügerēkü [=ügērekü] kümün xotoči noxoi-ēce zayil[a]xu:
106. maši zöb-yēr yabubāsu
sayin<:> nere aldar inu mün ene beyēn [=beye-bēn] čikin-dü sonostoxu
arγa bile[=i]q xoyor-yēr malxai [11] dēre-bēn toqto[=ō]xu
asuri xob tarxabāsu nigen tamiriyēn [=tamir-yēn] [12] medeqde[17б]kü[:]
107. borōn-ni usun türgen urusbacu ötör zamiraxu:
möröni usun dölöün bolbocu ürgülǰi [13] dalai bolxu:
108. čing sai/yin [=sayin] erdem-tü köböün bolbā[=ō]su
čino xoni nigen ongγocodu usulxu:
čingges boqdoyin surγuqsan šasta[=i]r öün-yēr
šaǰin törö engke batu toqtoxu boltuγai::

---

[1] Только в ойратском тексте у слова kümüni 'человека' нет определения maγu 'плохой' или даже neng maγu 'очень плохой', как в монгольских рукописях.

[2] Во многих монгольских рукописях (кроме F 102, F 113, F 276 и А. В. Бадмаева) вместо arγa ügei 'безвыходно', 'непременно' сказано erke bisi 'обязательно', 'во что бы то ни стало', что не меняет общего смысла.

[3] Во всех монгольских рукописях, кроме F 113, в этом предложении сказано kerbe aba ayan kibesü 'если охотиться' (с незначительными разночтениями), в рукописи F 102, F 276 (и у А. В. Бадмаева) речь идет не об охоте, а о военном походе (ayan); только в F 113 сказано просто kerbe ergibesü 'если вернется', без упоминания откуда. Таким образом, большинство монгольских рукописей разделили этот абзац на два независимых высказывания: во второй части появляется образ человека, возвращающегося с охоты (из похода) и рассказывающего небылицы, только в рукописи F 113 и во второй части речь идет все о том же, что и в начале, «другом», которого послали по делу и который, вернувшись, еще и врет. Мы внесли исправления и переводили, следуя монгольскому тексту, хотя бесспорным является только изменение örgöbēsü 'если возвысить' на ergebēsü 'если вернется'. Остальные слова, употребленные в ойратском, имеют значения (eyin 'так', uršiqlan 'навредив'), которые укладываются в контекст, если принять вариант рукописи F 113: «однако если он [сам] вернется, успев навредить, еще и наврет».

[4] Во всех монгольских рукописях сказано egün tegün-ēče qudal keleǰü, букв.: 'отовсюду обманывает', что, возможно, имеет смысл «отовсюду обманом деньги добывает». Во всяком случае ойратский вариант (у А. В. Бадмаева так же) более конкретный.

[5] Большинство монгольских рукописей предлагают здесь глагол ǰarγulaqu 'спорить, судиться', только F 102 и F 276 — ǰaruγulqu 'отдавать в услужение', как и в ойратском тексте. А. В. Бадмаев также дает *зарулх*.

[6] В большинстве монгольских рукописей в конце этой фразы сказано kičiy-e sanaqu keregtei bui 'нужно думать «буду стараться»' или просто kičiyegtün 'старайтесь'. Глагол suruqu 'учиться' употреблен только в F 276 и F 113 и в обеих рукописях с сохранением модальности — suruγtun 'учитесь' (F 276) и suruγdaqu kereq 'нужно быть обучаемым' (F 113). А. В. Бадмаев дает *сурх кэргтэ* 'нужно учиться'.

[7] Во всех монгольских рукописях (кроме F 276 и А. В. Бадмаева) вместо служебного глагола bayitala 'в то время как' употреблен послелог tula 'чтобы', что нам кажется более правильным. Однако в рукописи F 276 употреблена связка boloγad (близкий к этому вариант дает А. В. Бадмаев, у которого сказано *олад* 'обретя'), поэтому мы не исправляем форму bayitala на tula, но переводим придаточным предложением цели.

[8] Этот абзац довольно существенно отличается от варианта, приведенного в монгольских рукописях. Для простоты приведем полностью монгольский вариант (F 276):

aduγusu mal-i suruγaǰu bolqu bayitala:
erdeni-tü kümün-ü töröl-i oluγsan tula:
kümün-i suruγsan erdem-i surqu anu bolγomǰi ügei-eče bisi:
bolγomǰi-tai bolbasu: surqu anu kilbar bui ǰ-a:

Хотя можно обучить и скотину,
Но, чтобы обрести драгоценное перерождение человека,
Нет другого пути, кроме как учиться наукам, которым учится человек.
Если сможешь так поступать, обучение будет легким.

Вариант А. В. Бадмаева ближе к монгольскому.

[9] Здесь конец фразы явно опущен, возможны следующие варианты:
dörbön nöküd anu tere bolai 'вот четыре спутника' (большинство монгольских рукописей);
dörbön nöküd ene bui (F 276),
дөрвн нөкр тер болдг у А. В. Бадмаева с тем же значением.

[10] Здесь явная ошибка, что подтверждается всеми монгольскими рукописями и текстом А. В. Бадмаева.

[11] Из всех монгольских рукописей только в F 113, как и в ойратском, сказано malaq-a degere-ben 'на своей шапке', во всех остальных (и у А. В. Бадмаева) — alaγan degere-ben 'на своей ладони'. Тогда эта фраза может быть переведена как 'Темное и светлое [начала] на своей ладони удержишь'.

[12] Здесь, по-видимому, смешение ойратской и старописьменно-монгольской форм: в ойратском должно было бы быть tamir-yēn, в монгольском — tamir-iyan. Возможно также, что здесь появился соединительный гласный i, как при присоединении суффикса родительного падежа -yin к основе, оканчивающейся на согласный (например, araф — aradiyin).

[13] Во всех монгольских рукописях сказано yeke dalai 'большое море', у А. В. Бадмаева — *үргөлж ик дала* 'бескрайнее большое море'.

109. aya γayixamšiq nigen üliger
öüni tangxai [1] mou aradni öbörčilön sanādān sayin uxaǰi yabubāsu
ödügē ene [18a] caq-luγā neyilekü šastir müni tula
oyoun tülküür neretü šastirni suruqdaxu kereqtei buyu:
110. üliger inu
merged erdeni[y]in ketürkei [=kelterkeyigi] [2] šinǰilekü
bodun [=bütüü] nüürsüni xamiγā šinǰimü/yi[:]
111. ǰigüür<e>teni xān xa[=ā]n karo[=u]di nere xaraxuyigi daxaxu:
ǰiči mou xara elei [=elē] boro boqšorγoyigi daxaxu: [3]
112. cas[u]tu oulayin caγān araslan xara ouladu ülü odxuyin zang:
sar[i]sun baqbaγai söni <ülü> [4] niskü zang:
113. γal-tu xoroxoi γurban [18б] yertünči düürtele güübecü
γaqca narā[=a]ni gereldü daraqdaxu[:]
114. erdem kicēn surbāsu
aldar xamiγā aldaršixu[:]
115. keni [=gem] [5] erdem ilγaǰi ese taniqsan üliger-tü
mergē[=e]d-ēce seremǰi [=sarmečin] [6] kündüleqsen [=kötölöqsön] küme[=ü]yigi künde[=ü]lebe kemēqsen adali[:]
eyimi izouriyin sur<γ>uqsan erdem-luγā selbin ab:
116. surxu ügei bögösü arγa xourmagi surči abuqči ideqči [üliger inu:]
117. kümüni tarāni keröül-ēce ayouǰi nigen elǰigen xoučin baršiyin [19a] arasu nemergeǰi talbiqsan xoyitu bar<a>ši/yin arasuni salkin-du keyiseqseni bügüdēr elǰ igeni tanixu ezē[=e]ni alaba gekü[:]
118. mouran ering [=erike] ǰigüüreǰi bi maxan-ēce bayiqsan [7] geǰi [xuluγuna] ideqsēr medeqdebe gekü[:]
119. ünegen/dü keleqdebe geleï[:] [8]
120. ünen erdem altan-du adali:
altani tülēbēsü sayixan önggö γarxu:
zanda urγuulbāsu xarin γar ö[=ö]dö šitaxu: [9]
121. erdemtei bolbā[=ō]su gür[ü] yeke kündülekü-<yigi> [19б]
erdem ese [surbāsu] doromǰilan basa you [=basuqdaxu] üliger inu
122. ölösöqsen[=ölösöqsön] bar<a>s görösüni [10] dounyēr inu moduni oroi dēre bayiqsan [11] sarmaqči öbö[=ö]r-yēn [12] kösörösü [=kösörö-dü] [13] uγaǰi [=unaǰi] ideqdebe gekü[:]
123. bayiričin [14] uluši/yin xa[=ā]n köböün γaqcār xamuq dayisuni darbā gekü[:]
124. šorγolǰin<i> bö[=ü]kü γazar cōlxu čidaltai:
sayin kümün xamugi xurāxu:
125. üker xara caai [=xarācai] kösörön usuni ülü uuxu
araslan bölǰisön [20a]-yēn ülü idekü
sayin kümün ügebēn ülü urbaxu[:]
126. xarin öködyēn [=nököd-yēn] tedkekü
ene ba xoi/tuyin buyan xurāxu boluyu:
tömüriyin xān suruqcun [=soronzā] [15] kürči [=gürü]
127. tömüriyin ürüdüsüni abxuyidu [adali] [16]
sayin kümün sayin ügeši abči
mergediyin sang bolxu[:]
128. sakiyān γaqca köböün šigemüni
xamuq erdemi tögüs suruqsani tula:
tōloqsa[=o]n burxan boluyu:
xamuq šaǰini badaroulun delgerüülün
xamuq sudur tarnisni [20б] badarouluqsan
baraši ügei ene nomiyin tübtü [=töbtü] [17] učiraqsan[:]
129. erdenitü kümün-ni beye oluqsan inu:
maši cuxaq čixula buyu ene beyeyin coqco [18] ene bui:

---

[1] Для слова «глупый» в ойратском тексте (а также в рукописях F 113 и F 276) взято слово tangxai, в остальных монгольских — teneg, у А. В. Бадмаева — *мунхг*. В современном калмыцком слово *тенг* 'глупый' также употребляется.

[2] Во всех монгольских рукописях вместо слова ketürkei 'особенный, выдающийся' употреблено слово kelterkei 'осколок', которое делает предложение более осмысленным.

[3] В ойратском тексте формулировка этого хорошо известного высказывания отличается от монгольского. Между монгольскими рукописями существенных расхождений нет. Самое крупное из них — это употребление глагола taγalaqu 'желать' в рукописях шифра F и küsekü 'хотеть' в остальных. Ниже приводим монгольский вариант (F 113):

ǰigürten-ü qan karudi nara γarqui-yi taγalaqu:
ǰiči maγu qar-a eliy-e böröi bolqu-yi taγalaqu:

Хан пернатых Гаруда желает восхода солнца,
Отвратительный коршун желает наступления сумерек.

[4] Мы убираем отрицание, поскольку если его оставить, то сохранится параллелизм, но утратится смысл: летучая мышь летает ночью.

[5] В монгольских рукописях именно сказано gem 'вред', более того, сказано gem erdem qoyar 'вред и мудрость' (keni 'чей' выглядит как искажение смысла).

[6] Такой вариант написания слова «обезьяна» приводится у Дж. Крюгера [5. С. 398], и слово, употребленное в ойратском тексте, близко к нему. Однако ниже встречается другой вариант — sarmaqčin, который ближе к монгольскому.

[7] Глагол bayiqu 'находиться' в этом предложении предлагают только рукописи шифра F, в остальных употреблен глагол γarqu 'выходить'.

[8] В монгольских рукописях и у А. В. Бадмаева у этой фразы есть начало. Вот как эта фраза выглядит полностью (F 276):

ünegen-ü gem-i keleged qarin ünegen-dür kelegdebe gekü: 'говорят: «Сказав о вине лисы, лисой была осмеяна»'.

[9] Это предложение соответствует двум в монгольских рукописях (С 298):

čandan-i tülebesü sayiqan ünür γarqu bolbaču
uruγu qandaγulabasu qarin γar ögüdü sitamui:

Хотя если жечь сандал, то прекрасный запах распространится,
Если вниз наклонишься, только руки обожжешь.

[10] Только в ойратском тексте вместо глагола kürkirekü 'рычать', которым описывается голос тигра, употреблено слово görösüni 'дикий зверь'.

[11] Глагол bayixu 'находиться' употреблен только в ойратском тексте, во всех монгольских рукописях сказано kebtegsen 'лежащая'.

[12] Слово «сам» выше встречалось в форме öbörön 'сам', которая является разговорным вариантом от классической öbör-yēn. Употребленная здесь форма öbör-yēn похожа на смешение разговорной и письменной форм.

[13] Слово kösörsü 'навоз' здесь явно не подходит (хотя следующее слово uγāǰi 'мыть', которое тоже не подходит, может сочетаться с ним по смыслу), поскольку хорошо известно, что речь идет об обезьяне, упавшей на землю из-за рыка тигра.

[14] Название государства — Панчала — в разных рукописях записывается с различной степенью искажения. Четко оно приводится в тексте, опубликованном Ц. Дамдинсуреном [3. С. 57].

[15] По-монгольски «магнит» sorungǰa. По-видимому, ойратский автор не узнал монгольское слово и написал нечто, по облику напоминающее производное от глагола suruxu 'учиться'. Следующее слово тоже искажено: им должно быть gürü 'камень'.

[16] Восстанавливаем слово adali 'подобно [тому как]', поскольку оно есть во всех монгольских рукописях и по смыслу без него не обойтись.

[17] Монгольские рукописи дают разные слова: töb 'центр', tib, teb 'континент', debter 'книга, тетрадь'. Нам кажется, что речь идет о центре, сути учения.

[18] Слово coγča 'тело' кроме ойратского текста употреблено только у А. В. Бадмаева и в F 102, во всех остальных

130. ene caq-tu šididiyin[1] ulam dēqši dabaǰi γarxu/du adali[:]
ene ücüüken šastir ulam aγui yeke nomi tögüs surči aldaršiqsan nomiyin [21a] činari olxu boltuγai::

131. ölzöi xutuq orošixu boltuγai:
132. čingges boqdoyin nomloqson oyoun tülküür tögüsbei::
ma gha la[2]

Перевод ойратской рукописи В 158

Сутра под названием «Ключ разума»

2. Верую в ламу и три драгоценности.
3. Напомню вкратце шастру, сочиненную прежними владыками.
4. Нойоны и ханы, вы,
Если [вы] стремитесь объединить [вокруг себя] многих, щедро одаривайте [их].
Если [вы] стремитесь не допускать ошибок, относитесь с почтением к своим чиновникам.
Если [вы] стремитесь увеличить свою мощь, заботьтесь о воинах.
Если [вы] стремитесь жить вольно и радостно, цените мир и согласие.
5. Обдумывайте ночью свои дневные поступки.
Откажитесь от постыдных и греховных поступков.
6. В присутствии многих твердо говорите свои слова.
Размышляйте, пребывая в одиночестве.
7. Советуясь со многими людьми,
Умейте понять, что можно принять, а что нет,
8. Соединив мысли великих и простых [людей]
И найдя в их основе непреходящее значение,
Обратите [это] на благо религии и живых существ.
9. Все живые существа воспитывайте с любовью как единственного сына:
Заботьтесь как отец, кормите как мать.
10. Правьте в соответствии с Учением
И, одаривая достойных людей, поручайте им свои дела.
11. Радейте о благе для многих живых существ,
Доводите их рождение до вечного блаженства.
Действительно греховных людей обуздайте.
Ханшу, детей и подданных одинаково поучайте.
12. Дела нескольких лет обдумывайте так же, как дела одного дня,
И войско государства сделайте соответствующим войску врага,
13. Не обращая внимания на собственное спокойствие.
Говорят, что если не сторониться дел других [людей],
Приблизишься к положению высших.
14. Напугать, прежде чем [проявить] сострадание,
Завидовать своим подданным,
Возбуждать ссору со своими братьями,
Напрасно разрушать дружбу с людьми издалека,
Причинять страдания тем, кто близко,
Не создавать покоя для [тех, кто] дал рождение,
Не бояться законов,
Поддаваться словам плохого человека,
Не верить хорошему человеку,
Дерзкими словами наживать врагов,
Злобными намерениями всех пугать —
Все подобное отбрасывают.
15. Среди [всех] добродетелей тойна
Наивысшей является сострадание.
16. Среди тридцати пяти добродетелей хана
Наивысшей является милосердие.
17. Среди пятнадцати добродетелей ханши
Наивысшей является добрый нрав.
18. Среди девяти добродетелей чиновника
Наивысшей является достижение порядка.
19. Даже если тойны и постигнут полностью все добродетели,
Но если [в их душе] не будет сострадания,
То [от них] пользы никакой не будет.
20. Даже если ханы и обретут полную власть,
Но если [у них в душе] не будет милосердия и сострадания,
То, несомненно, [их] никто не будет уважать.
21. Даже если ханша и будет самой прекрасной,
Но если у нее будет плохой характер,
[Ее] назад отправят, и [она] станет обузой для своей родни.
22. Даже если чиновник и выучится девяти добродетелям,
Но если у него в душе не будет доброжелательности,
Его будут избегать как злобного волка.
23. Поэтому стремитесь к согласию всеми силами души.
24. Пусть всякий [человек] учится прекрасным и правдивым словам,
Старательно укрепляя в себе правильное поведение.
25. Если ненавидишь [тех, кто] имеет великую судьбу, собственная слава пройдет.
Если возжелаешь радости [другого] человека, свое счастье разрушится.
Если клеветать на [людей], приносящих действительную пользу, [свои] дела не будут удаваться.
Если перехитрить [даже] человека, явно презирающего других, тенгрии [все равно] не одобрят.
26. [Кого] только что увидел, не спеши хвалить.
[На того, кого] недавно знаешь, не спеши сердиться.

местах — cuqaγ 'редкий'. Соответственно, меняется и перевод.

[1] Дж. Крюгер приводит слово «волшебство» в форме siddii [5. С. 445]. Выше оно встретилось в более привычном написании sidhi (ср. санскр.: siddhi). Кроме нашего текста, «волшебство» упоминается только в четырех рукописях (в С 37, Н 6 — šidi-ber и в Н 423, Н 424 — sidi-dür). Во всех остальных рукописях (и у А. В. Бадмаева) речь идет о лестнице — satu или giškigür.

[2] В большинстве монгольских рукописей (кроме Q 2537 и С 37, где также сказано mangγalam) имеется только монгольское благопожелание: öljei qutuγ orusiqu boltuγai, которое передает значение санскр. mangala 'счастье'.

Не сердись по мелочам.
Долго дружа, испытывай.
Встретившись [с человеком] только один раз, не спеши пугаться.
После того как поверил [человеку], не скрывай [от него] свои слова.
Человеку, которому нельзя доверять, никогда не рассказывай о сокровенном.
Не поддавайся уговорам плохого человека.
Не увещевай своего сына через раба.
Не советуйся с коварным человеком.
Не нарушай одобренное многими людьми.
К греховным поступкам не обретай пристрастия.
Добродетельным делам не чини препятствий.
До смерти не забывай правильные слова, с которыми полностью согласен.
Не говори плохие слова, которые не забываются, неразлучному другу.
Не разъясняй поучения людям, не слушающим твои слова.
Рассердившись на мелочь, не унижай действительно преданных аратов.
27. [Человек, который], повидавшись, быстро забывает,
Встретившись [опять], [снова] начинает дружить,
Вскоре разругается,
И хотя изменял, приходит и смеется —
Явно плохой арат,
Поэтому заранее отстранись [от него].
28. Обладает высокомерием,
Попусту восхищается собой — плохим,
Поучает по обычаям знатных [людей],
От такого постыдного глупого арата,
Быстро отстранись.
29. Слишком яростных уловкой укрощают,
Сильно согрешивших Учением поддерживают.
30. Возвыся [тех, кто] дал тебе рождение, обретешь всю великую силу.
Следуя законам государства, прославишься.
Сострадая ко всем без различия, приобретешь многих истинных друзей.
Следуя правилам, [установленным] воистину великими, возглавишь десятки тысяч.
31. Далеким людям милость и помощь оказывай,
[Тогда твое] имя прославится.
К близким людям будь милосерден и одаривай [их],
[Тогда] мир установишь и [свою] мощь увеличишь.
32. В чужих землях укрепляй свою мощь,
Среди своих близких стремись к согласию.
33. Говорят, что хороший и благочестивый человек лучше,
Чем [люди], давшие обет, но не любящие религию.
34. Говорят, что честный хороший чиновник лучше,
Чем ханы, не знающие законов.
34а. Говорят, что стыдливая служанка лучше,
Чем ханша, не знающая стыда.
35. Говорят, что прилежный раб лучше,
Чем сын, который не может сохранить [приобретенное отцом].
36. Жадность — путы,
Жестокость — копье,
Коварство — зло.
37. Если обманешь своего друга,
В результате обманешь себя.
38. Не наставляй усердно плохого арата,
В результате станешь посмешищем.
39. Не спорь с глупым невежественным человеком —
Обернется позором.
40. Если высокомерный, но мало [знающий] книжник
Будет постоянно придираться к мудрецам, знающим очень много,
Это признак его скорого унижения.
41. Если вдруг исправившийся арат,
Будет придираться к значительно более великим [людям],
[Это признак того, что он] не до конца раскаялся.
42. Львиная смелость точно подходит льву,
Лисья хитрость точно подходит лисе,
Львиная смелость лисе бесполезна,
Лисья хитрость льву бесполезна.
43. Если лев будет вести себя, как лиса, быстро осрамится.
Если лиса будет вести себя, как лев, погибнет.
Так рассказывает притча.
Хорошо, [если каждый человек это] изучит,
Свои возможности поймет
И свое место определит.
44. Если всего два человека, [но] в согласии,
[Они] крепки как железная ограда.
А если двадцать человек, но без согласия,
[Они] слабы подобно сломанной ограде.
45. Если у человека большая семья, но [в ней] нет согласия,
[Он] станет посмешищем для сироты.
Если среди многих людей нет согласия,
[Они] станут жертвами одинокого человека.
46. Говорят, что сороки, летающие стаей,
Лучше, чем тигры, идущие поодиночке.
Поэтому согласие [всегда] крепче.
47. Не сердись на закадычного друга
Из-за слов, [сказанных о нем другим] человеком.
48. Внимательно изучая [что-то],
Сначала познай самого себя.
49. Очень хорошо [тебе] знакомого человека ненавидит,
Человека с плохой душой хитростями [против тебя] восстанавливает
И, стараясь [тебя со всеми] поссорить, насмехается [над тобой].
[Это делается] незаметно.
50. Очень часто случается,
Что льстивый и коварный [человек],
Обманув вкрадчивыми, [но] лживыми речами,
Правдивую мысль искажает до неузнаваемости.
51. Узнав [кого-то] и сдружившись [с ним], воздерживайся и от правдивых, и от лживых слов [о нем],
Иначе, если люди узнают, потеряешь [их] уважение.
Чванливые слова отбрось,
Иначе, если люди узнают, возненавидят.
52. Воровство и ложь —
Стыд этой жизни.
В конце концов [станешь] демоном ада.
[Поэтому] заранее сторонись этого.
53. Праведному ламе поклоняйся.
Заботливых нойонов почитай как тенгриев.
Данную клятву храни, как жизнь.

Хитрости в корне пресеки.
54. Старайся поладить с любым человеком.
С ханом не совершай жертвоприношение.
Не спорь с министрами.
Не возжелай имущества и скота ламы.
Почитай знающих заклинания.
Бестолкового человека не уговаривай.
Маленького человека не презирай.
Крамольные мысли не порождай.
55. Будду и тенгриев почитай.
Нойонов и министров не ругай.
Умей различать страх и стыд.
56. Какой бы ни был характер друга, [разными] способами проверяй.
Лучше подружиться с совершенно незнакомым человеком, чем иметь родственника с плохой душой.
Говорят, что плохие завистливые братья подобны врагам.
57. Врагу-сопернику, [если ранен,] кровь свою не показывай.
Мстительному человеку не показывай свои слабые места.
58. Злодеи далеко ли, близко ли, нет [их или] есть [они],
[Острый меч далеко от себя не держи].
59. Если кто-то вредный, не люби, [хотя он к тебе и] близок.
Если кто-то полезный, не отвергай, [хотя он от тебя и] далек.
60. Правильно поступающих не притесняй.
Неправильно поступающих не поддерживай.
61. Если слишком любить плохих аратов,
К [тебе] самому зло прилипнет.
Если ругать хороших аратов,
В будущем раскаешься.
Очень нужно уметь различать правду и ложь, хорошее и дурное.
62. Если значительно будешь возвышен, будь скромен и будь со всеми в ладу.
Если вдруг будешь унижен, нужно принять [это] без удивления.
63. Не глядя на лица [других] людей,
Делай свое [дело] упорно, выполняя его до конца.
64. В чужих делах всегда будь настороже,
Думай о согласии среди своих.
65. Почитай высших,
Опекай низших.
66. Посвяти всю свою жизнь религии Будды,
Отдай всего себя для [блага] других.
67. Говорят, если быть упорным,
Приблизишься к положению высшего министра.
68. Безалаберный плохой человек много думает о себе самом,
Ненавидит хороших людей,
Свои слова, глупые и легкомысленные, считает правильными,
Ничего не понимая, [сам о себе] большого мнения,
[Человек], который научился лгать и брать взятки,
За низшими людьми следует, —
Такой человек близок к [своему] концу.
69. Человека, который [людей] явно в лицо хвалит, скрыто за спиной ругает,
[Который], если много дают, радуется, не дают, печалится,
В праздности и веселье [время] проводит, бесстыдно [к этому других] склоняет,
Поучениям не следует, — если такого обуздать,
То в будущем это принесет пользу.
70. О своих интересах забыв,
Старается придерживаться правды,
Не думает о явной и тайной похвале и хуле,
Не стремится к корысти,
Не отступает от своей одной цели,
Не думает о скуке и усталости,
Никогда не отчаивается,
Во время страданий не сдается,
Во время радости не [устраивает] свары,
В благоприятное время не навязывается,
Не отдаляется в тяжелое время,
В течение всей жизни действует с постоянством и осторожно, — если дружить с таким,
То в будущем достигнешь процветания.
71. Поскольку человеческие дела приносят беспокойство,
Как можно на [них] опираться?
Ум живого существа непознаваем и
[У него есть] очень много коварных и ложных уловок,
[О чем мы] и не подозреваем.
72. Всю жизнь старайся усердно думать о помощи [другим].
Полезный хороший человек подобен воде,
Очень плохой человек подобен дереву.
73. Удерживая других от постыдных и дурных [поступков],
Себя не восхваляя, следите за своими поступками.
74. Если постоянно радеть о благе для религии и живых существ,
[Это] всегда [...].
75. Поскольку еще не найдено волшебное [средство] бессмертия,
Необходимо думать о том, что [ничто] не вечно.
Поскольку врата ада не закрыты,
Необходимо избегать грехов.
76. Вечное подаяние — религиозные наставления,
Путь в страну спокойствия — лама и три драгоценности.
77. Проповедующий Учение, не глядя на лучших из мудрецов,
Рассуждающий о порядке, не следуя лучшему из нойонов —
Эти двое ошибаются.
78. Если зло причинил, закон суров.
Если грех совершил, ад суров.
79. Все наслаждения и страдания — следствие [твоих же деяний].
Если хочешь обрести вечное счастье,
Усердствуй, поскольку нужна только добродетель.
80. Не изменяй клятве, [данной] драгоценному ламе.
Не поступай вопреки приказам нойонов.
Не забывай наставления родителей.
Не следуй словам женщины, сына, детей.
81. Пусть, благодаря этому сургалу из истинных слов, появятся разнообразные радости.
82. Изложенное в сутре дальше —
Лучшее из услышанного — многими возвышенное,
Высшая радость — спокойствие души,
Лучший из друзей — не предающий,
Высшее счастье — равное святому пути.
83. Если вредный, то [хотя он и] сын, прогони [его].

Если полезный, то [хотя он и] враг, приветь [его].
84. Даже если [глаз] и очень много,
Но ночью им нужен свет маленькой лампады.
Рассказывающая об этом притча [значит]:
Среди собрания многих людей
Главенствует один хороший человек.
85. Невозможно перестроить очень несовершенный мир,
Лучше свои собственные две ноги укрепить.
Рассказывающая об этом притча [значит]:
Вместо того чтобы обучать многих глупцов,
Лучше обучить только себя.
86. Притча, рассказывающая о том,
что ханский сын, который может рубить головы,
может прокормить свой народ, [значит]:
если плохо [поступающих] обуздывать,
можно будет осчастливить десятки тысяч людей.
87. Когда живешь благополучно, [надо] быть настороже,
Когда страдаешь, надо крепиться.
88. Говоря: «Врага нет», — острый меч далеко от себя не держи.
Сразу не рви с другом, сказав [про него] «коварный»,
Нужно [сначала] узнать и понять [его].
89. Если золото калить, цвет проступит,
Если уголь жечь, [он] еще более почернеет.
Если мудрых оскорблять, мудрость [их] обнаружится,
Если глупых оскорблять, нечистоты [из них] полезут.
90. Если у плохого человека нет ни одной добродетели, то [он] похож на быка, [только что у него] на верхней челюсти нет зубов.
91. [Человек], который [не] слушает поучения [и] хочет только наесться, похож на свинью, только что [у него] нет щетины.
92. [Если человек] льстив и жаден до взяток, [он] похож на бесхвостую собаку.
93. Помощь, оказанная плохому человеку,
[Посевы, посеянные на солончаке], и
Спрятанные [барсуком] припасы,
[Кроме того, что] нужны этим [трем, для остальных бесполезны] [1].
94. Все другие вещи можно исправить,
Плохого человека нельзя исправить, говорят.
95. Многие питье водки называют счастьем,
Тогда как это то же, что считать счастьем [счастье] веселящегося, но больного человека.
96. Если посылаешь по [нужному тебе] делу [другого] человека, [он] заболевает.
Если, ничего не поделаешь, [все-таки его] посылаешь, [приходится] еще после него пойти [и проверить].
Если [он] возвращается из похода, то, идя впереди, только попусту полнейшую ложь говорит.
97. Обманув своих родителей, проматывает [все имущество].
[Потом] повсюду просит, врет, что ничего не дали, устраивает скандалы. [Это] оборачивается позором.
98. Сопровождая жену к ее родственникам, служит им.
Наделав больших долгов, заставляет страдать родителей,
Ворует, обманывает, так свою жизнь губит.
Такие страдания сам себе причиняет,
[А потом] говорит: «Братья погубили».
99. Чтобы обрести перерождение человеком,
От такого [поведения] надо отказаться.
100. Даже если завтра умрешь, нужно учиться наукам.
Если не учиться, то [нужно] стараться, чтобы в будущем перерождении иметь талант.
101. Обучают и скотину, но [чтобы ей] выучиться наукам и
Обрести драгоценное перерождение человека.
Нет другого пути, кроме как учиться тому, чему учится человек.
Обучение будет легким.
102. Пока смерть не пришла, при жизни твори добродетель.
Пока старость не пришла, в молодые годы учись.
Пока болезнь не одолела, здоровым — усердствуй в Учении.
Пока не обеднел, пока богат — заслужи хорошее имя.
[Вот] четыре спутника успеха.
103. Ламу, обретшего свойство пустоты, почитай.
104. Если чиновник, умеющий различать две судьбы, согласует [их],
То [ты] женишься на во всем совершенной дагине
И родится сын, который расширит кочевья.
105. [Если] человек боится хорошего ламы, [он] умрет.
[Если] нойон сторонится хорошего чиновника, [он] будет унижен.
[Если] человек сторонится дворовой собаки, [он] обеднеет.
106. Если поступать очень правильно,
Славу своему хорошему имени собственными ушами услышишь,
Темным и светлым [началами] верх своей шапки украсишь.
Если сплетня распространится, собственная сила [тебе] станет понятна.
107. Хотя дождевая вода быстро течет, [она] и быстро иссякает.
Хотя воды реки медленно [текут], [река] становится бескрайним морем.
108. Если сын очень умный и находчивый,
[Он] напоит из одного корыта волка и овцу.
Пусть благодаря этой шастре, преподанной владыкой Чингис-ханом,
Религия и власть навечно крепко утвердятся!
109. О как замечательна эта притча!
Если глупые плохие араты ее усвоят и хорошо поймут,
То, поскольку шастра под названием «Ключ разума» именно такая шастра, которая созвучна времени, ее следует изучать.
110. Например:
Мудрецы исследуют осколки драгоценности,
Но зачем исследовать кусок угля [даже если он] целый.
111. Хан пернатых поступает, следуя имени — хан Гаруда,
Отвратительный коршун преследует серую пташку.
112. Природа белого льва из снежных гор такова, что он в черные горы не ходит.

[1] Перевод дан по монгольским рукописям.

Природа кожистой летучей мыши такова, что [она] летает ночью.

113. Даже если от светлячка исходит свет, наполняющий три мира,

[Он] меркнет в свете единственного солнца.

114. Если старательно учиться,

[Твоя] слава везде будет известна.

115. Подобно тому как говорится в притче о том, как не умеют различать порок и мудрость:

[Глупые] относятся с [бóльшим] уважением к человеку, ведущему обезьянку, чем к мудрецам.

Присоедини это все к первоначальным знаниям.

116. [Вот притчи о том, как] не обучившись [мудрости], а обучившись подлогу, присваивали [чужое]:

117. «[Один человек], боясь скандала на чужом поле, накинул на осла старую тигровую шкуру и пустил [на поле]. Потом из-за того, что тигровая шкура слетела от ветра, все увидели осла и убили хозяина» — так говорят.

118. «Кошка, навесив четки, сказала: „Я не ем мяса“. Когда съела [мышь], обнаружила [себя]» — так говорят.

119. «Лисой было сказано» — так говорят.

120. Говорят, что истинная мудрость как золото.

Если калить золото, прекрасный цвет проявится.

Если выращивать сандал, то только руки над ним обожжешь.

121. Вот примеры того, что если стать мудрым, даже великие гуру будут уважать;

Если не учиться, будешь унижен и презираем.

122. «От рыка голодного тигра обезьяна, сидевшая на верхушке дерева, сама свалилась на землю и была съедена» — так говорят.

123. «Принц государства Панчала в одиночку всех врагов победил» — так говорят.

124. Муравей способен проделать дырку в любом месте,

Хороший человек все собирает воедино.

125. Ласточка-касатка не пьет воду с земли,

Лев не ест свою блевотину,

Хороший человек свои слова не меняет.

126. [Если] своих друзей защищать,

Для этой и будущей [жизни] накопишь заслуги.

127. [Подобно тому как] хан железа — магнит —

Притягивает железные опилки,

Так хорошие люди, собирая правильные слова,

Создают сокровищницу мудрости.

128. Так как Шакьямуни, единственный сын из [рода] Шакья,

полностью постиг всю мудрость,

[Он] является совершенным Буддой,

везде религию вдохновенно распространял,

все высшие сутры и дхарани распространял и

приблизился к средоточию неисчерпаемого Учения.

129. Обретение драгоценного человеческого тела —

Это самое редкостное и необходимое. Это есть тело.

В тот же момент как будто поднимаешься на самый верх волшебства.

130. Пусть эта небольшая шастра [поможет] великое Учение еще полнее постигнуть и обрести истинное бытие.

131. Пусть водворятся счастье и святость.

132. «Ключ разума», преподанный святым Чингисом, окончен.

Литература

1. *Бадмин Андрей.* Тод үзгин «Оюн түлкүрин» хойр текст // Теегин герл. 1991. № 6, 7.
2. *Бобровников А.* Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Казань, 1849.
3. Damdinsürüng Č. Mongγol uran jokiyal-un degeji jaγun bilig orosibai. Улаанбаатар, 1959.
4. *Лувсанбалдан Х.* Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975.
5. *Krueger, John R.* Materials for an Oirat-Mongolian to English citation dictionary. Bloomington; Indiana, 1978—1984.
6. *Позднеев А. М.* Калмыцко-русский словарь. СПб., 1911.
7. *Санжеев Г. Д.* Лингвистическое введение в изучение истории письменности монгольских народов. Улан-Удэ, 1977.
8. *Jakhontova N. S.* The Oyun Tülkigür or «Key to Wisdom»: Text and translation based on the MSS in the Institute for Oriental Studies at St. Petersburg // Mongolian Studies. 2000. Vol. XXIII. P. 69.

А. Цендина

Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына»

«Книга сына» (тиб. «bu chos») вместе с сочинением «Книга отца» (тиб. «pha chos») входит в известный сборник «Четки чинтамани» (тиб. «nor bu'i 'phreng ba») [1], относящийся к обширной литературной традиции, созданной тибетскими учениками индийского мыслителя Атиши (XI в.) и гипотетически восходящей к его проповедям. (Слова «отец» и «сын» в названиях сочинений символически обозначают учителя и ученика, т. е. Атишу и его ученика Брома, о которых и повествуют данные сочинения). Атиша на протяжении долгой истории буддизма был не первым и не последним из тех, кто использовал в своих религиозно-этических проповедях популярные сюжеты, легенды, а главное — литературно их обрабатывал. Но именно он сделал это одним из основополагающих направлений своего учения, и недаром Цзонхава (XIV в.), чуть ли не центральной идеей новой школы которого было утверждение возможности спасения для не посвященных в монашеский орден, т. е. для необразованных мирян — а именно к ним была обращена простая проповедь Атиши, — считал себя твердым последователем великого индийца. Так, «Книга сына», где Атиша излагает многие нравственные постулаты буддизма, является сборником 22 историй о перерождениях его самого знаменитого ученика Брома. В этих историях использованы незамысловатые сюжеты и литературно-композиционные приемы, характерные для джатак о Будде.

Монгольские книжники неоднократно переводили названные сочинения. В частности, мы знаем два перевода «Книги сына» — Ширэту-Гуши-цорджи (конец XVI—начало XVII в.) и Зая Пандиты Намхайджамцо (1599—1662). Оба переводчика более чем хорошо известны в монголистической литературе. Ширэту-Гуши-цорджи был настоятелем монастыря в Хухэ-Хото, перевел огромное количество тибетских сочинений, как канонических, так и других, например, большинство произведений из отдела «Юм» («Праджняпарамита») «Ганджура», песни и жизнеописание тибетского поэта Миларайбы (1040—1123). Ойратский Зая Пандита, создав в 1628 г. свое знаменитое «ясное письмо», перевел со своими учениками с тибетского языка почти 200 произведений, выбирая самые популярные и значительные. Часто Ширэту-Гуши-цорджи, Зая Пандита и их ученики работали над переводами одних и тех же книг. Так, существуют переводы того и другого таких сочинений, как «Маникамбум», «Молон-тойн», «Повесть о Манибадре».

Деятельность обоих литераторов относится к примечательному времени. Во-первых, они опирались на многовековые усилия предшественников — монголы начали переводить буддийские сочинения с начала XIV в. Во-вторых, при их жизни была развернута крупномасштабная переводческая работа, ядром которой стал перевод «Ганджура». Однако — и это в-третьих — еще не был начат огромный труд по переводу «Данджура» (XVIII в.), в процессе которого были окончательно выработаны и в значительной степени нормативно закреплены лексические и синтаксические приемы перевода с тибетского языка на монгольский. Поэтому сравнение переводов Ширэту-Гуши-цорджи и Зая Пандиты Намхайджамцо, своим трудом предваривших и подготовивших создание подобного нормативного перевода, представляется плодотворным в плане изучения становления и развития переводческих традиций в монгольской литературе. Кроме того, несмотря на то что указания на влияние тибетского языка на язык монгольских переводов общеизвестны, регулярного анализа в этой области проведено, пожалуй, не было. Здесь надо оговориться, что, хотя Зая Пандита переводил с тибетского на ойратский, используя «ясное письмо», такое сопоставление вполне правомерно, так как язык его переводов, как это неоднократно указывалось [2], весьма и весьма приближен к классическому монгольскому языку.

Для сравнения взята глава XIII из «Книги сына» [3]. Транслитерация ее тибетского текста (T), перевод Зая Пандиты (Z), перевод Гуши-цорджи (G) и русский перевод (R), сделанный с тибетского оригинала, приведены в конце статьи. Цифры (1), (2) и т. д. проставлены для удобства пользования.

Итак, мы можем наблюдать определенные различия в двух переводах, касающиеся почти всех уровней языка. Они носят довольно регулярный характер и могут быть сгруппированы и обобщены.

I. Лексика

1. Устойчивый перевод

Сравним, как переводят Зая Пандита и Гуши-цорджи некоторые слова, часто встречающиеся в тексте:

тибетский оригинал	Зая Пандита	Гуши-цорджи
dad pa 'вера' (156, 252, 231)	*süjüq* (156, 252, 231)	*bisirel* (156) *süsüg bisirel* (252, 231)
gnas 'место' (44, 53, 65, 101, 209, 239, 240, 265, 275, 288)	*ayui* (44, 53, 65, 265), *oron* (101, 209, 275, 288)	*oron* (44, 53, 65, 101, 209, 265, 275, 288)
bde ba 'покой' (54, 149, 236, 282)	*amuγuulang* (54, 149)	*jirγalang* (54, 149)
dge ba 'добродетель' (56, 150, 152, 166, 221)	*buyan* (56, 150, 152, 166, 221)	*buyan* (56, 150, 152, 166, 221)
mi dge 'порок' (220, 261)	*nüül* (220, 261)	*buyan busu* (220) *nigül* (261)
thams cad 'все' (23, 31, 35, 166, 172, 257, 261, 272)	*xamuq* (23, 31, 35, 166, 172, 257, 261, 272)	*qamuγ* (23, 31, 35, 166, 172, 257, 261) *tedeger* (272)
kun 'все' (50, 75, 149)	*bükün* (50, 75, 99) *xamuq* (149)	*qotala* (50, 75, 99) *qamuγ* (149)
rtag tu 'всегда' (11, 54, 152, 256, 287)	*nasuda* (11, 54, 162, 256, 287)	*nasuda* (11) *nasu torqaru* (152, 256, 287) *öni da torqaru* (54)
dang 'и' (4, 31, 46, 55, 58, 65, 81, 90, 96, 110, 135, 136, 154, 162, 181, 184, 189, 192, 195, 206, 251, 259, 160, 266, 270)	*kiged* (4, 31, 46, 81, 162, 181, 184, 189, 192, 206, 251, 259, 270) (в остальных случаях или отсутствует, или выражен другими грамматическими средствами)	*ba* (4, 31, 135, 136, 162, 184, 189, 192, 251) *kiged* (195) (в остальных случаях или отсутствует, или выражен другими грамматическими средствами)

Оба переводчика пользуются сравнительно ограниченным лексическим запасом. Так, для перевода какого-либо тибетского слова каждый из них, как правило, выбирает одно определенное монгольское слово, отвергая возможные синонимы. Зая Пандита идет в этом дальше. Он упорно употребляет избранное им слово и там, где смысловые, стилистические или даже синтаксические нормы монгольского языка требовали бы использования другого. Например, тибетское вопросительное слово *ji ltar* везде переводит как *yamāru* (кл. монг. *yambar* или *yamar*), хотя в монгольских языках это слово может употребляться только с существительными, прилагательными и очень ограниченным количеством глаголов:

тибетский оригинал	Зая Пандита	Гуши-цорджи
sngon gsung 'khyal ***ji ltar*** *spangs* (14)	*urida čalaγai üge* ***yamāru*** *tebčin*	*erte urida anu endekü üges-i* ***ker*** *tebčigsen*
ngag ***ji ltar*** *bsdams*: (15)	*ügebēn* ***yamāru*** *bōloi*:	*kelen-i* ***ker*** *batulaγsan*
ji ltar *bdag gis bsgrub nus na* (67)	*bida* ***yambar*** *bütēn čidaxulā*	***kerber*** *bütügen čidaqu ele bögesü ber*
ji ltar *bu yis slus gyur kyang* (70)	*küböün* ***yamāru*** *ontuγadoulbači*	*abai köbegün minu namayi araγda****basu*** *ber*
khye'u rin chen snying por ***ji ltar*** *skye ba bzhes pa'i* (290)	*erdeni jüreken kö-üken-dü töröl* ***yamāru*** *abuqsan*	*ratn-a garbi köbegün bolon töröl abuγsan*

Тибетское наречие *rab tu* 'очень' он переводит преимущественно как *maši* и лишь иногда как *sayitur*. Монгольское наречие *masi* может употребляться только с качественными прилагательными и глаголами, выражающими качественное и количественное изменение. Однако это Зая Пандиту не смущает.

sdrin rab mchog tu ***rab tu gsungs*** (76)	*ači maši yeke kemēn* ***maši jarliγ bolboi***	*degedü ačitu tusatu kemen nomlajuqui*

Или же ойратский литератор дает буквальный перевод, основываясь на том же принципе перевода каждого слова устоявшимся образом, отметая второе или переносное значение слова:

yan lag bdun pa 'семь членов — семь глав' (5)	*dolōn üyetü* 'семь членов'	*doloγan bülüg* 'семь глав'
btags pa 'прикреплять — называть' (38)	*xadaqsan* 'прикреплять'	*nereyitdekü* 'называть'
'jig rten 'вселенная — живые существа' (82)	*yertünčü* 'вселенная'	*yirtinčü-yin amitan* 'живые существа вселенной'

2. Перевод имен и названий

Тибетский оригинал	Зая Пандита	Гуши-цорджи
yer pa (1)	*yerpa*	*yerba*
lha ri snying po (1)	*lhari jüreken*	*tngri aγula-yin jirüken*
jo bo (2, 4, 17)	*jou*	*juu atisa*
(*rngog*) *legs pa'i shes rab* (3, 18, 273)	(*ngoq*) *leqbei šerab*	*sayin bilig-tü*
pyan ras gzigs (4)	*nidübēr üjeqči*	*ariy-a balo*
sgra ldan (19, 169)	*doun selte*	*daγutu*
rin chen (20, 34, 278)	*erdeni*	*erdeni*
gser phreng (21, 279)	*altan eriken*	*altan erike*
rin po che'i snying po или *rin chen snying po* (38, 174, 177, 247, 274, 276, 284, 290)	*erdeni jüreken*	*erdeni-yin jirüken* (38) *ratn-a garbi*
(*'brom*) *rgyal ba'i*	*ilaγuqsan γarxui*	*ilaγuγsad-un*

'byung gnas (275, 288)	*oron ('brom)*	*γarqu-yin oron brom baγsi*
bye ba (105)	*dževa*	*költi mingγan*
bde ba can (282)	*sukavadi*	*sükavadi*
se btsun (278)	*sebǰün*	*sebčün*
sgra'i tsher ma (279)	*dou-ni öürgesün*	*daγun-u ündüsü-tü*

Зая Пандита за небольшим исключением полностью или частично переводит имена и названия на монгольский язык. Перевод Гуши-цорджи несколько более разнообразен. Иногда он приводит слово на санскрите, иногда добавляет отсутствующие в тибетском оригинале имена.

3. Парные слова

Тибетский оригинал	Зая Пандита	Гуши-цорджи
sngon 'в прошлом' (14, 19)	*urida*	*erte urida*
skyang ba 'покровительство вать' (56)	*šütüǰi suduluxu*	*tetgün asaraqu*
'jig rten 'вселенная' (82)	*yertünčü*	*delekei yirtinčü*
gzhan 'другие' (109)	*busuda*	*busud öber-e*
gzhon pa 'молодой' (116)	*ǰalou*	*mendü ǰalaγu*
lang tsho 'юный' (119)	*ider*	*ider ǰalaγun*
rgas par gyur 'стареть' (125)	*ötölkü*	*aturiǰu sintaraqu*
'dzad pa 'исчезать' (145)	*arilxu*	*baraγdan arilaqu*
mchog 'высший' (150)	*dědü*	*degedü manglai*
dad pa 'вера' (156)	*süǰüg*	*süsüg bisirel*
'dzag pa 'идти друг за другом' (157)	*čuburixu*	*čuburin asγara-γulqu*
dga' bzhin sngo bzhin 'радоваться и стремиться' (168)	*bayasun tālaqsaqu*	*bayasγulang taγalaqu*
tshogs pa 'собираться' (170)	*čuuluxu*	*čiγul-un quraqu*
khyer ba 'принести' (170)	*abči odxu*	*abču odqu*
thor 'разбрасывать' (174)	*čačuxu*	*sačun takiqu*
tshe srog 'жизнь' (181, 200)	*amin nasu* (200)	*amin nasun* (181)
'du byed 'собирать' (179, 182)	*xüran üyiledkü*	*čiγul-un quraqu*
'bros 'бежать' (195)	*dutāxui*	*dutaγan güyükü*
gtan 'постоянный' (199)	*ašidayin*	*öni asidayin*
dag pa 'чистый, истинный' (271)	*ünen*	*ünen maγad*

Зая Пандита использует парные слова (явление, чрезвычайно характерное для монгольского литературного языка) исключительно редко и только в тех случаях, когда они есть в оригинале. В переводе Гуши-цорджи их намного больше, он применяет их для расширения или уточнения смысла, а иногда, очевидно, и для эстетических целей.

4. Эпитеты

Тибетский оригинал	Зая Пандита	Гуши-цорджи
khang chung 'маленький дом' (32)	*üčüüken balγasun*	*öčügüken ger*
dmigs pa gang gis 'с какой целью' (45)	*ali ǰoriq-yěr*	***qarisi ügei čing nota** setkil-iyer*
chos 'учение' (46)	*nom*	*γayiqamsiγ nom*
legs pa'i lam mchog 'высший и лучший путь' (50)	*dědü sayin mör*	***tengsel ügei** degedü sayin mör*
dge ba'i grogs 'друг добродетели' (56)	*buyani nökör*	***tunumal** buyan-tu nököd*
sprul pa'i khye'u 'чудесный сын' (62)	*xubilγan köüken*	***erdeni** qubilγan köbegün*

Подобных примеров можно привести много. Из них ясно одно. Зая Пандита твердо следует за текстом оригинала, в то время как Гуши-цорджи постоянно прибавляет эпитеты. Делает это последний практически только в прямой речи и с единственной целью: ввести аллитерацию. Как известно, в тибетском поэтическом каноне, восходящем к древнеиндийскому, прямая речь обычно передается стихами. То же мы видим и в «Книге сына». Гуши-цорджи, чтобы сохранить этот прием, вводит аллитерацию первых строк — один из основополагающих принципов монгольского стихосложения. Так он добивается стихотворного оформления прямой речи героев:

(44) *qamiγ-a-ača ken ireged ene oron-dur töröbei*:
(45) *qarisi ügei čing nota setkil-iyer minu köbegün bolon törögsen*:

(49) *tere boγda köbegün qariγu anu eyin kemen ögüler-ün*:
(50) *tengsel ügei degedü sayin mör-tür qotala ta qoyar-un*

(61) *edüge manaγar badm-a-dur adali biden-dür*:
(62) *erdeni qubilγan köbegün töröbe*:

II. Синтаксис

1. Порядок слов

Порядок слов в тибетском и монгольском языках имеет общие и различные черты. Общие заключаются в строго фиксированой позиции предиката в конце предложения. Различия касаются положения определения по отношению к определяемому и некоторых других случаев. В целом, и Зая Пандита и Гуши-цорджи стараются сохранить в своих переводах порядок слов оригинала. Возьмем наиболее яркий пример:

(251) T: *chos min dang le lo'i bdud 'jig*:
Z: *nom busu kigěd ǰalixayin šumnus ebderekü*:

G: *nom busu ba ǰaliqalčaqu simnus-i ebdemüi*:
R: *Победите демона безверия и лени,*

(252) T: *gzhi dad pa tshul khrims la byas*
Z: *šütēn süǰüg kigēd šaqšabad šütükülē*:
G: *bisirel ba saγsabad-i sitübesü*:
R: *если будете творить веру и нравственный закон,*

(253) T: *yon tan gyi 'bras bu 'phel*:
Z: *erdemīn ači üre örgülǰikü*:
G: *erdem-ün üres delgereǰü*:
R: *расцветут плоды хороших качеств.*

Однако такое единодушие — не правило, а исключение. Даже при поверхностном взгляде на тексты переводов видно, что Зая Пандита постоянен в своем стремлении сохранить порядок слов оригинала и изменяет его только в нескольких случаях, а Гуши-цорджи придерживается этого принципа только тогда, когда он не противоречит нормам монгольского языка.

1.1. Определение

В тибетском языке определительные, неопределенные, указательные и вопросительные местоимения, вопросительные слова, прилагательные и числительные, как правило, стоят в постпозиции к определяемому[4]. В препозиции все определения должны быть оформлены определительными частицами, если же таковые отсутствуют, значит, они отсечены, значит, произошло сращение на основе устойчивых словосочетаний (например, как *dam chos* от *dam pa'i chos* — 'святое учение'). Самый простой пример: выражение *dkon mchog gsum de*, что означает 'эти три высшие драгоценности', при попытке сохранить в русском переводе порядок слов оригинала будет выглядеть следующим образом: «драгоценности (*dkon*) высшие (*mchog*) три (*gsum*) эти (*de*)». Для монгольского языка такой порядок слов не характерен. Как же поступают Зая Пандита и Гуши-цорджи, встречаясь с подобными конструкциями в тибетском тексте? Чаще всего они оба изменяют порядок слов в переводе, сообразуясь со строем монгольского языка:

тибетский оригинал	**Зая Пандита**	**Гуши-цорджи**
bu 'di (35)	*ene küböün*	*ene köbegün*
sras shig (22)	*nigen küböün*	*nigen köbegün*
skyes bo gang dang gang (259)	*ali ali töröl*	*ab ali arad*
legs pa'i lam mchog (50)	*dēdü sayin mör*	*degedü sayin mör*
rgya mtsho chen po (77)	*yeke dalai*	*yeke dalai*
dus gsum (148)	*γurban čaqtu*	*γurban čaγ-tur*

Однако Зая Пандита в нескольких случаях все же следует за оригиналом:

rgyal pa rgya mthso 'dis (13)	*ilaγuqsan dalai ene*	*ene ilaγuγsan dalai*
ltas 'di (26)	*belge ene metüyin*	*edeger belges*
dkon mchog bzhi (100)	*dēdü erdeni γurbani*	*degedü γurban erdeni*
gnas gang du (265)	*aγui xamiγā*	*qamiγ-a oron-dur*
lus rin chen (190)	*beye erdeni*	*erdeni-tü bey-e*
skyon de (141)	*gem töüni*	*teyimü gem-tü*
grong khyer sgra ldan zhes bya bar (19)	*abxui balγad doun selte kemēkü-dü*	*daγutu neretü balγasun-dur*
yab rje'u rin chen ni (278)	*ečige eǰen erdeni*	*noyaliγ iǰaγur-tu erdeni ečige*
le'u ste skyes rabs bcu gsum pa'o (291)	*bölöq inu törölīn üye arban γutaqār bui*	*arban γutaγar ǰüil*

Можно найти такой пример и у Гуши-цорджи, хотя он чуть ли не единственный:

snying po 'dzin pa cig (35, 36)	*ǰüreke barixui nigen*	*ǰirüken bariγči nigen*

Итак, Гуши-цорджи старается исключить случаи употребления определения после определяемого, тогда как Зая Пандита частично допускает это, следуя за тибетским оригиналом. Посмотрим, насколько эти различия в переводе принципиальны.

Определение (выраженное местоимением, существительным, прилагательным или числительным) в постпозиции к определяемому не характерно для монгольского языка. В монгольском языке возможны выражения типа:

köl maγu 'плохие ноги';
köl maγu kümün 'человек с плохими ногами';
toluγai sayin (*kümün*) 'человек с хорошей головой';
kümün bükün 'каждый человек';
nom yeke(*-tei kümün*) 'ученый человек';
keüked olan-(*tai kümün*) 'человек, у которого много детей';
ečige eke qoyar 'отец с матерью';
ečige činu 'твой отец'.

Однако в каждом из этих случаев прилагательные (*maγu*, *sayin*, *yeke*, *olan*), числительное (*qoyar*), местоимение (*činu*) не являются определениями к существительным, стоящим в препозиции к ним. В конструкции *köl maγu* прилагательное *maγu* является частью усеченного предиката *maγu boloγsan* (или *bayiγa*), в полном виде предполагающего выражение *köl maγu boloγsan*. В выражении *köl maγu kümün* — *köl maγu* является определительным предложением к слову *kümün*, а *maγu* — частью предиката *maγu boloγsan* в этом предложении. Также и *keüked olan-tai kümün* «восходит» к *keüked olan-tai bayiγa kümün*. Числительное *qoyar* и прилагательное *büken* в словосочетаниях *ečige eke qoyar* и *kümün büken* обладают функцией собирательности и имеют чрезвычайно узкое поле применения, сочетаясь только со словами, обозначающими людей, их профессии, или (во втором случае) — с собирательными понятиями типа *delekei* 'мир', *neyigem* 'общество' и пр. Однако их место и роль частично схожи с местом и ролью однотипных слов в тибетском языке (*gnyis*, *kun*). Форма местоимения *činu* (*činu*) в выражениях типа *ečige činu* (*činī*), *mal činu* (*činī*) выполняет смешанную функцию личного притяжания и выделительной частицы с ярко выраженными дискурсивными чертами. Таким образом, большинство случаев употребления определительного слова после определяемого в монгольских языках (за малым исключением) синтаксически не соответствуют нормативной постпозиции тибетского определения. Поэтому если перевод Зая Пандитой тибетской фразы (24) как *ltas khyad par can mang po byang pas* как *sayin belge olon boloqsan-du*, где *olon* есть часть предиката *olon boloqsan* (пер. тиб. *mang po byang*), представляется не нарушающим норм монгольского языка (хотя Гуши-цорджи переводит ее как *ülemǰi olan belge boloγsan-dur*), то его *dalai ene*, *erdeni γurban* и пр. явно противоречат

строю монгольской фразы и порождены стремлением переводчика не отступать от тибетского оригинала.

1.2. Строй фразы

Кроме случаев откровенного нарушения строя монгольского языка, в переводе Зая Пандиты можно обнаружить тяжеловесные периоды, сконструированные им под влиянием оригинала, не противоречащие языковым нормам, но редкие и искусственные в обычной речи. Гуши-цорджи переводит подобные фразы более тривиальным для монгольского языка способом. Например:

тибетский оригинал	**Зая Пандита**	**Гуши-цорджи**
skye bo du ma tshogs pa'i dbus su bu khyer zhing 'туда, где собралось много народу, они понесли своего сына' (170)	*olon törölkitön čuuluqsan dunda küböün-yēn abči odči*	*olan čiγul-un quraγsan arad-un töb-tür köbegün-iyen abču odoγad*
skye bo'i tshogs de dag dad pa'i mchi mas mig gang 'у всех собравшихся глаза наполнились слезами веры' (231)	*törölkitöni čuulaγan tede süjülün nidündü nilbusu düürgen*	*tende čiγuluγsan qamuγ arad bisirel töröjü nilbusun čuburiγuluγad*
grogs su brtson 'grus bsten na 'если почтите старание как друга' (250)	*nökör-tü kičēnggüi šütükülē*	*kičiyenggüi-yi nököd bolγan sitübesü*
khyad par du yang dngul dkar gyi mandala la dung dkar po'i rgyan bkram nas phul te 'и главное — белую серебряную мандалу, украшенную белой раковиной, поднес' (6, 7)	*ilangγuya basa čaγān münggün mañdā-du čaγān dung čimeq bayiγ-oulun örgöd*	*ilangγuy-a čaγan labai-bar čimegsen mönggün mandal ergüged*
bu pang na yod pa la smras pa 'она спросила у мальчика, которого держала на руках' (27)	*küböün-yēn öbördēre aqui-du ögöülebei*	*öber-deki köbegüneče asaγur-un*

2. Вспомогательные глаголы

В тибетском языке существует группа сложных глаголов, образованных из имени и простого глагола. Наиболее продуктивными простыми глаголами в этом случае выступают глаголы *byed* 'делать' и '*gyur* 'становиться'. Посмотрим, как их передают на монгольском языке наши переводчики.

Тибетский оригинал	**Зая Пандита**	**Гуши-цорджи**
*nyams par **byed pa*** 'увянут' (115)	*bouroulun **üyiledkü**i*	*ebdereged*
*gtong bar mi **byed na*** 'если не вверят' (161)	*ilgen ese **üyiledkülē***	*oγorqu ügei **bögesü***
'*du **byed** cing* 'собрать' (179, 182)	*xüran **üyiledün***	*čiγul-un quraγsan*
*slu bar ma **byed par*** 'не придумывают хитростей' (195)	*ǰali **üyiledül ügei***	*araγdaqu ügegü*
'*chos par mi **byed par*** 'не исправят' (224)	*ǰasan ese **üyiledkülē***	*ülü ǰasaqu ele **bögesü***
*ci **byed kyang*** 'что бы ни делал' (267)	*yamāru **üyiledbeči***	*yabuqu **bögesü***
*bzung par **bya*** 'будем держать' (244)	*barin **üyiledümül***	*bariy-a*
*bltams par **gyur*** 'родился' (62)	*xubilun töröböi*	*töröbe*
*gnas par **gyur*** 'находился' (64)	*orošibui*	*orosin amui*
*slus **gyur kyang*** 'если обманет' (70)	*ontuγadoulbači*	*araγdabasu ber*
*bton **gyur nas*** 'достанет' (92)	*γarγan **üyiledēd***	*γarγaǰu*
*spyad **gyur na*** 'если использует' (93, 97)	*edlen **üyiledkülē***	*edelbesü*
*bor bar **'gyur*** 'потеряет' (98)	*asxaraxu **boluyu***	*gegegsen*
*mnar **gyur te*** 'страдает' (160)	*enelgen **üyiledči***	*enelgegdebesü*
*'bral bar **'gyur*** 'оставит' (183)	*xaγačaxu **boluyu***	*qaγačaγulumui*
*khegs par **gyur to*** 'закрыл' (272)	*xān **üyiledbei***	*ügei bolγabai*

Очевидно, что Гуши-цорджи намного чаще прибегает к передаче глагольных форм без использования вспомогательного глагола, что вполне согласуется с нормами монгольского языка. Напротив, Зая Пандита старается включать вспомогательные глаголы, причем он переводит глаголы *byed* и *gyur* чаще всего глаголом *üyiledkü* 'делать', который не имеет в монгольском языке функции вспомогательного глагола. Таким образом, его конструкции для монгольского языка искусственны.

3. Падежи

В тибетском языке нет частицы, имеющей узкую функцию оформления прямого дополнения. Прямое дополнение выражается с помощью выделительных частиц или порядка слов. В монгольском языке прямое дополнение может быть не оформлено в случаях, если оно не имеет определения или стоит непосредственно перед управляющим им глаголом. Таким образом, неоформленное прямое дополнение в монгольском языке встречается намного реже, чем в тибетском. Сравним с этой точки зрения переводы Зая Пандиты и Гуши-цорджи.

Тибетский оригинал	**Зая Пандита**	**Гуши-цорджи**
yan lag bdun pa rgyas pa 'зачитал семь глав' (5)	*dolōn üyetü-yi delgerenggüi kigēd*	*doloγan bülüg-i delgerenggüy-e ergüged*
tshigs rnams spang bya 'оставил слова' (10)	*üge noγoudi tebčin*	*üges-i tebčigülüged*

Таких случаев, когда оба переводчика оформляют прямое дополнение суффиксом винительного

падежа, довольно много. Но все же больше примеров, когда это делает только Гуши-цорджи:

gsung 'khyal ji ltar spangs 'как отказываться от неверных речей' (14)	*čalaγai üge yamāru tebčin*	*endekü üges-**i** ker tebčigsen*
gsung gi sgo phye 'открыл врата речей' (47)	*ǰarligin öüde nēǰi*	*ǰarliγ-un qaγalγ-a-**yi** negeǰü*
ri bo rlag 'разрушить гору' (68)	*oula ečülün*	*aγula-**yi** kemkem*
drin lan bgrang 'измерить благодеяния' (79)	*ači tusa tōloǰi*	*ači tusa-**yi** qariγulǰu*
ngag gi nyes pa sdoms 'оставил грехи языка' (142)	*keleni gem bō*	*kelen-ü gem-üd-**i** batula*
kun gyi bde ba tshe 'dir 'grub 'все хорошее исполнится в этой жизни' (149)	*xamugin amuγuulang ene nasun-du bütükü*	*asuru qamuγ-un ǰiryalang-**yi** ene nasun deger-e bütügemüi*
khyod kyi gsung rnams nyams su blang 'твои наставления примем в сердце' (164)	*čini ǰarliq angxar–γana abun*	*degedü köbegün činu ǰarliγ-ud-**i** ey-e-ber abuγad*
gos legs po dag 'bul zhing 'поднесли прекрасные одежды' (175)	*sayin xübčasu örgüǰi*	*sayin debel-üd-**i** ergüged*
dam chos mdzod 'вершите высшее учение' (202)	*dēdü nom üyiled*	*boγdas-un nom-**i** kigtün*
gzhi dad pa tshul khrims la byas na 'если будете творить веру и нравственный закон' (252)	*šütēn süǰüq kigēd šaqšābad šütükülē*	*bisirel ba saγsabad-**i** sitübesü*
de dang mthun pa'i chos bstan 'подходящее наставление дал' (260)	*töün-lügē ǰokilduxui nom üǰüülün*	*tedeger-lüge nayiralduqu nom-**i** üǰügülǰü*
srid pa'i mi lus thob 'обрести в этом мире тело человека' (198)	*sangsarin kümüni beye oloqsan*	*orčilang-daki kümün-ü ene beye-**yi** oloγsan*

Есть случаи (правда немногочисленные), когда Зая Пандита, явно под влиянием тибетского оригинала, не использует суффиксы других падежей даже если их присутствия требует синтаксическая ситуация (управление глагола, отношения определения и определяемого):

zhus lan kyi phreng pa 'четки-ответы на обращения' (9)	*ayiladxal xariu eriken*	*öčigsen-**ü** qariγu čindamani erike*
lce yi skyon bral 'отказался от грехов языка' (146)	*keleni gem xaγačaqsan*	*kelen-üü gem-üd-eče qaγačaγsan*
chos dang dpal 'byor gang la brtson 'учение или величие — чему [он] отдаст силы' (46)	*nom kigēd čoq učiral youn-du kičēkü*	*γayiqamsiγ nom-un čoγ tegülder qoyar-**un** alin-i kičiyemüi*

4. Притяжания

Монгольские притяжания, как личные, так и безличные, сочетающиеся со всеми именами и именными словами, играют большую роль в монгольской фразе. В классическом тибетском языке грамматических средств, типологически схожих с монгольскими притяжаниями, нет. Понятно, что их нет и в разбираемом тибетском тексте. Однако Зая Пандита и Гуши-цорджи, сообразуясь с монгольским языком, включают их в свои переводы. И вновь Гуши-цорджи здесь намного более активен. Случаи использования притяжаний обоими переводчиками:

тибетский оригинал	**Зая Пандита**	**Гуши-цорджи**
ngag ni bsdam 'следите за речами' (11)	*üge**bēn** bōn üyiled:*	*kelen-**iyen** batulaγdaqui*
bu de ma la chen gyis bltas nas 'мальчик посмотрел на мать пристально' (30)	*tere köüken eke-**bēn** tuslan xaraǰi:*	*tere köbegün eke-**yügen** sirten üǰeged*
bu khyer 'мальчика принесли' (170)	*küböün-**yēn** abči odči*	*köbegün-**iyen** abču*
yum gser 'phreng ni 'мать Золотые четки' (279)	*eke altan eriken **inu***	*altan erike neretü eke **anu***

Есть примеры использования притяжания лишь Зая Пандитой:

ngag ji ltar bsdams 'как следил за речами' (15)	*üge**bēn** yamāru bōloi*	*kelen-i ker batulaγsan*
dge ba thams cad mchog tu bsngo 'устремимся к [совершению] всех добродетелей' (166)	*xamuq buyan-**yēn** dēqšide irön*	*barasi ügei qamuγ buyan-i degegsi-da ǰorin irügemüi*

Однако намного больше случаев, когда притяжания употребляет один Гуши-цорджи. Вот несколько примеров:

pha na re 'отец сказал' (43)	*ečige eyin kemēn*	*ečige **inu** eyin kemen silügler-ün*
ma nyid dga' ste 'мать обрадовалась' (33)	*eke bayasun*	*eke **anu** bayasuγad*
ji ltar bu yis slus gyur kyang 'если сын обманет меня' (70)	*küböün yamāru ontuγadoulbači*	*köbegün **minu** namayi araγdabasu*
bka' drin che'o 'заслуги этого велики' (237)	*yeke ačitai*	*ači **činu** yeke bolai*
'jig rten kun na pha ma dag sdrin rab mchog tu rab tu gsungs 'среди живых отец и мать имеют высшие заслуги — так сказано' (75, 76)	*yertünčü bükün-dü ečige eke-noγoud ači maši yeke kemēn maši ǰarliγ bolboi*	*qotola yirtinčü-dür ečige eke-**yügen** degedü ačitu tusatu kemen nomlaǰuqui*
sgrub nus dus su sgrub par mdzod 'исполняйте его всегда, когда можете' (89)	*bütēn čidaxui čaqtu bütēn üyiled*	*bütügen čidaqu čaγ-tur-**iyan** bütügetkün ta*

bu la 'di skad ces smras pa 'сказали сыну' (158)	*köüken-dü eyin kemēn ögöülebei*	*köbegün-**degen** eyin kemen ögülerün*
mchi ma 'dzag cing rab tu 'khun 'проливают слезы и мычат' (196)	*nilbusu čuburin maši ayoun naturixu*	*nilbusun-**iyan** čuburiγulju inčeglemüi*

Мы видим, что Гуши-цорджи по сравнению с Зая Пандитой использует притяжания шире и разнообразнее.

5. Число

Употребление числа как грамматической категории и в тибетском и в монгольском языках необязательно и поэтому нерегулярно. Суффиксы множественного числа используются в конкретных случаях, когда говорящему или пишущему необходимо подчеркнуть множественность. Посмотрим, в каких случаях Зая Пандита и Гуши-цорджи используют суффикс множественного числа *-nuγul/nügüd* или *-ud/üd*:

тибетский оригинал	Зая Пандита	Гуши-цорджи
*thsig **rnams*** (10)	*üge-**noγoud***	*üges-i*
*pha ma **dag*** (75)	*ečige eke-**noγoud***	*ečige eke-yügen*
sgron me de (80)	*ǰula*	*ǰula-**nuγud***
sems can (132)	*amitan*	*amitan-**nuγud***
*skye dman **rnam*** (133)	*xatuqtai-**noγoud***	*em-e kümün*
*nye pa **du ma*** (145)	*olon gem*	*olan gem-**üd***
skyon (146)	*gem*	*gem-**üd***
tshigs su bcad pa (147)	*šülüqlen üyiledüqsen*	*silüg-**üd***
*rtsa pa **dag*** (150)	*ündüsün-**noγoud***	*ündüsün-**nuγud***
*gsungs **rnams*** (164)	*ǰarliq*	*ǰarliγ-**ud***
*gos legs po **dag*** (175)	*sayin xübčasu*	*debel-**üd***
*gnam **dag*** (184)	*oqtorγui-**noγoud***	*oγtorγui*
*dmyal ba **dag*** (208)	*tamu-**noγoud***	*tamu-**nuγud***
byol sing (210)	*adousun-**noγoud***	*aduγusun*
sdug bsngal (218)	*ǰobolong*	*ǰobalang-**ud***
*zin pa **dag*** (245)	*bariqsan-**noγoud***	—
dgra bo thams cad (257)	*xamuq dayisun*	*qamuγ dayisud*
*tshig **rnams*** (286)	*üge-**noγoud***	*üges*

Из приведенной таблицы видно, что Зая Пандита, употребляя суффикс множественного числа, намного более зависит от оригинала, чем Гуши-цорджи. Кроме того, он использует преимущественно один суффикс *-noγoud*, тогда как арсенал Гуши-цорджи несколько богаче.

III. Смысловой перевод

Самые большие различия между двумя переводами касаются тех мест, где Гуши-цорджи дает смысловой перевод (а иногда даже отходит от содержания оригинала) или использует не имеющиеся в тибетском тексте стилистические средства.

1. Упрощение или передача смысла

Тибетский оригинал	Зая Пандита	Гуши цорджи
gzugs kyi rnam par 'di shar mod 'явился в виде этого образа' (51)	*dürsüni bayidal-du ende urγubai* 'явился здесь в виде [этого] образа'	*köbegün bolon törübei bi* 'я родился мальчиком'
gnad la sgar kyang mi gyo ba 'будешь трясти замок — не сдвинется' (163)	*onisun-du šaxabači kelberil ügei* 'будешь давить замок — движенья нет'	*teyimü ayul bolbasu ber ködelüsi ügegü* 'такая опасность непоколебима'
gro 'dug gi spyod lam byas pas 'совершив путь действия хождения и сидения' (171)	*yabuxu souxu yabudalīn mör üyiledüqsen-yēr* 'совершив путь действия хождения и сидения'	*yabun saγuqui-tur* 'когда пришли и сели'

2. Уточнение смысла

yod par zad kyis rdze mi 'brang '[золото] хоть и есть, следом не пойдет' (91)	*buyin tödüi xoyinoēče ülü daxaxu* '[золото] хоть и есть, следом не пойдет'	*buyan-dur ilegen ese čidabasu tusa ügei qočoromu* 'если не употребишь [золото] на благие дела, бесполезным останется'
bder zhing mkho bar spyad gyur na 'если используют [его] для благого дела' (93)	*nuun kereq-tü edlen üyiledkülē* 'если используют [его] для благого дела'	*endegürel ügei öglige öggüged keregtü bolγan edelbesü* 'если используют [его] на совершение истинного подаяния'
zas su bzang zhing gos su 'ang bzang 'благая еда [там] и благая одежда' (120)	*idēn-dü sayin xübčasun-du ču sayin* 'благая еда [там] и благая одежда'	*idegen anu rasiyan-u idegen diyan-u debel-i emüsümü bi* 'еда [там] — еда из рашияны, носить буду одежду созерцания'

3. Изменение смысла

dge ba'i las ni srid pa tsam (221) 'добродетельные дела [существуют], пока они есть'	*buyan-tu üyile buyin tödüi* 'добродетельные дела [существуют], пока они есть'	*buyan-tu üiles anu čidamγai erdeni metü* 'добродетельные дела подобны всемогущей драгоценности'
btsan zin nas ma zin pa dag kyang drang bar bab po 'войдя в страну твердости, поведем того, кто не вошел' (245)	*nuta oro bariad ese bariqsan-noγoudi uduridxu kürtēl bui* 'войдя в страну твердости, поведем того, кто не вошел'	*berke oron-i bariǰu ači-tu ečige eke-si uduridsuγai* 'войдя в страну твердости, поведем благодетельных'

4. Снятие вопроса

*ǰdmigs pa **gang gis** bdag gi bu* 'с какой целью [он] стал моим сыном?' (45)	*ali ǰoriq-yēr mani küböün* 'С какой целью [он стал] моим сыном?'	*qarisi ügei čing nota setkil-iyer minu köbegün bolon törögsen* 'он родился моим сыном с твердыми, непоколебимыми намерениями'

bzod glags med pa'i sdug bsngal mi myong ***ngam*** 'не испытаем ли нестерпимые мучения?' (234)	*küličekü berke ǰobolong ülü edlekü* ***buyu*** 'не испытаем ли нестерпимые мучения?'	*tesdekü ügei ǰobalang-iyar ǰobaqu bolomui* 'испытаем нестерпимые мучения'

5. Введение вопроса

drin lan bgrang bar nus ma yin 'благодеяния измерить невозможно' (79)	*ači tusa tōloǰi čidaqu ügei* 'благодеяния измерить невозможно'	*yambar ba ači tusa-yi qariγulǰu* ***yakin*** *čidamui* 'как можно отблагодарить за все благодеяния?'
mi yi lus ni gcig tsam zad 'человеческое тело — лишь одно' (106)	*kümüni beye γaqča nigen* 'человеческое тело — лишь одно'	*kümün-ü bey-edür adali* ***qamiγ-a*** *bolomui* 'где есть тело, подобное человеческому?'

6. Введение восклицания

gcig tu bsdus te mchog tu bsngo 'собрав в одно, желайте высшего' (151)	*nigen-dü xürāǰi dědü-dü ǰorin iröǰi*	***ay-a*** *nigen-e qurilyaǰu degedü-de ǰorin irügemüi*
mi lus rin chen rnyed do kun 'обрели драгоценное человеческое тело' (190)	*kümüni beye erdeni olxu xamuq*	***ay-a*** *kümün-ü erdeni-tü bey-e-yi olbai ta*

7. Введение обращения

de nyid 'dor bar ma bya'o 'я не отброшу этого [приказания]' (69)	*töüni čü orkin ülü üyiledümüi* 'я не отброшу этого [приказания]'	***asuru köbegün činu*** *ǰarliγ-ača yakin dabamui* 'великий сын, твои наказы как смогу нарушить?'
gdams pa yin gyis shes par mdzod 'уразумейте наказы' (227)	*ubadislaqsan mün meden üyiled* 'уразумейте наказы'	*gegen ubadis bui ǰa medegdekün* ***ta ber*** 'это — святые наказы, вы знайте'

Конечно, мы не сумели охватить всех различий в двух переводах, пытаясь выделить главное и принципиальное. Однако попытаемся все же обобщить сказанное.

Труды Зая Пандиты и Гуши-цорджи совершенно очевидно демонстрируют два подхода к переводу с тибетского языка на монгольский: дословный и смысловой.

Сначала — о некоторых общих чертах. Оба литератора опираются на единый принцип перевода тибетской лексики устойчивым образом, когда каждое тибетское слово имеет один монгольский эквивалент (во многих случаях для каждого — свой). Оба стремятся к сохранению всех синтаксических элементов оригинала, правда, Гуши-цорджи — лишь в том случае, когда это не противоречит строю монгольского языка или не мешает его собственным целям. На этом их сходство, пожалуй, и заканчивается.

Различия более значительны. Зая Пандита настойчиво следует за тибетским текстом. Он включает парные слова только в том случае, когда они есть в оригинале. Он не прибавляет и не выкидывает слов. Он часто нарушает порядок слов, нормативный для монгольского предложения, желая приблизить перевод к оригиналу. Он скупо использует грамматические средства монгольского языка (суффиксы падежей, множественного числа, притяжания), если для этого нет «указаний» в тибетском тексте. Он допускает неясный, непонятный перевод, когда сталкивается с тибетскими идиомами или специфическими выражениями.

Гуши-цорджи стремится передать смысл текста. Кроме того, он переводит стихотворные фрагменты поэтическими средствами монгольского языка. Это диктует ему свои правила. В тех случаях, когда требуется расширительное значение слова, он вводит парные слова. С другой стороны, он использует парные слова наряду с новыми эпитетами для введения аллитерации в стихотворных фрагментах. Он изменяет порядок слов оригинала всегда, когда этого требуют правила монгольского языка. Он чрезвычайно активно пользуется грамматическими показателями там, где их нет в оригинале (а в тибетских стихах, например, они обычно весьма малочисленны). И наконец, он свободен в передаче смысла. Он идет на снижение стиля в пользу понятности. Но он также вводит (или снимает) разнообразные стилистические средства, такие как вопросы и восклицания. Он часто уточняет, упрощает, а иногда и изменяет смысл, если он кажется ему не сообразующимся с кардинальными идеями буддизма.

Эти два переводчика обозначали сложившиеся два направления в переводческой деятельности монголов. Первое было закреплено в ходе работы над «Данджуром». Тогда была окончательно канонизирована лексика перевода, что еще не так ярко видно у Зая Пандиты. Принцип следования порядку слов оригинала в ущерб строю монгольского языка и в ущерб понятности был почти абсолютизирован в XVIII—XIX вв. Если у Зая Пандиты конструкции, когда определение стоит после определяемого, все же не являлись правилом, то впоследствии это стало общим местом. В конце концов регламентация перевода с тибетского языка на монгольский достигла такой жесткости, что появились переводы, сделанные людьми, не понимавшими смысла, но знавшими правила и лексику. Естественно, понять их можно было, лишь восстановив в уме тибетский оригинал. Надо сказать, что восстановить его по таким переводам можно было очень точно. Зачастую такие переводы имели ритуальное, а не практическое значение. Монахи переводили святые книги для совершения благодеяния и обретения религиозных заслуг.

Другое направление — смысловой перевод — также развивалось по своим законам. Как правило, такие переводы делались с неканонических произведений (мы имеем в виду сочинения, не входившие в «Ганджур»). Все тенденции, заложенные в переводе Гуши-цорджи, нашли свое продолжение в трудах его последователей. Но некоторые из них пошли дальше Гуши-цорджи. Многие, переводя стихи, стали передавать тибетскую строку, чрезвычайно «компактную» в силу слогового характера тибетского языка, двумя монгольскими. Другие — прибавлять или убавлять целые предложения. Так эти переводы привели к появлению свободных переложений, а затем и особых, монгольских версий тех или иных тибетских произведений.

Текст

(1) T: yang yer pa lha ri snying po'i mgul na
Z: (23a) basa yerpa lhari ǰürekeni kömöi-dü:
G: (230a) basa yerba tngri ayula-yin ǰirüken-ü kümükei-dür:
R: Вновь, когда в [местности] Ерва, в укрытии горы Божественной

(2) T: jo bo yab sras gnyis bzhugs pa'i dus su:
Z: ǰou ečige küböün xoyor souxui čaq-tu:
G: ǰuu atisa ečige köbegün qoyar sayuqui čaγ-tur:
R: сидели вдвоем отец с сыном — Джобо [и его ученик],

(3) T: rngog legs pa'i shes rab kyis:
Z: ngoq leqbei šerab
G: sayin bilig-tü anu:
R: Ог-Лэгвишераб,

(4) T: jo bo dang mgon po spyan ras gzigs la thun mong du:
Z: ǰou kigēd itegel nidübēr üǰeqči yerü-dü:
G: ǰuu atisa ba itegel ariy-a balo qoyar-tur
R: Джобо и хранителю Джанрайсигу — одновременно

(5) T: phyag la sogs pa'i yan lag bdun pa rgyas pa dang:
Z: mürgükü terigüüten dolōn üyetü-yi delgerenggüi kigēd:
G: mürgükü terigüten doloγan bülüg-i delgerenggüy-e ergüged:
R: поклонившись, поднес семь глав, [зачитав их] полностью,

(6) T: khyad par du yang dngul dkar gyi mandala la:
Z: ilangγuya basa čaγān münggün mañdā-du
G: ilangγuy-a čaγan labai-bar čimegsen
R: и главное — белую серебряную мандалу,

(7) T: dung dkar po'i rgyan bkram nas phul te:
Z: čaγān dung čimeq bayiγoulun örgöd:
G: mönggün mandal ergüged:
R: украшенную белой раковиной.

(8) T: thal mo sbyar nas:
Z: aliγabān xamtudxaǰi:
G: alγaban qamtutγaǰu
R: [Он] сложил ладони

(9) T: yang zhus lan gyi phreng pa 'di na mar la:
Z: basa ayiladxal xariu eriken öüni duturu:
G: basa öčigsen-ü qariγu čindamani erike: egün-eče qoyinaγsi-da:
R: и обратился вновь: В «Четках-ответах» сказано: Отныне

(10) T: 'khrul pa'i thsig rnams spang bya zhing:
Z: čalaγai üge-noγoudi tebčin:
G: endekü üges-i tebčigülüged:
R: откажитесь от неверных слов

(11) T: rtag tu ngag ni bsdam par bya:
Z: nasuda ügebēn bōn üyiled:
G: nasuda kelen-iyen batulaγdaqui:
R: и постоянно следите за речами, —

(12) T: zhes gsungs gda' na:
Z: kemēn ǰarliq bolǰi bayinai:
G: kemen nomlaγsan aǰuγu:
R: такое поучение есть.

(13) T: rgyal pa rgya mthso 'dis:
Z: ilaγuqsan dalai ene
G: ene ilaγuγsan dalai anu
R: Как Джалвиджамцо[5]

(14) T: sngon gsung 'khyal ji ltar spangs:
Z: urida čalaγai üge yamāru tebčin:
G: erte urida anu endekü üges-i ker tebčigsen:
R: в прежние времена отказался от пустых слов

(15) T: ngag ji ltar bsdams:
Z: ügebēn yamāru bōloi:
G: kelen-i ker batulaγsan-i
R: и следил за речами —

(16) T: bla mas gsung bar zhu zhus pas:
Z: blama ǰarliq bolun soyirxu kemēn ayiladxaqsan-du
G: boγda lam-a nomlan soyorq-a kemen öčibesü
R: учитель, поведай.

(17) T: jo bo'i zhal nas:
Z: ǰougīn ǰarliq-ēče:
G: ǰuu atisa ǰarliγ bolor-un:
R: Джобо молвил:

(18) T: legs p'i shes rab:
Z: leqbei serab:
G: sayin bilig-tü-e:
R: Лэгвишераб,

(19) T: sngon grong khyer sgra ldan zhes bya bar
Z: urida abxui balγad doun selte kemēkü-dü
G: erte urida daγutu neretü balγasun-dur:
R: давным-давно, в городе Благозвучном

(20) T: rǰe'u'i rigs: rin chen zhes pa la
Z:
G: noyaliγ iǰaγur-tu erdeni kemekü noyaγtai bölöge: tegün-dür
R: [жил] господин княжеского рода по имени Драгоценный. У него

(21) T: chung ma gser phreng bya ba yod pa la
Z: altan eriken kemēkü xatuq-tai bui: töün-ēče
G: altan erike neretü qatuγtai bui aǰuγu: tere qoyar-ača
R: была жена по имени Золотые четки. У них

(22) T: sras shig 'khrungs pas
Z: nigen küböün töröqsön-dü
G: nigen köbegün törögsen sača:
R: родился сын.

(23) T: khang pa thams cad 'od kyis gang ba dang
Z: xamuq balγasun gerel-yēr düürün:
G: qamuγ ger-i gerel-iyer dügürgeged:
R: Весь дом наполнился светом, и

(24) T: ltas khyad par can mang po byang pas:
Z: sayin belge olon boluqsan-du:
G: ülemji olan belge boloγsan-dur:
R: появилось много особенных знаков.

(25) T: ma'i bsam pa la
Z: ekeyin sedkil-dü
G: eke anu eyin setkir-ün
R: Мать подумала:

(26) T: ltas 'di bu 'dis smras shes nges snyam ste:
Z: belge ene metüyin tula maγad ögöülen čidaxu buyija kemēn sedkiji:
G: edeger belges-i anu: ene köbegün tayilju ögülemü kemen setkijü
R: Этот мальчик наверняка сможет объяснить эти знаки.

(27) T: bu ma pang na yod pa la smras pa:
Z: küböün-yēn öbör-dēre aqui-du ögöülebei:
G: öber-deki köbegün-eče asaγur-un:
R: [Она] спросила у мальчика, которого держала на руках:

(28) T: khyed lha 'am klu 'am su zhig yin
Z: či tenggeri buyu klu buyu ken bui
G: ai köbegün či tngri buyu luus buyu ken buyu:
R: Ты — бог или демон? Кто ты?

(29) T: 'od 'di ltar che zhes smras pas:
Z: gerel (23b) ene metü maši yeke: kemēn ögöüleqsen-dü
G: eyimü yeke gerel yaγun bui: kemen ögülebesü:
R: Свет такой яркий!

(30) T: bu de ma la cher gyis bltas nas
Z: tere köüken eke-bēn tuslan xaraji:
G: tere köbegün eke-yügen sirten üjeged ögülerün:
R: Мальчик посмотрел на мать пристально [и сказал]:

(31) T: chos thams cad 'od dang 'ja'i rnam pa la:
Z: xamuq nom gerel kigēd solongγo metü-dü
G: qamuγ nom gerel ba: solongγ-a-yin düri-ber bolomui j-a:
R: Все учение [имеет] образ света и радуги,

(32) T: 'od khang chung gang byung ba la ya mtshan che rgyu med:
Z: gerel üčüüken balγasun düürküi-dü γayixamšiq bolxu yeke ügei:
G: öčügüken ger dügürügsen-dür yeke γayiqamsiγ ügei kemebesü:
R: не следует удивляться, что светом наполнился маленький дом.

(33) T: der ma nyid dga' ste:
Z: tende eke bayasun
G: tedüi eke anu bayasuγad:
R: Мать обрадовалась

(34) T: pha la rin chen zer te:
Z: ečige-dü erdeni kemēn
G: ai erdeni-e
R: и сказала отцу: Драгоценный,

(35) T: bu 'di rang rin po che thams cad kyi snying po
Z: ene küböün xamuq erdemīn jüreke
G: činu ene köbegün: qamuγ erdenis-ün jirüken
R: этот мальчик, сердцем всех драгоценностей

(36) T: 'dzin pa cig 'ong bar 'dug bas
Z: barixui nigen bolxu amui:
G: bariγči: nigen bolqu ajuγu:
R: обладатель, явился.

(37) T: ming rang yang de rang rigs sam snyam nas:
Z: nere čü tere bolxu kemēn sedkiji:
G: egünü ner-e-yi
R: Я думаю, не подойдет ли ему такое же имя.

(38) T: bu rin po che'i snying por btags pa dang:
Z: erdeni jüreken küböün kemēn xadaqsan-du:
G: erdeni-yin jirüken nereyitdeküi kemebesü
R: [Они] дали ему имя Мальчик Сердце драгоценностей.

(39) T: bu na re:
Z: küböün eyin kemēn:
G: köbegün ögüler-ün:
R: Мальчик сказал:

(40) T: nga la ming de skad gdags su btubs tsam yin zer:
Z: nere tere metü xadaji bolquyin tödüi: bui kemēbei:
G: nadur teyimü ner-e-yi daγaqu-yin tedüi bui kemebesü:
R: Такого имени я достоин.

(41) T: de nas cher mtshar nas:
Z: tede yeke γayixamšiq bolji
G: tedüi eke anu γayiqaju
R: [Она] удивилась

(42) T: pha'i snyan du gsol ba dang:
Z: ečige-yin gegēn-dü: mendöülüqsen-dü:
G: ečige-dür anu ögülebesü:
R: и рассказала об этом отцу.

(43) T: pha na re:
Z: ečige eyin kemēn:
G: ečige inu eyin kemen silügler-ün:
R: Отец сказал:

(44) T: gang nas su zhig gnas 'dir 'khrungs:
Z: xamiγa-ēče ken ene aγui-du töröböi:
G: qamiγ-a-ača ken ireged ene oron-dur töröbei:
R: Откуда и кто родился здесь?

(45) T: dmigs pa gang gis bdag gi bu:
Z: ali joriq-yēr mani küböün:
G: (230b) qarisi ügei čing nota setkil-iyer minu köbegün bolon törögsen:
R: С какой целью [он стал] моим сыном?

(46) T: chos dang dpal 'byor gang la brtson:
Z: nom kigēd čoq učiral youn-du kičēkü
G: γayiqamsiγ nom-un čoγ tegülder qoyar-un alini kičiyemüi:
R: Учению или величию — чему [он] отдаст силы?

(47) T: gsuṅg gi sgo phye bstan par 'tshal:
Z: ǰarligīn öüde nēǰi üǰüülün üyiled::
G: qalaγar ǰarliγ-un qaγalγ-a-yi negeǰü üǰügül-ün soyorq-a::
R: Открой врата речей и объясни, прошу.

(48) T: zhes smras pas:
Z: kemēn ögöüleqsen-dü
G: teyin kemen sayitur asaγ-un ögülebesü:
R: Так он сказал.

(49) T: khye'u na re:
Z: köüken eyin kemēn:
G: tere boγda köbegün qariγu anu eyin kemen ögüler-ün:
R: Мальчик ответил:

(50) T: legs pa'i lam mchog kun 'gro yang:
Z: dēdü sayin mör bükün-dü yabun atala:
G: tengsel ügei degedü sayin mör-tür qotala ta qoyar-un
R: По всем высшим и лучшим путям [я] ходил,

(51) T: gzugs kyi rnam par 'di shar mod:
Z: dürsüni bayidal-du ende urγubai:
G: köbegün bolon töröbei bi::
R: но в этом обличье явился.

(52) T: nges bzung thsig gis don ma mchis:
Z: maγad barixu ügeyin udxa ügei:
G: üges-iyen yakin maγadqan ögülekü:
R: И правдивыми словами истину не передать,

(53) T: 'on kyang las kyis gnas 'dir bltams:
Z: bolboči üyileyin küčün-yēr ene aγui-du töröböi:
G: urida ǰayaγsan erke-ber ene oron-dur töröbe:
R: но родился я здесь по воле кармы.

(54) T: yab yum rtag tu bde legs pa'i:
Z: ečige eke xoyor nasuda sayin amuγuulang bolxuyin tula:
G: öni da torqaru ečige eke qoyar ǰirγalang-tu boloγad:
R: Чтобы отец и мать постоянно пребывали в счастье

(55) T: nga yi chos dang mthun slad du:
Z: mini nom-luγā tokōlduulun üyiledkē:
G: ülemǰi minu nom-luγ-a nayiralduqu-yin tulada::
R: и [жили] в согласии с моим учением,

(56) T: dge pa'i grogs kyis skyong bar zhu:
Z: buyani nökör šütüǰi sudulun soyirxo:
G: tunumal buyan-tu nököd-iyer tetgün asaraγdaqun:
R: Друг добродетели[6] просил позаботиться [о них],

(57) T: nga ni skye ba mi gnyer kyang:
Z: bi töröl ülü kereqlen bögötölö:
G: töröl abqui nadur ügei bögesü ber:
R: и хоть я не искал рождения,

(58) T: khyed gnyis bu dang sbyar slad du:
Z: ta xoyori küböün-lügē barilduulun üyiledküyin tula:
G: tusatu ečige eke qoyar köbegün-tan-i boloquyin tulada:
R: но чтобы вы вдвоем обрели ребенка,

(59) T: skye ba tsam zhig bstan par zad:
Z: törölīn (24a) tödüi üǰüülüqsen bui::
G: töröl abqu-yin tedüyiken üǰügülügsen bui ǰ-a::
R: я явил свое рожденье.

(60) T: yab kyis smras pa:
Z: ečige ögöülebei:
G: ečige anu köbegün-ü qariγu eyin kemen ögüler-ün:
R: Отец сказал:

(61) T: ding sang bdag cag padmo 'dra:
Z: ödügē manaγār bida padma-luγa adalai:
G: edüge manaγar badm-a-dur adali biden-dür:
R: Нынче мы мохожи на лотос —

(62) T: sprul pa'i khye'u bltams par gyur:
Z: xubilγān köüken xubilun töröböi:
G: erdeni qubilγan köbegün töröbe:
R: у нас родился чудесный сын.

(63) T: yul 'di zhing khams gtsang ma 'dra:
Z: ene oron tarslang-gīn ariun oron-luγa adalai:
G: ene oron anu ariγun aqui ulus-tur adali::
R: Эта местность похожа на чистейшую страну —

(64) T: skyon med khye'u gnas par gyur:
Z: gem ügei küböün orošibui:
G: gem ügei köbegün anu orosin amui
R: в ней явился безгрешный мальчик.

(65) T: gnas 'di mkha' spyod gnas dang mtshungs:
Z: ene aγui dakinišīn aγui-luγa adalai:
G: gegen daginis-un oron-dur adali ene oron-dur
R: Эта страна похожа на страну небесных дев —

(66) T: skyes ma thag par chos gsung thos:
Z: töröd sača nom nomlaxui sonosboi:
G: geyigsen köbegün töröged sača ǰarliγ nom sonosbai:
R: не успел он родиться, послышалась проповедь учения.

(67) T: ji ltar bdag gis bsgrub nus na:
Z: bida yambar bütēn čidaxulā:
G: kerber bütügen čidaqu ele bögesü ber
R: Если я только смогу —

(68) T: ri bo rlag par gyis gsung kyang:
Z: oula ečülün üyiled kemēn ǰarliq bolbuči:
G: aγula-yi kemkem kemen ǰarliγ bolbasu ber:
R: хоть прикажи сломать гору —

(69) T: de nyid 'dor bar ma bya'o:
Z: töüni čü orkin ülü üyiledümüi:
G: asuru köbegün činu ǰarliγ-ača yakin dabamui:
R: я не отброшу этого [приказания].

(70) T: ji ltar bu yis slus gyur kyang:
Z: küböün yamāru ontuγadoulbači
G: abai köbegün minu namayi araγdabasu ber:
R: Пусть сын обманет меня,

(71) T: 'gyod par nam yang mi bya'o:
Z: kejēbese gemšil ülü üyiledümüi:
G: ay-a kejiy-e-ber gemsigüleng-tü ülü bolomui bi::
R: я никогда не буду сожалеть.

(72) T: gang dgos smros shig sgrub par bgyi:
Z: ali kereqleküni ögöüle bütēn üyiledüye::
G: teyimü ali kereglegdekün-i ögülen bütügesügei bi
R: Что надо, скажи, я [все выполню].

(73) T: zhes zhus pas:
Z: kemēn ayiladxaqsan-du
G: teyin kemen öčibesü
R: Так он сказал.

(74) T: khye'u na re:
Z: köüken eyin kemēn:
G: köbegün ǰarliγ bolorun:
R: Мальчик молвил:

(75) T: 'jig rten kun na pha ma dag
Z: yertünčü bükün-dü ečige eke-noγoud:
G: daki qotola yirtinčü-dür ečige eke-yügen:
R: Среди живых отец и мать

(76) T: drin rab mchog tu rab tu gsungs:
Z: ači maši yeke kemēn maši ǰarliγ bolboi:
G: degedü ačitu tusatu kemen nomlaǰuqui::
R: имеют высшие заслуги — так сказано.

(77) T: rgya mtsho chen po skra rtse yis:
Z: yeke dalai-gi üsüni üǰüürēr:
G: yeke dalai-yi üsün-ü üǰügür-iyer:
R: Великий океан кончиком волоска

(78) T: gtor bar nus kyi pha ma yi:
Z: čačun čidaxu ečige eke-yin:
G: yerü abču tarqaγan čidamui ečige eke-yin:
R: вычерпать можно, но отца и матери

(79) T: drin lan bgrang bar nus ma yin:
Z: ači tusa tōloǰi čidaqu ügei:
G: yambar ba ači tusa-yi qariγulǰu yakin čidamui kemen:
R: благодеяния измерить невозможно.

(80) T: 'jig rten sgron me de skad gsung:
Z: yertünčüyin ǰula teyin kemēn ǰarliq bolboi:
G: yirtinčü-daki ǰula-nuγud teyin kemen nomlaǰuqui::
R: Так учили лампады этой вселенной [7].

(81) T: de lta bas na khyod dang ni:
Z: tere metüyin tula ta xoyor kigēd:
G: teyimü-yin tula ečige eke ta terigülen:
R: Поэтому вас

(82) T: 'jig rten ma lus bdag gi gnyen:
Z: yertünčü xočorli ügei mini sadun:
G: delekei yirtinčü-yin amitan ečige eke minu ber:
R: и всех без остатка моих друзей во вселенной,

(83) T: drin ldon phyir na drang slad du:
Z: ači xariulquyin tula uduridun üyiledküye:
G: tan-u ači-yi qariγulqu-yin tula uduridču:
R: чтобы возблагодарить за благодеяния,

(84) T: lam mchog bzang la 'jug par bgyi:
Z: dēdü sayin mōri-tü oron üyiled:
G: (231a) degedü sayin mör-tür oroγulumui ǰ-a bi::
R: наставлю на высший благой путь.

(85) T: pha ma tshe 'di ji ltar yang:
Z: ečige eke ene nasun yamāru bolboči
G: ay-a ečige eke minu enegüken nasun deger-e ber:
R: Мои отец и мать! В этой жизни как-нибудь

(86) T: ngan phyid tsam zhig sus kyang 'ong:
Z: ami teǰēküyin tödüyiken čü bolxu:
G: amin-i ǰiγuǰu ken-ber čidaqu aǰiyam ǰ-a:
R: прокормить себя сможет каждый.

(87) T: gtan gyi tshe ni de ltar min:
Z: ašidayin nasun tere metü busu:
G: asidayin ǰirγalang anu teyimü busu bui:
R: Но в вечной жизни это не так.

(88) T: chung ngus chen po ma dor bar:
Z: üčüüken-yēr yeke-yi orkil ügei:
G: aliba öčügüken üile-ber yeke-yi oγorqu ügegü::
R: Не бросая великого ради малого,

(89) T: sgrub nus dus su sgrub par mdzod:
Z: bütēn čidaxui čaqtu bütēn üyiled:
G: bütügen čidaqu čaγ-tur-iyan bütügetkün ta:
R: исполняйте его всегда, когда можете.

(90) T: nor ni sa 'og gser dang mtshungs:
Z: ed γaǰar dotoroki altan-luγa adalai:
G: busučar ed kemebesü γaǰar doora-yi altan-dur adali:
R: Богатство похоже на золото под землей.

(91) T: yod par zad kyis rje mi 'brang:
Z: buyin tödüi xoyino-ēče ülü daxaxu:
G: buyan-dur ilegen ese čidabasu tusa ügei qočoromu:
R: [Оно] хоть и есть, бесполезно.

(92) T: mkhas pas gser de bton gyur nas:
Z: merged tede altan γarγan üyiledēd:
G: boγda merged tere sang-i ber γarγaǰu::
R: Когда же мудрецы, достав это золото,

(93) T: bder zhing mkho bar spyad gyur na:
Z: nuun (24b) kereq-tü edlen üyiledkülē:
G: endegürel ügei öglige öggüged kereg-tü bolγan edelbesü:
R: используют его для благого дела,

(94) T: nor du 'gyur gyis gzhan du min:
Z: ede bolxu busudu ügei:
G: ed bolqu bui ǰ-a busučar yaγun bolomui:
R: тогда оно становится богатством, и не чем иным.

(95) T: khyed la 'byor pa dpag med kyang:
Z: ta učiral čaqlaši ügei bolboči:
G: ečige-e čimadur toγ-a tomsi ügei ed-tü ele bolbasu:
R: Будь у тебя неисчислимые богатства,

(96) T: spyad par ma gyur de dang mtshungs:
Z: ülü edleqčin töün-lügē adali:
G: edlen ese čidabasu tegün-lüge adali bui::
R: но если ты не используешь их, будет похоже на это.

(97) T: de yang chos mṇin spyad gyur na:
Z: tere čü nom busu-gi edlen üyiledkülē:
G: tegüni ber nom-ača nögüge edelbesü ele:
R: Если используешь его не ради учения,

(98) T: bor bar 'gyur gyis phan mi 'gyur:
Z: asxaraxu boluyu tusa bolxu ügei:
G: ṭaduru gegegsen-dur adali bolomui ǰ-a: tusa ülü bolomui
R: потеряешь, и пользу оно не принесет.

(99) T: de lta bas na nor rdzas kun:
Z: tere metüyin tula ed ayourasun bükün-yēr:
G: teyimü-yin tulada qamuγ ed ayurasun bügüdegeri:
R: Поэтому всеми своими богатствами,

(100) T: pha ma dkon mchog bzhi [8] la mchod:
Z: ečige eke dēdü erdeni γurbani taki:
G: degedü γurban erdeni-yi takiγad buyan kitkün ečige eke ta::
R: отец и мать, приносите жертвы четырем драгоценностям.

(101) T: chags med gnas su bsam gtan sgoms:
Z: tačal ügei oron-du samadi bišilγan:
G: imaγta aγlaγ oron-dur edüge diyan-i setkimüi bi:
R: В стране, лишенной желания, вершите созерцание.

(102) T: zas su bzang zhing gos su 'ang bzang:
Z: idēn-dü sayin xübčasun-du ču sayin:
G: idegen anu rasiyan-u idegen diyan-u debel-i emüsümü bi:
R: Благая еда [там] и благая одежда.

(103) T: ro brgya'i zas kyang ting nga 'dzin:
Z: ǰoun amtatai idēn čü nigen: diyāni
G: ilete ǰaγun amtatu idegen-i nigen samadis-un
R: Обладай пища ста вкусами — созерцания

(104) T: gcig gi char yang ga la phod:
Z: xübidu ču xamiγa tensekü:
G: ilγabasu nigen qubi-yin tedüi ber qamiγ-a bolomui::
R: и с одной частичкой как сравнится?

(105) T: srog chags bye ba stong tshogs kyang:
Z: mingγan dzeva amitan čuulbači:
G: költi mingγan amitan čiγulbasu ber:
R: Пусть соберутся миллионы тысяч живых,

(106) T: mi yi lus ni gcig tsam zad:
Z: kümüni beye γaqča nigen:
G: kümün-ü bey-e-dür adali qamiγ-a bolomui:
R: человеческое тело — лишь одно.

(107) T: E ma mi lus gcig la yang:
Z: aya nigen kümüni beye-dü čü
G: kümün-ü niǰeged bey-e-dür ber ay-a minu:
R: Ах, в одном человеческом теле

(108) T: srin rigs brgyad khri dag tu gnas:
Z: xoroxoyin ǰüyil nayiman tümen orošin:
G: göbčin naiman tümen qoroqai ber orosibai::
R: живут восемьдесят тысяч разных червяков,

(109) T: gzhan ni bgran bar mi nus so:
Z: busudai töloxu berke bui:
G: busud öber-e-yi toγalaǰu yakin čidamui:
R: а сколько их всего — и не сосчитать.

(110) T: de ltar dgongs dang pha ma gnyis:
Z: tere metü ayiladuqtun ečige eke qoyor:
G: buyan-tu ečige eke qoyar teyimü-yi ayiladuγtun ta:
R: Поймите это, отец и мать.

(111) T: myed dka'i lus 'di chud ma gson:
Z: olqu berke ene beye-yi kereq ügei bü bolγo:
G: bürin olquy-a berke ene bey-e-yi ülü qomsatγan:
R: Не растрачивайте жизнь, которую трудно обрести.

(112) T: gzhon nu'i lus 'di me tog 'dra:
Z: ene ǰalou beye čečeq-lügē adalai:
G: budungγui ügei minu ene bey-e čečeg-tür adali bögesü::
R: Мое молодое тело подобно цветку,

(113) T: ji ltar sad kyis ma phog dus:
Z: yambar kerou-du dāriqdaxuyin urida:
G: maγu kiraγu-dur ese abtaγsan čaγ-tur-a:
R: который, пока не побит росой,

(114) T: shin tu mdzes te zhag gcig gis:
Z: maši γōron nigen xonoq-tu
G: masi üǰüsgüleng-tü boloγad nigen qonoγ-tur:
R: очень красив. Но в один день

(115) T: nyams par byed pa ji bzhin du:
Z: bouroulun üyiledküi yambarčilen:
G: maγad ebdereged busučar bolomui ǰ-a:
R: [он] увянет и чем станет?

(116) T: gzhon pa'i tha ma rgas pa ste:
Z: ǰalougīn ečüs ötölkü
G: mendü ǰalaγu bolbasu ečüs-tür inu ötelümüi::
R: За молодостью следует старость.

(117) T: skyes pa'i tha ma 'chi ba yin:
Z: töröqsöni ečüs üküku bui:
G: törögsen-ü ečüs-tür maγad (231b) ükümüi:
R: За рождением следует смерть.

(118) T: rtag 'dzin ma che pha ma gnyis:
Z: möngkütü barixui bü yekedke ečige eke xoyor:
G: torqaru möngke kemen büü barimtala ečige eke minu-e:
R: Не думайте, что вечны, отец и мать.

(119) T: lang tsho dar la bab pa yi:
Z: ider delgereqsen čagīn
G: tunumal köbegümerküi ider ǰalaγun:
R: В молодости и расцвете находящиеся,

(120) T: sgeg mo gzugs kyi nga rgyal can:
Z: yamulaxui dürsü-tü omoq-ton:
G: tületde omoγ-tu üǰesgüleng-tü ökid ber:
R: наряжающиеся, гордые красотой,

(121) T: zhag la lo yis rnyings gyur te:
Z: xonoq kigēd ǰil-dü xoučiraṇ:
G: čaγ-ača önggeregsen qonoγ ǰil bolγan qaγučiraǰu:
R: с каждым днем и годом стареют,

(122) T: dkar dmar sngo nag nyid du bgyur:
Z: čaγan ulan kökö xara bulxu:
G: čaγan ulaγan köke qara bolomui ǰ-a:
R: становятся белыми, красными, синими и черными.

(123) T: gzhon 'jam gnyer sgur sang gtugs te:
Z: ǰalou ǰöölön inu xüniyāsuran bögötür bolumui:
G: čaγan ǰögelen bey-e-ben aturiduγad bögtür bolomui:
R: Юные и мягкие становятся морщинистыми и согбенными.

(124) T: na ning gzhon ba'i dus tshod de:
Z: uridani ǰalou čagīn tere kümün
G: čimeg-tü uridaki metü ǰalaγu tere čaγ anu önggereǰü:
R: Время былой молодости пройдет,

(125) T: nga yin da ni rgas par gyur:
Z: bi mün bi ötölböi:
G: aturiǰu sintaran ötelbesü ber:
R: я скоро стану стариком.

(126) T: E ma phyi ma snyen gyur kyang:
Z: aya xoyitu šidar dabači:
G: ay-a teyimü-yi ülü setkin yekede sinuqayiraǰu:
R: Ах, [такое] будущее приближается,

(127) T: da dung sdod rtsis sog run byed:
Z: ödügē (25a) basa souxuyin beledgel xūrān üyiledkü:
G: alǰiyas-tu setkil-iyer ed quriyan qayiralamui:
R: [надо] готовить [к нему] вещи сейчас.

(128) T: snying med de la dpe long la:
Z: xoučiraxu ügei töün-ēče üliger abči:
G: aliba ǰirüken ügei teyimü kümün-i üligerleǰü::
R: Взяв пример с [думающего] так, устрашенного,

(129) T: rang gi rgyud la'ang bsgom par mdzod:
Z: öbörīn ündüsün-dü čü bišilγan üyiled:
G: öber-iyen medeǰü teyin bisilγaγdaqui:
R: сами задумайтесь над этим.

(130) T: de ni bdag gi snying gtam yin:
Z: tere mini ǰürekeni üge bui:
G: ünen kü minu ǰirüke-tü suryal bui tere anu:
R: Это — мое сердечное наставление.

(131) T: dam par mdzod la nyams su 'ong:
Z: dēdü bolγon üyiledči angγarγana ab:
G: ödter böged kičiyeǰü ey-e-ber abtuγai:
R: Взяв его за высшее, примите в сердце.

(132) T: sbyir yang sems can nyon mongs che:
Z: yerü amitan nisvanis yeke:
G: öd ügei amitan-nuγud yeke nisvanis-tu buyu kü::
R: Вообще, у живых существ пороков много,

(133) T: sgos su skye dman rnam la 'phel:
Z: ilangγuya xatuqtai-noγoud-tu örgüǰikü:
G: imaγta em-e kümün teyimü bolomui:
R: но у женщин они особенно многочисленны.

(134) T: ha ha hi hi 'dod chags smra:
Z: ha he hi hī tačiāngγui ögüülen:
G: ile böged tačiyangγui-bar tačiyaǰu q-a q-a ki ki kemen inigemü:
R: [Они] призывно кокетничают: ха-ха, хи-хи,

(135) T: gzugs ni mdzes dang mi mdzes dang:
Z: dürsün inu üǰesgülengtei üǰesgüleng ügei:
G: ider böged bey-e minu üǰüsgüleng ba üǰüsgüleng busu:
R: кто красив, кто некрасив,

(136) T: rigs ni bzang dang mi bzang zhes
Z: iǰour sayin mou kemēn:
G: imaγta iǰaγur minu sayin ba sayin busu kemen::
R: кто хорошего рода, кто плохого — обсуждают.

(137) T: gang du mang po tshogs gyur cing:
Z: xamuγā olun čuulun üyiledči:
G: alin-dur olan emes čiγulan qurabasu ber:
R: Где только они соберутся во множестве,

(138) T: phan tshun du ma gleng par byed:
Z: inaqši činaqši olon-to ögüüleldün üyiledkü:
G: asuru činaγsi inaγsi ügesi duradulčamui:
R: там и болтают друг с другом.

(139) T: E ma bzhi mdor phrad gyur kyang:
Z: aya dörbön belčirtü učirabai:
G: ay-a nayilčaγur-i belčir-tür učirabasu ber:
R: Ох, даже если встретятся на перекрестке,

(140) T: 'brengs te rnam gyeng smra bar byed:
Z: sedkil ködölün teyin alγasal ögöülemüi:
G: alaγsangγui üges-iyer boson bayiγad ögüleldümüi::
R: встанут и начнут говорить пустяки.

(141) T: E ma bud med skyon de la:
Z: aya xatuqtayin gem töüni
G: öd ügei emes teyimü gem-tü-yi ay-a minu:
R: Ох, женщины, об этом пороке

(142) T: dpyod la ngag gi nyes pa sdoms:
Z: šinǰileči keleni gem bō:
G: onoǰu sinǰileged kelen-ü gem-üd-i batula:
R: задумайтесь и оставьте грехи языка.

(143) T: bre mo 'bum phrag bzlas pa bas:
Z: dürgil bum dabtan ögöüleqsen-yēr
G: öd ügei ǰoγoγ ügesi toγ-a tomsi ügei ögülen atala:
R: Вы говорите тысячи слов увеселения,

(144) T: bud dha ya zhes gcig brjod na:
Z: buddhaya kemēn nigen-te ögülekülē:
G: ünen-iyer boday-a kemen nigen-te ögülebesü ele::
R: а сказав лишь одно слово «бодхая»,

(145) T: ngag gi nyes pa du ma 'dzad:
Z: keleni olon gem arilxu:
G: taduru kelen-ü olan gem-üd baraγdan arilumui:
R: уничтожите многие грехи языка.

(146) T: de bas lce yi skyon bral tshe:
Z: töüni tula keleni gem xaγačaqsan čaqtu:
G: teyimü-yin tula kelen-ü gem-üd-eče qaγačaγ-san čaγ-tur:
R: Поэтому, когда, отвергнув грехи языка,

(147) T: tshigs su bcad pa mchog bzung ste:
Z: šülüqlen üyiledüqsen dēdü-yi bariǰi:
G: tengsel ügei silüg-üd-i degedü manglai bolγan bariǰu:
R: предпочтете стихи

(148) T: nyin mtshan dus gsum klags gyur na:
Z: ödür söni γurban čaqtu ungšixulā:
G: tasurasi ügei uduriγulsun-i γurban čaγ-tur ungsibasu::
R: и будете читать их днем и ночью в трех временах,

(149) T: kun gyi bde ba tshe 'dir 'grub:
Z: xamugīn amuγuulang ene nasun-du bütükü:
G: asuru qamuγ-un ǰirγalang-yi ene nasun degere bütügemüi:
R: все хорошее исполнится в этой жизни.

(150) T: gang yang dge ba'i rtsa pa dag:
Z: ali bese buyani ündüsün-noγoudi:
G: aliba buyan-u ündüsün-nuγud-i ber:
R: Все корни добродетели

(151) T: gcig tu bsdus te mchog tu bsngo:
Z: nigen-dü xürāǰi dēdü-dü ǰorin irōǰi:
G: ay-a nigen-e quriyaǰu degedü-de ǰorin irügemüi::
R: собрав в одно, молитесь о высшем.

(152) T: rtag tu dge ba'i smon lam btab:
Z: nasuda buyan-tai iröl talbi:
G: nasun torqaru (232a) buyan-u qutuγ-i γuyumui::
R: Постоянно молитесь о добродетели.

(153) T: de ni dam pa'i spyod pa yin:
Z: tere dēdüšīn yabudal bui:
G: tere kemebesü degedü boγda-nar-un yabudal bui:
R: Это — поведение святых.

(154) T: nyams su long dang gdams pa yin:
Z: angxarγana abuqtun ubadis mün::
G: teyimü-yi ey-e-ber abuγtun ubdis bui:
R: Примите это в сердце. Это — наставление.

(155) T: zhes chos kyi char pa du ma phab pas:
Z: kemēn nomīn xüra olo orouluqsan-du:
G: teyin kemen nom-un qura-yi ilete oroγulbasu:
R: Так он пролил обильный дождь учения.

(156) T: yab yum gnyis la dad pa chen po rab tu 'khrungs te:
Z: (25b) ečige eke qoyor-tu yeke süǰük sayitur töröǰi:
G: tedüi ečige eke qoyar yeke süsüg bisirel:: sayitur töröǰü
R: У его отца и матери родилась огромная вера,

(157) T: mig mchi ma 'dzag cing
Z: nidün-ēče nilbusu čuburin
G: nilbusun čuburin asγaraγulǰu:
R: из глаз полились слезы,

(158) T: bu la 'di skad ces smras pa:
Z: köüken-dü eyin kemēn ögülebei:
G: saγaral ügei köbegün-degen eyin kemen ögüler-ün
R: и [они] сказали своему сыну:

(159) T: chos kyi char pa rab tu phab:
Z: nomīn xüra sayitur oroulbai
G: sačalal ügei nom-un qura-yi oroγulbai:
R: [Ты] пролил обильный дождь учения.

(160) T: ji ltar rgyal pos mnar gyur te:
Z: yamāru qān enelgen üyiledči:
G: samaγu qaγan ber ker enelegdebesü ele:
R: как царь, подвергшись опасности,

(161) T: dam chos gtong bar mi byed na:
Z: dēdü nom-du ilgen ese üyiledkülē:
G: degedü boγdos-un nom-i oγorqu ügei bögesü:
R: не вверив себя святому учению,

(162) T: da lta lus dang srog 'bral zhes:
Z: ödügē beye kigēd amin-ēče xaγačoulumui kemēn:
G: tegünčilen edüge bey-e ba amin-luγ-a qaγačaqui kemen:
R: теперь же простится с жизнью —

(163) T: gnad la sgar kyang mi gyo ba:
Z: onisun-du šaxabači kelberil ügei:
G: teyimü ayul bolbasu ber ködelüsi ügegü:
R: сколько ни тряси этот замок — [останется] неподвижен.

(164) T: khyod kyi gsung rnams nyams su blang:
Z: čini ǰarliq angxarγana abun:
G: degedü köbegün činu ǰarliγ-ud-i ey-e-ber abuγad:
R: Твои наставления примем в сердце.

(165) T: dkon mchog gsum la blo phugs gtod:
Z: dēdü γurban erdeni-yi ašidayin šütē baraǰi [9]:
G: batu setkil-iyer γurban erdeni-yi sitümüi:
R: Трем драгоценностям доверимся навсегда.

(166) T: dge ba thams cad mchog tu bsngo:
Z: xamuq buyan-yēn dēqšide irōn:
G: barasi ügei qamuγ buyan-i degegsi-da ǰorin irügemüi:
R: Устремимся к [совершению] всех добродетелей.

(167) T: smon lam dag pas bar mtshams sbyar:
Z: ariun iröl-yēr ǰabsar barilduulun:

G: ba bürin ariluγsan-u qutuγ-i γuyun irügeged
R: Вознося чистейшие молитвы,

(168) T: dga' bzhin spro bzhin thar par 'gro:
Z: bayasun tālaqsār toniluqsan-du odumui::
G: bayasγulang taγalaqu-yin yosoγar tonilqui-dur odomui::
R: с радостью и решительностью пойдем к освобождению.

(169) T: zhes mgrin gcig tu smra zhing sgra ldan gyi yul gang na
Z: kemēn nigen xōloi-bēr ögöülen: doun selte oron xamiγā bui tende:
G: kemen nigen ayalγu-bar ögüleged: daγutu balγasun-daki
R: Так они сказали в один голос. В город Благозвучный, туда,

(170) T: skye bo du ma tshogs pa'i dbus su bu khyer zhing
Z: olon törölkitön čuuluqsan dunda küböün-yēn abči odči:
G: olan čiγul-un quraγsan arad-un töb-tür: köbegün-iyen abču odoγad:
R: где собралось много народу, они понесли своего сына,

(171) T: gro 'dug gi spyod lam byas pas
Z: yabuxu souxu yabudalīn mör üyiledüqsen-yēr:
G: yabun saγuqui-tur:
R: пришли и сели.

(172) T: skyes bo thams cad ya mtshan du skyes zhing
Z: xamuq törölkitön čü qayixamšiq törön:
G: qamuγ arad γayiqamsiγ töröǰü:
R: Все люди восхитились,

(173) T: yab yum gsum gang na yod pa'i sar 'khod de:
Z: ečige eke γurbulan xamiγā bui γaǰartu čuulun:
G: ečige eke köbegün γurbaγula qamiγ-a saγun büküi tere γaǰar-tur:
R: расселись там, где сидели отец и мать [с ребенком] — втроем,

(174) T: rin chen snying po pha ma'i pang na gnas pa zhig la me tog dag 'thor
Z: erdeni ǰüreken ekeyin öbür dēre axui-du čečeq čačun:
G: eke-yügen öbör-tür aγsan: ratn-a garbi neretü köbegün-dür [10] sačun takiγad:
R: разбросали цветы над Сердцем драгоценностей, которого родители держали на руках,

(175) T: gos legs po dag 'bul zhing:
Z: sayin xübčasu örgüǰi
G: sayin debel-üd-i ergüged:
R: поднесли прекрасные одежды,

(176) T: chos zhus pas:
Z: nom ayiladxaqsan-du
G: nom-i öčibesü:
R: и попросили [поведать] учение.

(177) T: rin chen snying po'i zhal nas:
Z: erdeni ǰürekeni ǰarliq-ēče:
G: ratn-a garbi eyin silüglen ǰarliγ bolorun:
R: Сердце драгоценностей молвил:

(178) T: grong khyer dbus kyi skye bo rnams:
Z: abxui balγadīn dotoroki törölkitön:
G: tangsuγ balγad-un töb-deki qamuγ arad ta:
R: [Вы,] люди, в центре города

(179) T: yud tsam zhig la 'du byed cing:
Z: xorumxan ǰoura xüran üyiledün:
G: temdegtey-e qoromqan-a čiγul-un quraγsan:
R: собрались в одно мгновение,

(180) T: tha mar mi sdod myur du 'dong:
Z: ečüs-tü olo [11] orošin ötör odxu:
G: ta bügüdeger ber ečüs-tür ülü saγun türgen-e odomui:
R: но в конце не останетесь, а быстро разойдетесь.

(181) T: de bzhin lus dang tshe srog kyang:
Z: tögünčilen beye kigēd nasun čü:
G: tegünčilen kü bey-e kiged amin nasun ber:
R: Подобно этому [ваши] тела и жизни

(182) T: yud tsam zhig la 'du byed cing:
Z: xorumxan ǰoura xüran üyiledün:
G: asuru qoromqan-a čiγul-un qurabai ǰ-a:
R: создались в одно мгновение,

(183) T: mi rtag myur du 'bral bar 'gyur:
Z: (26a) ülü möngkörön beye-ēče xaγačaxu boluγu:
G: asida ülü möngkeren bey-e-eče qaγačaγulumui:
R: но [они] невечны и быстро [вас] оставят.

(184) T: E ma sa dang gnam dag la:
Z: aya γaǰar kigēd oqtorγui-noγoud-tu:
G: ay-a qamuγ γaǰar ba oγtorγui-bar:
R: Ах, как на земле и на небе

(185) T: byol song rgyu ba mthong ba'i tshe:
Z: buruu oduruqsadīn yabudal üǰeküi čaq-tu:
G: aduγusun-a odqui-yi üǰegsen čaγ-tur:
R: живут животные — видя это, [понимаешь] —

(186) T: mi lus rnyed pa mkhar che che:
Z: kümüni beye oluqsan balγasun maši yeke
G: qalaγar kümün-ü bey-e-yi oloγsan anu yeke γayiqamsiγ-yi:
R: храм обретения человеческого тела велик.

(187) T: lag sor bshog par ma gyur cing:
Z: γarīn xürüγün ǰigöür ülü bolun:
G: γarun quruγu anu ǰigür-tü bolqu ügegü:
R: [Пока] пальцы на руках не стали крыльями,

(188) T: mchu can sder mor ma gyur par:
Z: xošoutan xümusu ülü bolun:
G: qani qosiγu-tan kimusu-tu boloγ-a inaru:
R: пока не превратились в птиц и животных,

(189) T: las dang bsod nams skal par ldan:
Z: ǰayā kigēd buyan xübi tögüsün:
G: γayiqamsiγ ǰayaγan ba qubi-tu kisig tegüsgügsen::
R: [вы] обладаете хорошей судьбой и счастьем —

(190) T: mi lus rin chen rnyed do kun:
Z: kümüni beye erdeni olxu xamuq:

G: ay-a kümün-ü (232b) erdeni-tü bey-e-yi olbai ta:
R: обрели драгоценное человеческое тело.

(191) T: rva can rmig ba mjug ma can:
Z: eberten turuu söül-ten:
G: aliba eber-tü tuγur-a-tu segül-tü:
R: А все имеющие рога, копыта, хвосты,

(192) T: mche ba can dang rkang bzhi pa:
Z: soyōton kigēd dörbön költöni:
G: ayul-tu soyoγ-a-tan ba dörben köl-tü:
R: клыки и четыре ноги,

(193) T: dbang med bsod bkol sdug bsngal khur:
Z: erke ügei alan kölji ǰobōn üyiledkü:
G: alan ačiqu ǰobalang-iyar daruγdaγsan::
R: беспомощно испытывают страдания смерти и принуждения.

(194) T: nges par gsod kyang gti mug ste:
Z: maγad alabači mungxaq kü:
G: tüdel ügei maγad alaqu bögesü ber mungqaγuraǰu:
R: Когда смерть неминуема, они столбенеют,

(195) T: 'bros dang slu bar ma byed par:
Z: dutāxui kigēd arγa ǰali üyiledül ügei:
G: dutaγan güyükü kiged araγdaqu ügegü:
R: не убегают, не придумывают хитростей,

(196) T: mchi ma 'dzag cing rab tu 'khun:
Z: nilbusu čuburin maši ayoun naturixu:
G: tusa ügei nilbusun-iyan čuburγulǰu inčeglemüi:
R: а только проливают слезы и мычат.

(197) T: de 'dra'i lus su ma skyes par:
Z: tere metü beye abul ügei:
G: torγaγuli-tu teyimü bey-e bolon törökü ügegü::
R: Не родившись подобным существом,

(198) T: srid pa'i mi lus thob dus su:
Z: sangsarīn kümüni beye oloqsan čaqtu:
G: orčilang-daki kümün-ü ene bey-e-yi oloγsan čaγ-tur:
R: а обретя в этом мире тело человека,

(199) T: gtan gyi 'dun ma ma bsgrubs na:
Z: ašidayin kereq ese bütēkülē:
G: öni asidayin neyisekü-yi ese bütübesü:
R: если не исполнить вечного предназначения —

(200) T: nam zhig tshe srog 'gags pa'i tshe:
Z: keǰē amin nasun töridüqsen čaqtu:
G: udal ügei amin-iyan töridgeküi čaγ-tur:
R: однажды придет время расстаться с жизнью,

(201) T: sdug bsngal dpag med myong gyur na:
Z: čaqlaši ügei ǰobolong edleküi-dü:
G: olan ǰobalang-iyar masi-da ǰobaǰu ele::
R: и [тогда], испытывая много страданий,

(202) T: 'zod dam bsoms la dam chos mdzod:
Z: küličekü buyu sedkiǰi dēdü nom üyiled:
G: čučaran odqui-yi setkiged boγdas-un nom-i kigtün:
R: терпите и думайте и вершите высшее учение.

(203) T: mi yi lus 'di srid pa tsam:
Z: kümüni beye buyin tödüi:
G: čöletü ene bey-e-yi masi olqüy-a berke bui:
R: Человеческое тело недолговечно,

(204) T: srid pa bdud kyis ma slus par:
Z: sansarīn šumnus-tu xourtal ügei:
G: čuqaγ ene bey-e simnus-tur bariγdaqu ügegü:
R: не позволяйте обмануть себя демонам сансары,

(205) T: btsan sa zin la skyabs su song:
Z: nuta oro bariǰi itegel yabuul:
G: čoγ-tay-a berke oron-i bariγad itegel yabuγul::
R: ищите покровительства у тех, кто обрел страну твердости.

(206) T: bdud rigs sha dang khrag la dga':
Z: šumnušīn ayimaq maxa kigēd čisun-du duratai:
G: öd ügei simnus iǰaγur-tan miq-a čisun-i taγalamui:
R: Демоны любят мясо и кровь,

(207) T: skye 'chi'i phreng ba rgyun du gtong:
Z: törökü üküku-yin erkeši ürgülǰide yabuulun:
G: üküku törökü-yin erke-yi tasurasi ügei ilegemüi:
R: [они] крутят постоянно цепь рождения и смерти.

(208) T: phal cher dmyal ba dag tu skyur:
Z: olonkini tamu-noγoud-tu orkixu:
G: olangki tamu-nuγud-tur orkiγulumui:
R: Большинство окажется в аду,

(209) T: la la yi dvags gnas su 'phen:
Z: ǰarim-du biridīn oron-du orkin:
G: olangki anu birid-un oron-dur oγoromui:
R: некоторые пополнят страну претов,

(210) T: la la byol song nyid du skyur:
Z: ǰarim-du adousun-noγoud-tu orkixu:
G: basa ǰarim-ud aduγusun bolon töröged:
R: некоторые обратятся в животных

(211) T: An lcags mtshon gyis rgyab pa yi:
Z: xürča tömür mese-bēr deledüqsen:
G: badarangγui temür-ün meses-iyer čabčiγulǰu:
R: и будут биты железными ножами,

(212) T: ngan btson dag la sdug zer na:
Z: mou eröüten ǰobomui kemēbēsü:
G: balamud qurča nigül-tü
R: а если говорить о страданиях ужасных каторжников —

(213) T: lus ni stong phrag du mar gtub:
Z: beye inu olon-to kerčin:
G: süke-ber bey-e-yi anu mingγan keseg bolγan čabčimui::
R: их тела будут разрезаны на тысячи кусков.

(214) T: res 'ga' khro chu khol mar 'tshod:
Z: ǰarim-du (26b) bučalma küsel-dü činan:
G: nigen nigen da bučalaqui toγoγan-tur činamui:
R: Некоторые будут вариться в горячем металле и кипящем масле,

G: nigen nigen da mösü bolon köröged miq-a čisun-ača qaγačamui::

(215) T: res 'gą' me yi 'obs la rngod:
Z: ǰarim-du γalīn γou-du xourun:
G: nigen nigen da γal-un γau-dur tülegdemüi:
R: другие — жариться в огненной яме,

(216) T: res 'ga' 'khyags shing sha rus 'byed:
Z: ǰarim-du mixa yasun ilγaran ködölkü:
G:
R: у некоторых мясо и кровь отстанут от костей.

(217) T: bskal ba brgyar yang sdug mi rdzogs:
Z: ǰoun γalab-tu ču ǰobolong ülü dousun:
G: imkereǰü ǰaγun kalab-tur ǰobalang ülü baraγdamui::
R: И в тысячах кальп страдания не исчезнут.

(218) T: tsha grang sdug bsngal mi bzod pa:
Z: köyitön xalouni ǰobolong tesüši ügei:
G: bučalγaǰu tesdekü ügei qalaγun ǰobalang-ud-i:
R: Мучения от жары и холода невыносимы.

(219) T: thog tu bab na ji ltar bya:
Z: dēre bouxulā you üyiledkü:
G: bučalaqu ügei bey-e deger-e tokiyalduγulbasu kerkey-e:
R: Когда они падут на тебя, что сделаешь?

(220) T: mi dge'i las ni chu rgyun bzhin:
Z: nüül-tü üyile usuni urusxal metü:
G: buyan busu üiles anu mören-ü urusqal metü:
R: Греховные дела подобны потоку реки.

(221) T: dge ba'i las ni srid pa tsam:
Z: buyan-tu üyile buyin tödüi:
G: buyan-tu üiles anu čidamγai erdeni metü::
R: Добродетельные же дела быстротечны.

(222) T: E ma ngan 'gro der 'gro ste:
Z: aya mou amitan tende odxu:
G: ay-a maγu ǰayaγan-dur odqu teyimü teyimü ǰobalang-i:
R: Ах, обретение дурного рождения

(223) T: bcos su yod do 'dir tshogs kun:
Z: ǰasaxu bui ende čuuluqsan bügüde:
G: asuru ǰasaǰu bolomui ǰ-a end čiγuluγsan ta bügüdüger:
R: можно исправить, о собравшиеся здесь.

(224) T: yod bzhin 'chos par mi byed par:
Z: bui atala ǰasan ese üyiledkülē:
G: ali-ba teyimü-yi ǰasaqu bögetele ülü ǰasaqu ele bögesü:
R: Когда, не исправив то, что можно исправить,

(225) T: nam 'ong cha med de myong na:
Z:
G: aburi da keǰiy-e bolqu maγad ügei tegün-lüge učirabasu::
R: будете испытывать [страдания], которые когда-то явятся,

(226) T: 'gyod de 'phyis so sems can pa:
Z: gemšikü boluyu amitan-du:
G: gemsigüleng-tü (233a) bolbasu qoǰidamu amitan-a:
R: раскаетесь, но будет поздно, люди!

(227) T: gdams pa yin gyis shes par mdzod:
Z: ubadislaqsan mün meden üyiled:
G: gegen ubadis bui ǰ-a medegdekün ta ber:
R: Уразумейте же эти наказы

(228) T: de ring nyid nas sgrub par rigs:
Z: ene ödör-ēče bütēkü kereqtei:
G: kičiyeǰü ene edür-eče bütügebesü sayin bui:
R: и отныне следуйте им.

(229) T: rtag pa'i tshe ni su yang med:
Z: möngkü nasun ken-dü čü ügei::
G: keǰiy-e ber möngkereǰü saγuqu ken ber ügei bui::
R: Вечной жизни нет ни у кого.

(230) T: ces smras pa dang:
Z: kemēn ögöüleqsen-dü
G: teyin kemen ögülebesü:
R: Когда он так молвил,

(231) T: skye bo'i tshogs de dag dad pa'i mchi mas mig gang:
Z: törölkitöni čuulaγan tede süǰülün nidün-dü nilbusu düürgen:
G: tende čiγuluγsan qamuγ arad bisirel töröǰü nilbusun čuburiγuluγad:
R: у всех собравшихся глаза наполнились слезами веры,

(232) T: sar ta'i yul du sleb pa bzhin du lus kyi spu langs:
Z: saradayin oron-du kürüqsen metü beyeyin šara üsün-dü ködölböi:
G: sara-dai ulus-tur küregsen metü bey-e-deki sira üsün anu: ködölüged
R: волосы на теле встали дыбом, будто они попали в страну Сарта.

(233) T: kye ma do nub 'chi bar mi 'gyur ram:
Z: aya ene söni ükükü ügei buyu:
G: ay-a qalaγ ene söni ükükü bolomui
R: О, может быть, мы умрем сегодня ночью?

(234) T: bzod glags med pa'i sdug bsngal mi myong ngam:
Z: küličekü berke ǰobolong ülü edlekü buyu:
G: tesdekü ügei ǰobalang-iyar ǰobaqu bolomui:
R: Может быть, испытаем нестерпимые мучения?

(235) T: sprul pa'i sku bdag cag thugs rje zungs shig:
Z: xübilγāni beye bide büküni nigöülsekü-bēr bari:
G: ay-a qubilγan bey-e-tü biden-i nigülesün soyorq-a:
R: Ах, божественный, одари нас милосердием!

(236) T: go sla zhing nyams su blang bde ba'i chos
Z: medekü kilbar angxarγana abxu kilbar tere metü nom
G: kilbar-a medekü teyimü nom-i
R: Доступное и необходимое благое учение

(237) T: de lta bu bstan ba bka' drin che'o::
Z: üǰülüqsen maši yeke ačitai:
G: üǰügülügsen teyimü ači činu yeke bolai-yi:
R: [ты] поведал — заслуги этого велики.

(238) T: bdag cag rnams ma grol gyi bar du:
Z: bide büküni toniltolo aγui
G: bide bügüdüger toniluγ-a inaru
R: Пока мы все не освободимся,

(239) T: gnas gar yang gshegs pa'i skabs med do::
Z: xamiγā ču ödö bolxu učir ügei:
G: busu qamiγ-a odqu ügei:
R: никуда не уйдем.

(240) T: khyed btsan sa zin pas bdag cag rnams kyi skyabs gnas mdzod cig:
Z: či nuta oro bari-bai: bidani ibēl bolun soyirxo:
G: či berke oron-i bariγad bide bügüdüger-i ibegen soyorq-a::
R: Ты, пребывая в стране твердости, возьми нас под свою защиту!

(241) T: khyed kyi gsung lhag chad med par
Z: čini ǰarligi ilöü dutou ügei
G: ilegü dutaγu ügei činu ǰarliγ-i
R: Твои поучения, без изъяна,

(242) T: bdag cag rnams kyi dang du blangs te:
Z: bide ǰöb abun:
G: bide ber bisiren kičiyeǰü
R: мы принимаем полностью.

(243) T: drin can gyi pha ma gzhan ma 'drongs kyang:
Z: busu ačitu ečige eke-yi ese uduridba-ču:
G: busu ači-tu ečige eke-yi uduridqu ügei bögesü ber:
R: Если не поведешь за собой других добродетельных родителей,

(244) T: re zhig rang gi btsan sa bzung par bya'i
Z: (27a) xoromxan öbörīn nuta oro barin üyiledümüi:
G: qoromqan-a öber öber-ün berke oron-i bariy-a:
R: каждый из нас немедленно войдет в страну твердости,

(245) T: btsan zin nas: ma zin pa dag (236a) kyang drang bar bab po:
Z: nuta oro bariad ese bariqsan-noγoudi uduridxu kürtēl bui
G: berke oron-i bariǰu ači-tu ečige eke-si uduridsuγai:
R: и вошедший в страну твердости поведет того, кто не вошел.

(246) T: zhes zhus pa dang:
Z: kemēn ayiladxaqsan-du:
G: kemen öčibesü:
R: Так они сказали.

(247) T: rin chen snying po'i zhal nas:
Z: erdeni ǰürkeni ǰarliq-ēče:
G: ratn-a garbi ǰarliγ bolorun:
R: Сердце драгоценностей молвил:

(248) T: lha ru dkon mchog bsten na:
Z: tenggeri-dü dēdü erdeni šütükülē:
G: edüge γurban erdeni-yi sitün ǰalbaribasu
R: Если будете почитать небесные драгоценности,

(249) T: byin rlabs su btsan sa'i rgyal srid ste:
Z: adistid-tu küčütü xān oro öqkü:
G: adistid-iyar qaγan-u törö-yi ögkü bui:
R: [они] благословят вас властью над страной твердости.

(250) T: grogs su brtson 'grus bsten na
Z: nökör-tü kičēnggüi šütükülē
G: kičiyenggüi-yi nököd bolγan sitübesü:
R: Если будете почитать усердие как друга,

(251) T: chos min dang le lo'i bdud 'jig:
Z: nom busu kigēd ǰalixayin šumnus ebderekü:
G: nom busu ba ǰaliqalčaqu simnus-i ebdemüi:
R: победите демона безверия и лени.

(252) T: gzhi dad pa tshul khrims la byas na
Z: šütēn süǰüq kigēd šaqšābad šütükülē
G: bisirel ba saγsabad-i sitübesü
R: Если будете творить веру и нравственный закон,

(253) T: yon tan gyi 'bras bu 'phel:
Z: erdemīn ači üre örgülǰikü:
G: erdem-ün üres delgereǰü
R: расцветут плоды хороших качеств.

(254) T: 'khor du ma rabs snying rjes bskyangs na:
Z: nököd-tü dorodus-tu öröšönggüi sudulaqulā:
G: öber bolon yadanggi-tan-i nigülesübesü
R: Если одарите милосердием окружающих и низших,

(255) T: ded dpon chos kyi rgyal po thob:
Z: uduriduqči noyon nomīn xān bolxu:
G: uduridduγči nom-un qaγan-u qutuγ-i oloyu:
R: станете предводителем и царем учения.

(256) T: rtag tu bzod pa'i go cha gyon na:
Z: nasuda küličenggüyin ǰemseq ümüskülē
G: nasu torqaru külčenggüi-yin quyaγ-yi emüsbesü:
R: Если будете постоянно носить панцирь терпения,

(257) T: dgra bo thams cad gnyen du 'du:
Z: xamuq dayisun sadun-du čuulxu:
G: qamuγ dayisud-i erke-dür-iyen oroγuluyu:
R: всех врагов сделаете друзьями.

(258) T: de ni bdag gi gdams pa'o:
Z: tere mini ubadis bui:
G: ter-e kemebesü minu ubadis bolai:
R: Это — мое наставление.

(259) T: zhes bya ba la sogs pa skyes bo gang dang gang la
Z: kemēküi terigüüten: ali ali töröl kigēd-dü
G: kemekü terigüten ab ali arad-tur
R: Так он сказал. Каждому человеку

(260) T: de dang mthun pa'i chos bstan:
Z: töün-lügē ǰokilduxui nom üǰüülün:
G: (233b) tedeger-lüge nayiralduqu nom-i üǰügülǰü:

R: подходящее наставление дал.

(261) T: mi dge ba'i ngag thams cad bsdams pas
Z: nüül-tü xamuq üges-yēn bōqson-yēr
G: nigül-tü qamuγ kelen-iyen batulaγsan-u tula:
R: Прекратите порочные речи —

(262) T: ngag 'khyal pa dgras btsal kyang mi rnyed:
Z: čalaγai üge dayisun eribeči ülü olxu:
G: dayisun ber endegüregsen kelen-i erijü ülü bolomui ǰ-a:
R: тогда как бы враг [12] ни искал, [с кем] болтать — не найдет.

(263) T: E ma dgra mi mnga' mod kyis:
Z: aya dayisun ügei bolbo
G: ai dayisun ügei bögetele
R: Ах, врага нет —

(264) T: ngag kyal yi mi mnga' ba'i tha tshig go:
Z: čalaγai üge čü oγōto ügei maγad kemēkü üge mön:
G: endekü kelen-i dayisun kemekü ayalγu bui:
R: нет и никчемных речей — так говорят.

(265) T: de ltar na gnas gang du bzhugs:
Z: tere metü bögösü aγui xamiγā souxu:
G: tere metü bögesü qamiγ-a oron-dur saγuqu:
R: Подобно этому, где бы [он] ни жил,

(266) T: grogs su dang 'gro gis:
Z: nökör ken-lügē nököčön:
G: ken-lüge nököčekü
R: с кем бы ни дружил,

(267) T: spyod lam ci byed kyang
Z: yabudalīn mör yamāru üyiledbeči:
G: yambar yabudal-iyar yabuqu bögesü:
R: что бы ни делал,

(268) T: chos kyi gtam 'ba' zhig las
Z: nomīn üge imaqta-ēče busu:
G: iledte nom-un üge-eče busučar yambar-ba:
R: никогда, кроме слов учения,

(269) T: ngag 'khyal ba'i gtam gang yang ma smras so::
Z: čalaγai ügeyin üge you bese-yi ese ögülebei:
G: öčügüken üges-i ülü ögülemüi:
R: пустых слов не говорил.

(270) T: de ltar na pha ma dang dgra ldan gyi skye bo rnams
Z: tere metüyin tula ečige eke kigēd doun selteyin törölkitön büküni:
G: ter-e metü ečige eke ba: daγu-tu balγasun-daki qamuγ oron [13]-i
R: Подобно этому отца и мать, всех жителей города Благозвучного

(271) T: yang dag pa'i chos la bkod:
Z: ünen nom-du ǰokōlboi:
G: ünen maγad nom-dur oroγuluγad:
R: он ввел в чистейшее учение

(272) T: thams cad kyi ngan song gi sgo khegs par gyur to::
Z: xamuq-yēr (27b) mou ǰayātani öüde xān üyiledbei:
G: tedeger maγui ǰayaγan-u qaγalγ-a-yi ügei bolγabai:
R: и закрыл двери дурного рождения для всех.

(273) T: legs pa'i shes rab:
Z: leqbei šerab:
G: sayin bilig-tü-e:
R: Лэгвишэраб,

(274) T: khye'u rin chen snying po ni:
Z: erdeni ǰüreken küböün
G: ter-e čaγ-daki ratn-a garbi köbegün kemebesü
R: Мальчик Сердце драгоценностей —

(275) T: rgyal ba'i 'byung gnas nyid do::
Z: ilaγuqsan γarxui oron mön:
G: ilaγuγsad-un γarqu-yin oron ene brom baγsi bölöge:
R: это сам Джалвиджунай [14].

(276) T: rin chen snying po zhes bya ba:
Z: erdeni ǰüreken
G: ratn-a garbi kemekü
R: То, что названо Сердцем драгоценностей, —

(277) T: dus gsum gyi rgyal ba bskyed pa'i yum chos kyi gnas lugs so::
Z: γurban čagīn ilaγuqsadi öüskeküi eke nomīn axui yosun bui:
G: γurban čaγ-un ilaγuγsan egüsgegči eke nom-un aqu yoson bölöge:
R: это закон учения, рождающий будд трех времен.

(278) T: yab rǰe'u rin chen ni: se btsun chen po'o:
Z: ečige eǰen erdeni yeke sebǰün mön:
G: noyaliγ iǰaγur-tu erdeni ečige anu yeke sebčün bölöge:
R: Отец его князь Драгоценный — великий Сэбцун.

(279) T: yum gser 'phreng ni: pandi ta sgra'i tsher ma'o::
Z: eke altan eriken inu panda dou-ni öürgesün mön:
G: altan erike neretü eke anu daγun-u ündüsü-tü bandi-da bölöge:
R: Мать по имени Золотые четки — это Пандита-Даицэрма.

(280) T: pha ma gnyis khyim par bstan pa tsam du zad kyis:
Z: ečige eke xoyor gerteyitü üǰüülüqseni tödüi
G: tere ečige eke qoyar-un ger-tür törögsen-ü tedüi bui ǰ-a
R: Он только проповедовал в доме родителей,

(281) T: nyon mongs pa mi mnga'o::
Z: nisvānis ügei bui:
G: yambar-ba nisvanis ügei bui:
R: но никаких страстей земных не имел.

(282) T: kho bo ni de'i tshe na bde ba can na
Z: bi tere čaq-tu sukavadi-du
G: tere čaγ-tur bi sükavadi-yin ulus-tur
R: Я в это время жителям Сукавади

(283) T: shes rab kyi pha rol tu phyin pa ston cing gnas so::
Z: biliq baramid üjüülün orošiboi:
G: bilig baramid üjügülümüi:
R: проповедовал Праджняпарамиту

(284) T: rin chen snying po dang 'bral ba ni med do::
Z: erdeni jüreken-ēče xaγačaqsan ügei
G: teyin atala ratn-a garbi bide qoyar qaγačaqu ügei bölöge
R: и не расставался с Сердцем драгоценностей.

(285) T: zhes gsungs so:: de ltar:
Z: kemēn jarliq bolboi: tere metü:
G: kemen nomlabai: ter-e metü
R: Так он сказал. Таким образом,

(286) T: 'khyal pa'i tshig rnams spang bya zhing:
Z: čalaγai üge-noγoudi tebčin:
G: endekü üges-i tebčigülüged
R: откажитесь от пустой болтовни

(287) T: rtag tu ngag ni bsdams par bya: zhes bya ba las brtsams te:
Z: nasuda ügebēn bōn üyiled: kemēküi-ēče tuurbiji
G: nasun torqaru kelen-iyen batulaγdaqui kemeküi-eče tuγurbiju:
R: и постоянно следите за речами! Об этом написал.

(288) T: 'brom rgyal ba'i 'byung gnas kyi
Z: ilaγuqsan γarxui oron bromīn
G: ilaγuγsad-un γarqu-yin oron ene brom baγsi-yin
R: О Броме Джалвиджунае

(289) T: skyes rabs bstan pa las:
Z: töröllīn üye üjüülüqsen-ēče:
G: sayin töröl-i duraddu γsan-ača
R: рассказаны джатаки, из них —

(290) T: khye'u rin chen snying por ji ltar skye ba bzhes pa'i
Z: erdeni jüreken köüken-dü töröl yamāru abuqsan
G: ratn-a garbi köbegün bol-on töröl abuγsan
R: о том, как он родился Мальчиком Сердцем драгоценностей,

(291) T: le'u ste skyes rabs bcu gsum pa'o::
Z: bölöq inu töröllīn üye arban γutaqār bui:: : ::
G: arban γutaγar jüil:: : :: manggalam::
R: тринадцатая глава.

Примечания

1. См.: *Савицкий Л. С.* Памятник тибетской апокрифической литературы «Кадам-легбам» (XV в.) // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования: Ежегодник, 1969. М., 1972. С. 262—288.
2. См.: *Яхонтова Н. С.* Ойратский литературный язык XVII в. М., 1996. С. 12—13.
3. Тибетский текст — 'Brom ston pa rgyal ba'i 'byung gnas kyi skyes rabs bka' gdams bu chos le'u nyi shu ba bzhugs so. Jo bo rje dpal ldan A ti shas brtsams. mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang. Zi ling, 1993. P. 409—416; перевод Зая Пандиты Намхайджамцо — «Köböün nom», коллекция Дома-музея Ц. Дамдинсурэна в Улан-Баторе, шифр А5-112 (МН-484); перевод Ширэту-Гуши-цорджи — «Köbegün nom», коллекция Дома-музея Ц. Дамдинсурэна в Улан-Баторе, шифр Ши1-489 (МН-1421). Перевод на русский язык сделан с тибетского оригинала автором статьи.
4. См.: *Парфианович Ю. М.* Тибетский письменный язык. М., 1970. С. 81, 85, 145.
5. Джалвиджамцо. — Имеется в виду Бром.
6. Друг добродетели. — Имеется в виду, видимо, Атиша.
7. Лампады этой вселенной. — Образное название великих буддийских проповедников.
8. В буддийской символике хорошо известна формула «три драгоценности» (тиб. dkon mchog gsum, монг. γurban erdeni), обозначающая Будду, его учение и монашескую общину. Здесь, по-видимому, ошибка. Во всяком случае, Зая Пандита и Гуши-цорджи переводят выражение dkon mchog bzhi 'четыре драгоценности' как 'три драгоценности'.
9. По-видимому, должно быть barijū 'держать'.
10. Пропущено слово sečeg 'цветы'.
11. По-видимому, должно быть ülü 'не'.
12. Враг — зд.: дурной, вредный человек.
13. По-видимому, описка, должно быть: arad.
14. Джалвиджунай — другое имя Брома.

И. В. Маневская

Биография буддийского проповедника XI в. Атиши на монгольском языке

Атиша оставил глубокий след в религиозной истории Индии и Тибета. Его имя занимает почётное место в мировой истории буддизма.

Пандиты приезжали в Тибет и до и после Атиши. До Атиши в Тибет приезжали такие знаменитые пандиты, как Шантаракшита, Камалашила, Падмасамбхава. Они пользовались в Тибете значительной популярностью, но плоды их деятельности были почти полностью уничтожены во время жестоких гонений, которым подвергся буддизм при Лангдарме. Будон приводит длинный список индийских пандитов, которые побывали в Тибете после Атиши, но не сообщает о них детальных сведений, кроме упоминания о том, что они способствовали переводу буддийских сочинений на тибетский язык. Очевидно, они пользовались определенной степенью популярности и авторитета, но их даже отдалённо нельзя ставить наравне с Атишей, чей вклад в развитие тибетского буддизма поистине огромен.

Чем же объясняются тот величайший успех и та популярность, которыми пользовался Атиша? Чаттопадхьяя пишет, что Атиша начал свою проповедническую деятельность в Тибете при крайне благоприятных обстоятельствах, когда всё способствовало началу второго расцвета буддизма. Успеху Атиши послужило и то обстоятельство, что к началу XI в. старая религия Бон стала уже не так влиятельна и сильна, чтобы оказывать серьёзное сопротивление буддизму. Немаловажным явилось и то обстоятельство, что к XI в. Тибет достиг более высокого уровня в культурном развитии, что сделало возможным не только восприятие буддийских учений тибетцами, но и последующее сохранение, развитие и передачу их внутри самого Тибета.

Успех проповеднической деятельности Атиши в Тибете нельзя объяснять лишь благоприятными внешними обстоятельствами. Чаттопадхьяя пишет, что незадолго до приезда Атиши в Тибет был приглашён его современник ачарья Дхармапала, который действовал при столь же благоприятных обстоятельствах, но не добился сколько-нибудь значительного успеха и известности. Будон упоминает о нём лишь вскользь. Атиша, в отличие от Бхармапалы, оказал и продолжает оказывать вот уже более 900 лет огромное влияние на судьбу буддизма в Тибете. Без сомнения, Атише повезло с учениками, благодаря их активной деятельности оказалось возможным сохранить и развить основные идеи, которые он проповедовал при жизни, а также основать первую в истории Тибета буддийскую школу. Ведь именно Кадам-па, основанная учениками Атиши на базе его проповедей и сочинений, стала первой тибетской школой буддизма. Преемницей школы Кадам-па стала Гелуг-па, она по сей день является более влиятельной, нежели две другие буддийские школы — Сакья-па и Каджуд-па, хотя и не напрямую, но связанные с теми учениями, носителем которых являлся Атиша.

Тибетские намтары (жития) Атиши были написаны приблизительно в середине XV в. Они вошли в сборник «Кадам-ринпоче-легбам». Существует несколько переводов этих намтаров на монгольский язык.

Сборник «Кадам-легбам» является основным текстом школы Кадам-па, он относится к группе апокрифических произведений, называемых «найденные в земле», или «книги из кладов». Этот сборник посвящён двум знаменитым буддийским деятелям — Атише и его тибетскому ученику Бром-тонпе. Савицкий сделал подробное описание состава сборника в своей работе «Памятник тибетской апокрифической литературы „Кадам-легбам“», а также определил время его написания — XV в. Этот сборник состоит из 2 томов — «Книги отца» и «Книги сына». Первый том содержит три жития Атиши, небольшое сочинение Атиши «Драгоценная гирлянда Бодхисаттвы», которое входит в буддийский канон, и обширный комментарий на это сочинение, который называется «23 главы драгоценной гирлянды практических вопросов и ответов из 26-главой книги отца», а также ещё несколько произведений школы Кадам-па. Во второй том входит одно житие Брома и сочинение под названием «Книга Кху».

В тибетском фонде СПбФ ИВ РАН существует несколько изданий этого сочинения на тибетском

языке. Подробно об этом пишет Востриков в своей книге «Тибетская историческая литература». Кроме того, в рукописном фонде хранятся монгольские переводы отдельных глав сочинения. К сожалению, не существует полного перевода этого сборника на монгольский язык. Полностью «Кадам-легбам» был переведён в XVII в. на «ясное письмо» ойратским Зая Пандитой Намхайжамцем. Первый из входящих в сборник намтаров называется «Источник добродетельного ламы» (*тиб.* «Bla-ma yon-tan rgyal-ba'i 'byung gnas»). Его автором колофон называет Бром-тонпу. Существует два его перевода на монгольский. Первый был выполнен ойратским переводчиком Гуши Билигун Далай и называется «Juu adisa enedkeg-dür kerkijü šasin delgegsen ba altan tibtur oduγsan-u tuγuji orosiba», а второй — в 1870 г. переводчиком Онон-Цугольского монастыря Вагиндрой Сумади Калпабхадраданой, он называется «Boγdo jobo adisa-yin gegen-ü čadig blama-yin erdem-i ögülegsen nom-un γarqu-yin oron kemegdekü orosiba».

Намтар начинается с традиционной молитвы, посвящённой 3 драгоценностям, затем приводятся названия этого сочинения на санскрите, тибетском и монгольском языках, после чего автор приступает непосредственно к рассказу о жизни Атиши. Композиционно текст делится на три части. Первая часть посвящена рождению Атиши и годам его учёбы у индийских наставников; во второй части описывается путешествие Атиши через океан на Алтан тиб (Суматра) к ламе Суварнадвипа Дхармакирти; в третьей части рассказывается о том, как Атиша, достигнув Суматры, встретился с ламой и получил от него множество наставлений и посвящений. На этом текст первого сочинения заканчивается.

Вторая биография Атиши называется «Драгоценного Джобо, блистательного Атиши, расширенное, широко известное житие» (*тиб.* «Jo-bo rinpo-che rje-dpal-ldan a-ti-sha'i rnam-thar rgyas-pa yongs-grags»). Автором этого сочинения считается Чим-тхаб-чен-кхен-по. Это житие, под названием «Путешествие Атиши в Тибет» (*монг.* «Boγda ǰobo adisa töbed oron-a ǰalaraγsan namtar»), было переведено на монгольский язык Вагиндрой Сумади Калпабхадраданой в 1868 г. В начале сочинения приводится краткая генеалогия тибетских царей, а затем рассказывается о приглашении Атиши в Тибет царем Чангчуб Одом. Дальше в биографии сообщается о прибытии Атиши в Тибет и о его деятельности по распространению Махаяны. Заканчивается текст рассказом о том, как Атиша путешествует по Тибету и встречается с различными тибетскими учёными-буддистами.

Третья биография Атиши не имеет титульного листа, в колофоне сообщается, что данное житие было написано Бром-тонпой. Оно вкратце повествует о жизни и деятельности Атиши. Савицкий говорит о том, что это сочинение интересно прежде всего тем, что указывает дату рождения Атиши (год «Огня-лошади», 980 г.), чего нет в двух предыдущих биографиях.

Ниже приводится перевод с монгольского намтара и комментарий к нему, в котором рассказывается о приглашении Атиши в Тибет и о его деятельности по реформированию буддизма в Тибете. На монгольский этот намтар был переведён Вагиндра Сумади Калпа Бхадраданой. Автором тибетского текста является Чхимтхам-чад Чхен-па [mchims thams cad mkhyen pa].

Сочинение начинается с краткой родословной тибетских царей. Автор рассказывает о том, как буддизм постепенно проникал в Тибет и распространялся там; как Ландарма уничтожил религию, и как после его убийства пришедший в упадок буддизм начал понемногу возрождаться. Именно для того чтобы очистить буддизм от еретических течений и укрепить его положение, царь Йеше Од, а затем его преемник Чангчуб Од решили пригласить в Тибет знаменитого Дипанкара Чжобо Атишу. Это оказалось не так просто, два раза отправляли в Индию посольства, чтобы привезти Атишу в Тибет. На пути гонцы встречались с различными препятствиями. Царь Йеше Од пожертвовал своей жизнью ради возрождения буддизма. После того как на второй раз Атиша согласился поехать в Тибет, началась подготовка к отъезду. Атиша вопрошает божеств-покровителей о том, что его ждет в Тибете. Часто повествование строи[illegible]ипу «вопрос—ответ», что является специфич[illegible] особенностью «центральноазиатского типа» джатак. По прибытии в Тибет Атишу с большими почестями встречает царь Чангчуб Од. Начинается проповедническая деятельность Атиши, он дает наставления, посвящения, переводит и комментирует тексты. В монастыре Тхолинг Атиша сочиняет свое основное произведение «Бодхипатхапрадипу». Еще в Индии в чудесном сновидении богиней Тарой ему было предсказано, что в Тибете он повстречается с упасикой. И действительно, вскоре состоялась его встреча с Бром-тонпой. Заканчивается текст рассказом о том, как Атиша путешествует по Тибету и встречается с различными тибетскими учеными-буддистами.

Для того чтобы пригласить Атишу, в Индию были направлены 2 посольства. Первому посольству не удалось привезти Атишу в Тибет. Во главе второго посольства был отправлен Нагцо-лоцзава [1], который перед этим уже побывал в Индии, где учился под покровительством Гьяцон-ду-сэнгэ [2]. Эти два тибетских ученых — Нагцо-лоцзава (Чжаяшила) и Гьяцон-ду-сэнгэ (Вирьясимха) сыграли огромную роль в деле приглашения Атиши в Тибет. Царь не случайно избрал Нагцо своим гонцом. К тому времени ему было всего 27 лет, но он уже прекрасно разбирался в Винае и Абхидхарме, а также знал санскрит и был автором переводов нескольких важных буддийских сочинений. Гой-лоцзава утверждает, что уже в первый приезд в Индию Нагцо не только встретил Атишу, но и был его учеником. В житии Атиши, переведенном Дасом, говорится, что Нагцо впервые увидел Атишу, когда приехал в Индию во второй раз. В тексте, перевод которого даётся ниже, не содержится никаких точных указаний на то, когда Нагцо встретил Атишу. Зато точно известно, что Гьяцон-ду-сэнгэ проработал под руководством Атиши долгое время. Очевидно, он был самым первым тибетским переводчиком, который работал непосредственно с Атишей. По дороге в Тибет он скончался, и его место занял Нагцо. Гой-лоцзава не сообщает подробно-

[1] *Тиб.* Tshul khrims rgyal ba. *Санскр.* Jayaśīla. В текстах чаще упоминается как Nag tsho или Nag tsho lo tsa ba.

[2] *Тиб.* brTson 'grus seng ge из rGya. *Санскр.* Vīryasiṁha.

стей его смерти. В нашем тексте этому посвящен целый отрывок. Гьяцон-ду-сэнгэ заболел еще в Индии в монастыре Шри Наланда. В Непале ему стало хуже, и он вскоре умер. Также говорится, что среди его имущества был перевод на тибетский язык сочинения Атиши «Основные грехи». Трудно сказать, что это за работа. Чаттопадхьяя пишет, что у Атиши есть сочинение под названием «Десять основных грехов» [1], но перевод этого сочинения выполнили Атиша и Нагцо-лоцзава, а не Гьяцон-ду-сэнгэ, как говорится в тексте. Атиша ценил Гьяцон-ду-сэнгэ как хорошего переводчика и был ужасно огорчен его смертью, он даже счел, что дальнейшее путешествие бессмысленно. Нагцо-лоцзава стал новым доверенным переводчиком Атиши. Он провел подле Атиши 19 лет и выполнил много важных переводов под его руководством. Интересным представляется следующий момент. Дас в переведенной им биографии Атиши рассказывает, что, когда Чагсор-ва [2] пришел к Нагцо, чтобы услышать из его уст историю приглашения Атиши, Нагцо с горечью сказал: «Я мог бы подробно рассказать о том, как мы приглашали Атишу, ведь я был вместе с ним на протяжении 19 лет, но до сих пор никто не обращался ко мне с просьбой рассказать о жизни и делах Атиши». По мнению Чаттопадхьяи, все дело в том, что ученики Атиши не простили Нагцо того, что он оставил Атишу на смертном одре ради встречи с кашмирским пандитой Джнянакарой. Поэтому Нагцо известен лишь как один из крупнейших переводчиков буддийских текстов, который работал не только с Атишей, но и с другими индийскими пандитами, в частности с Джнянакарой, Шантибхадрой, Кришна-самайя-ваджрой [3]. Ближайшим учеником Атиши традиция считает Брома [4]. Он признан прямым последователем Атиши и непосредственным создателем школы Кадам-па.

Дорога Атиши в Тибет заняла около 2 лет. Один год он провёл в Непале, а также задерживался по дороге в различных монастырях. Между историками нет согласия в определении точного времени отъезда Атиши из Индии и приезда в Тибет. Чаттопадхьяя, сравнив различные источники, пришла к выводу, что в 1040 г. Атиша выехал из Индии, 1041 г. провел в Непале, а в 1042 г. приехал в Тибет. В определении этих дат она полагается на подсчёты, сделанные Гой-лоцзавой.

Сначала Атиша держал свой отъезд в секрете, так как боялся, что ему не разрешат покинуть Викрамашилу. Известно, что первый раз Атиша не согласился поехать в Тибет, а на второй раз он без видимых причин согласился. Белл считал, что главным обстоятельством, которое повлияло на решение Атиши покинуть Индию, явилось мусульманское нашествие. Чаттопадхьяя считает такую точку зрения неверной, так как сокрушительный удар по буддизму бактрийцы нанесли лишь спустя полтора века после Атиши. То есть обстановка в Индии того времени не была нервозной и отъезд Атиши не был бегством, к тому же по первоначальному плану Атиша собирался вернуться в Индию через 3 года. Таким образом, остаётся неясным, что же на самом деле повлияло на решение Атиши. Текст даёт объяснение, что движущей силой было религиозное вдохновение и чувство сострадания к живым существам, населяющим Тибет. В тексте немаловажное значение отводится вещим снам и предсказаниям, которые даёт покровительствующее божество Атиши — Тара. Тара и другие божества настаивали на том, что Атише нужно ехать в Тибет. Ради этого он даже пожертвовал двадцатью годами жизни.

Путь Атиши в Тибет начался с паломничества в Бодхгаю, затем Атиша побывал в небольшом монастыре Митра на самой границе Индии. Атишу сопровождали пятеро спутников: Кшитигарбха [5], Нагцо, Гьяцон-ду-сэнгэ, Бхумисангха [6] и Вирьячандра [7]. С Нагцо и Гьяцон-ду-сэнгэ мы уже знакомы. Что же касается трех других спутников Атиши, то Кшитигарбха был братом Ваджрапани, который проповедовал тантру Махамудры в Тибете и Непале, о Бхумисангхе ничего не известно, Вирьячандру считают братом Атиши, чьё первое имя было Шригарбха. В биографии восхваляются духовные способности Атиши, при помощи которых путешественникам удалось спастись от разбойников и победить в диспуте еретиков. В тексте также содержится эпизод, иллюстрирующий милосердие Атиши по отношению к животным. Когда на одной из стоянок Атиша нашел беспомощных щенков, он взял их с собой. В биографии, переведенной Дасом, рассказывается о том, как Атиша преподнес царю Непала в дар слона для ношения культовых предметов во время религиозных процессий. В тексте, переведенном мною, этот эпизод отсутствует, также в тексте ничего не говорится о том, что царь оказал Атише радушный прием и позволил своему сыну Падмапрабхе [8] стать монахом и учеником Атиши. Интересно, что в непальских анналах нет никаких подробностей и исторических доказательств пребывания Атиши в Непале, несмотря на то что, согласно тибетским источникам, Атиша провел в Непале целый год. Однако вряд ли можно считать вымыслом тибетских авторов тот факт, что Атиша жил некоторое время в Непале, так как за время своего пребывания там он многое успел сделать. Во-первых, он написал письмо царю Ньяпала [9], которое дошло до наших дней. Во-вторых, он сочинил «Чарьясамграхапрадипу» [10] по просьбе стхавиры Онба, у которого Атиша прожил некоторое время. В тексте говорится, что Атиша давал ему наставления по парамитам, а затем он объяснил стхавире, что буддовости можно достичь двумя путями: и в парамитах, и в тантре. В своём сочинении Атиша подробно разъясняет, что, согласно наставлениям Будды, просветление можно обрести как посредством практики гухьямантры, так и при помощи практики праджняпарамиты. Кроме того, в «Голубых анналах» говорится, что при поддержке царя Непала Атишей был построен монастырь Тхам. В Непале же скончался Гьяцон-ду-сэнгэ. В переведённом мною тексте подробно рассказыва-

[1] *Санскр.* Daša-akušala-karma-patha-dešanā.
[2] *Тиб.* Phyag sor pa.
[3] *Санскр.* Jñanakara; Šāntibhadra; Kṛṣṇsamayavajra.
[4] *Тиб.* 'Brom ston pa.
[5] *Санскр.* Kṣitigarbha или Bhūmigarbha.
[6] *Санскр.* Bhūisangha.
[7] *Санскр.* Vīryacandra или Śrīgarbha.
[8] *Санскр.* Padmaprabha.
[9] *Санскр.* Nyapala.
[10] *Санскр.* Caryāsaṁgrahapradīpa.

ется о последних днях и причине смерти Гьяцонду-сэнгэ. Из Непала Атиша и его спутники направились к озеру Манасаровара, на берегу которого они провели несколько дней, а затем в монастырь Тхо-линг. Чаттопадхьяя подробно разбирает предполагаемый маршрут Атиши и места остановок. Упомянем здесь только основные пункты на пути Атиши из Индии в Тибет: Викрамашила — Бодхгайя — Непал — озеро Манасаровара — Тхо-линг.

В 1042 г. Атиша прибыл в Нгари. В это время ему был 61 год. Он провёл в Тибете 13 лет и умер в 1054 г. в возрасте 73 лет. Первые три года Атиша провёл в Нгари, так как изначально он был приглашён правителями Западного Тибета. В это время по политическим и религиозным причинам Нгари был отрезан от Центрального Тибета. Во время своего пребывания в Нгари Атиша дал много наставлений и посвящений царю Чангчуб Оду и остальным. В Индию он должен был вернуться через 3 года, но попытка сделать это оказалась неудачной из-за сложной политической ситуации в приграничных районах. Атиша провёл целый год в небольшом местечке Кьи-Тон [1] на границе с Непалом, но ему так и не удалось выехать из Тибета в Непал, а затем в Индию. Это было необыкновенной удачей для тибетцев, так как Атиша остался с ними. Но не только сложностью обратного пути можно объяснить тот факт, что Атиша не стал возвращаться в Индию. Когда он собирался уезжать, то в месте под названием Гьялшинг [2] встретил своего ученика Бром-тонпу, после чего решил совершенно изменить свои планы и вознамерился отправиться в Центральный Тибет, дабы продолжить распространение дхармы.

Во время 3-летнего пребывания в Нгари Атиша снискал славу выдающегося ученого и репутацию замечательного духовного наставника. С каждым годом эта слава становилась всё больше, обеспечивая тем самым успех всей его дальнейшей деятельности. Пребывание Атиши в Тибете можно разделить на 5 периодов:

1. Торжественная встреча Атиши, устроенная правителями Западного Тибета.

Выражение почтения со стороны царевича-монаха Чангчуб Ода и остальных тибетцев.

2. Встреча Атиши с Ринчэн-санпо [3], величайшим тибетским учёным того времени. Почтение и признательность, которое Атиша заслужил у этого учёного.

3. Активная переводческая и сочинительская деятельность, включая и написание «Бодхипатхапрадипы» [4].

4. Встреча с Бромом, самым выдающимся последователем Атиши. Именно благодаря его неуёмной энергии и организаторским способностям и был обеспечен конечный успех религиозных реформ Атиши в Тибете.

5. Путешествие Атиши по Центральному Тибету, строительство монастырей и активная проповедническая деятельность.

Атишу встречали в монастыре Тхо-линг. Встреча была очень пышной. В биографии Атиши, переведенной Дасом, говорится, что тибетская свита состояла из 500 всадников, предводительствуемых четырьмя военачальниками. Не исключено преувеличение масштабов встречи, но представляется вполне реальным тот факт, что Атишу ждали с нетерпением и встречали с радостью. Конечно же в Тибете того времени были выдающиеся учёные, например Ринчен-санпо, который изучал буддизм в индийских университетах и был необычайно образованным монахом. Кроме того, в Тибет до Атиши были приглашены индийские пандиты Дхармапала и Субхашита, но никто из них не сумел восстановить чистоту религиозных практик. Именно это и послужило причиной, по которой царь Йеше Од решил пригласить наиболее знающего пандита. Царь Йеше Од пожертвовал жизнью ради учения. Когда он собирал золото, чтобы пригласить из Индии Атишу, то был взят в плен царем враждебного племени и умер в заточении. Позже царю Чангчуб Оду удалось выполнить его желание. Поэтому кажется неудивительным, что вся монашеская община монастыря Тхо-линг и царь со своей свитой встречали Атишу со всевозможными почестями. Дас приводит приветственную речь, с которой обратился к Атише один из военачальников. Чаттопадхьяя отмечает здесь несколько интересных моментов.

В этой приветственной речи Йеше Од и Чангчуб Од названы царями, но по-настоящему ни тот ни другой не были царями, так как приняли монашество. Во время пребывания Атиши в Тибете настоящим царем Нгари был Оддэ, старший брат Чангчуба. Отцом Оддэ был Лхадэ. Именно они были реальными правителями Тибета в то время. Они также были буддистами и проводили соответствующую политику. (Подробнее об этом см.: Chattopadhyaya). Благодаря Атише по всему Тибету постепенно начало восстанавливаться влияние буддизма. Сначала эти явления носили локальный характер, но постепенно движение приобрело общетибетский характер.

Успех Атиши нельзя объяснить только тем фактом, что его с почтением приняли правители Западного Тибета. Немаловажную роль сыграли его глубокие знания в области буддийской философии, а также его твёрдая позиция, направленная на реформирование буддизма в Тибете. Наш источник сообщает нам о том, как Атиша устыдил чрезмерно заносчивого Ринчен-санпо, доказав ему его некомпетентность в вопросах тантры. Ринчен-санпо был, без сомнения, первым настоящим буддийским ученым, появившимся после окончания преследований буддистов царем Ландармой. Вот что пишет о нём Гой-лоцзава: «Он родился в год Земли-лошади (958), в 13 лет он получил посвящение от Йеше-санпо. В юности он ездил учиться в Кашмир, где изучал многочисленные труды по мантраяне, а также тексты, относящиеся к сутрам. Как выдающийся учёный он перевёл много текстов и сутр, а также мантр, написал обширные пояснения к праджняпарамите и тантрам. Он воздвиг много храмов и ступ. У него было много учеников, которые могли переводить тексты и исправлять уже сделанные переводы». Также в «Голубых анналах» сказано, что своей славой Ринчен-санпо обязан своим глубоким познаниям в тантрах. Именно с ним тибетские историки ассоциируют позднейшее распространение тантры в Тибете. Все свидетельствует о

[1] *Тиб.* sKyid grong.
[2] *Тиб.* sPu rangs rGyal shing.
[3] *Тиб.* Rin chen bzang po. *Санскр.* Ratnabhadra.
[4] *Санскр.* Bodhipathapradīpa.

том, что Ринчен-санпо был выдающимся учёным, поэтому тот факт, что Атиша сумел достичь его признания и восхищения, помог ему обрести уважение и восхищение всего просвещённого мира в Тибете того времени. Вот как в нашем тексте рассказывается о том, каким образом Атише удалось добиться уважения со стороны столь выдающегося учёного: «Когда лоцзава Ринчен-санпо узнал о том, что в Тибет едет Атиша, он подумал, что учёность Атиши едва ли превышает его собственную. Поскольку Атиша был приглашён самим Лхаламой, то лоцзава решил встретиться с ним и показать ему свой монастырь Тхо-линг. Когда Атиша зашёл в храм, где были расставлены многочисленные статуи тантрических божеств, перед каждым из них он произнёс хвалебный гимн. Узнав, что Атиша сочинил их мгновенно, стоя перед каждым из божеств, лоцзава несказанно удивился. Затем Атиша стал расспрашивать лоцзаву о его познаниях в доктрине. Он был в свою очередь удивлён, узнав, как обширны и глубоки знания Ринчен-санпо. В заключение Атиша спросил, как следует практиковать одному человеку различные тантры. Лоцзава ответил, что это нужно делать отдельно в соответствии с каждой из тантр. Тогда Атиша сказал, что лоцзава ошибается и нужно практиковать все тантры одновременно, а не по отдельности». В «Голубых анналах» говорится, что Атиша даровал лоцзаве наставления в практике под названием «Волшебное зеркало» Ваджраяны. В нашем источнике Атиша рассказывает лоцзаве о том, как следует практиковать парамитаяну по учению Асанги и по учению Нагарджуны, и о том, как следует практиковать тантраяну. После этого лоцзава занялся практической медитацией в специальной пещере. Лоцзава признал не только духовное, но и научное превосходство Атиши. Он даже попросил Атишу откорректировать его прежние переводы с санскрита на тибетский.

Во время 3-летнего пребывания в Нгари по просьбе царя Чангчуб Ода Атиша сочинил Бодхипатхапрадипу. Это сочинение оказало огромное влияние на последующее развитие тибетского буддизма. В нашем источнике говорится о том, что царь был обеспокоен разногласиями между различными школами по основным положениям учения. Поэтому он попросил Атишу сочинить такой труд, который устранил бы любые разногласия. Атиша написал очень краткое сочинение, состоящее всего из 66 шлок, но оно объединило основную суть учения как в сутрах, так и в тантрах. Кроме того, по просьбе царя Чангчуб Ода и Нагцо-лоцзавы Атиша составил на свое сочинение комментарий [1]. «Бодхипатхапрадипа» стала тем зерном, из которого вырос «Ламрим-чен-мо» Цзонхавы. Основной темой этого сочинения является учение о шуньяваде и идея всеобщего освобождения. Начинается текст обращением к верующим с наказом не сворачивать с пути, ведущего к просветлению и, зародив в своем сознании бодхичитту, отказаться от идеи личного освобождения ради идеи всеобщего освобождения. Затем Атиша излагает теорию о трех типах личности [2]. Он учит, что существуют низкий, средний и высший типы личности [3]. Первые привязаны к миру материальному, вторые осознали бренность этого мира, но заботятся лишь о собственном спасении. И, наконец, третьи готовы страдать сами ради блага других живых существ. Атиша не стал писать мудреный философский трактат, он постарался простым языком объяснить проповедуемые им идеи для того, чтобы его сочинение могло принести пользу простым людям. Таким образом, этот труд носит просветительский характер. В Тибете того времени были выдающиеся образованные люди, но большинство тибетцев имели лишь смутное и часто неверное представление о буддизме. Поэтому Атиша считал, что нужны не столько философские трактаты, сколько возрождение моральной дисциплины и реформы по этой части. Без соблюдения строгой монашеской дисциплины никакие глубокие философские познания не могут принести пользу. Таким образом Атиша учит, что мудрость и метод, то есть правильное поведение, взаимозависимы.

Атиша пытался очистить тантрические практики от ложных направлений, но не отвергал тантризма полностью. Он считал: для того чтобы правильно практиковать тантру, необходимы хороший наставник и соблюдение моральной дисциплины. Атиша говорил, что утпанакрама [4] включает в себя медитацию над божеством-покровителем в его одностороннем аспекте, то есть без его шакти, а сампанакрама [5] состоит из медитативной практики, в которой практикующий представляет, как мир и все его обитатели сливаются с небесной сферой «чистого света» [6]. Чаттопадхьяя пишет, что тибетские тантристы обвиняли Атишу в том, что он не уделял должного внимания проповеди тантрических учений. Они не могли выражать своё недовольство этим открыто, поскольку Атиша занимает слишком почётное место в тибетской истории распространения буддизма, поэтому среди тантристов принято считать, что Бром-тонпа не давал Атише проповедовать тантру в полном объёме, так как беспокоился за морально-нравственное состояние монахов. Атиша перевёл несколько трудов по тантре, но главной его деятельностью была проповедь классической доктрины Махаяны в её дотантрической форме. Атиша настаивал: для того, чтобы осознать настоящую глубину тантры, необходимо практиковать сосредоточенную медитацию о том, что мир феноменов нереален, любая привязанность к которому означает для живых существ страдание. Огромное внимание Атиша уделял моральной чистоте, аскетизму и правильному пониманию медитативной практики.

Встреча с Бромом явилась поворотным пунктом в миссионерской деятельности Атиши. Проведя три года в Нгари, Атиша собирался вернуться в Индию, но, встретив Брома, изменил свои планы и решил направиться в Центральный Тибет. Бром рассказал Атише о монастырях и монахах в Лхасе, Самъе и других местах, а затем попросил учителя отправиться туда. Несмотря на большое количество монахов в Центральном Тибете, там тоже было необходимо провести реформы. Таким образом, Атиша не ограничил свою деятельность Западным Ти-

[1] *Санскр.* Bodhimārgapradīpapañjikā.
[2] *Санскр.* tri puruṣāḥ.
[3] *Санскр.* adhama; madhyama; uttama.
[4] *Санскр.* utpannakrama.
[5] *Санскр.* sampannakrama.
[6] *Тиб.* 'od gsal. *Санскр.* abhasvara.

бетом, но распространил её и на Центральный Тибет. Встреча Атиши и Брома рассматривается как чудо, которое задолго было предсказано Тарой. Чаттопадхьяя пишет, что раньше буддизм проповедовался непосредственно царями или под их покровительством. Бром был обычным человеком, он пытался создать массовый буддизм, что и привело в результате к созданию первой школы тибетского буддизма Кадам-па. Кадам-па была, конечно, основана на наставлениях Атиши, но была создана Бромом, а позже реформирована Цзонхавой в так называемую школу новой Кадам-па, или Гелуг-па. Бром перевел немного текстов, так как главной была его организаторская, а не переводческая работа. При жизни Атиши Бром-тонпа подготовил и осуществил поездку учителя по Центральному Тибету для того, чтобы сблизить Атишу и тибетское буддийское духовенство. Судя по тексту, Бром обдумал этот план заранее, так как по пути к учителю он встретил Каба-шакья-ван-чуга [1] и сказал ему, что собирается встретиться с Атишей и что если Атиша согласится поехать в Центральный Тибет, то он пришлёт Каба-ван-чугу письмо. Каба же тем временем должен был договориться обо всём с авторитетными учителями и приехать к Атише, чтобы официально пригласить его в Центральный Тибет. Как мы видим, еще до встречи с Атишей Бром договорился обо всём с Каба-ван-чугом. Вот что пишет Гой-лоцзава о путешествии Атиши по Центральному Тибету: «Из Нгари Атиша и его спутники направились в Пал-тханг [2], где Атиша встретился с самыми выдающимися тибетскими наставниками. Затем они прибыли в Гьянг [3], где им был оказан теплый прием. Затем Атиша и его спутники направились в Ньен-цо, потом в Ронг, Лха, Чингру, Набола и наконец в Дол [4]. По приглашению Кху-тона [5] они посетили Тханг-по-че. Затем они направились в Самъе, где Нагцо и Атиша сделали много переводов. Атиша собирался провести в Самъе долгое время, но поскольку какая-то женщина по имени Чжомо-чимо плохо о нем отзывалась, то он решил уехать оттуда». В Нье-тханге [6] Атиша читал собранию слушателей «Абхисамаяламкару» [7]. По приглашению Легпэ-шейраба [8] Атиша посетил Лхасу. Здесь он обнаружил спрятанный в колонне текст. По приглашению Каба-шакья-ван-чуга Атиша дал проповедь в Ланпа-чилбу в местности Пхан-юл [9]. После этого Атиша снова вернулся в Нье-тханг. Вскоре ему стало нездоровиться и он начал слабеть с каждым днем. В 1054 г. Атиша оставил свое бренное тело и переместился в Тушиту. Считается, что Атиша завещал Брому построить монастырь, который бы стал религиозным центром для распространения реформ, проповеди которых Атиша посвятил остаток своей жизни. Как и было завещано, Бром выстроил монастырь Радэн [10], который стал местом, где зародилось ядро первой тибетской школы Кадам-па. Разъезжая по Тибету, Бром оказывал помощь и поддержку всем, кто был последователем учения Атиши. Гой-лоцзава сообщает, что при жизни Брома в Радэне постоянно проживало около 60 аскетов, то есть последователей было не так уж и много, но начатое Бромом продолжили другие, и Кадам, реформированная Цзонхавой в Гелуг, превратилась в одну из самых влиятельных буддийских школ в Тибете.

1b// Молюсь победоносному Богдо Чжобо Атише, который, подобно чинтамани [1], исполняющему желания, приносит пользу другим живым существам, который прославился в необыкновенной стране Тушита [2] под именем «Безгрешные небеса» [3], а в снежной стране Тибет под именем Дипанкара Шри Джняна [4], которого называют покровитель благих, победоносный перед победоносными. Начиная от самого первого царя Тибета Ньяти Цзанпо [5] было семь небесных царей [6], два промежуточных царя [7], шесть земных добрых царей [8] и так далее до 27-го царя, а во времена 28-го царя Тотори Ньян Цзана [9], перерожденца Бодхисаттвы Самантабхадры, началось распространение буддийского учения.

2a// Затем во времена 5-го великого милосердного царя Сронцзан-Гампо [10] началось установление действительных законов буддийского учения. Затем во времена 5-го перерожденца Манчжушри царя Тисрон Девцзана [11] широко распространилась святая религия. Сына этого царя звали Садна Лег Чжин Йон [12], у него было 3 сына: Ралпачан [13], Дарма [14] и Цангма. У Дармы было 2 сына: Одсрун [15] и Йумдан [16]. У Одсруна был сын Балкхор Цзан [17]. У него было 2 сына: Ньима Гон [18] и Даший Цэгбал [19]. У Ньима Гона было трое сыновей: Даший Гон, Балдэ Гон и Дэбцзун Гон [20]. Старшему сыну дали в управление Пуран, среднему — Шаншун, а младшему — Манг-юл [21].

2b// Эти области известны под названием «Три области Нгарий». У старшего из братьев Даший Гона было 2 сына — Кхоррэ [22] и Сронгэ [23]. У Кхоррэ тоже было 2 сына — Дэвараджа и Нагараджа [24]. У Сронгэ был 1 сын — Лхадэ [25]. У Лхадэ было трое сыновей: Оддэ [26], Шива Од и Джанчуб Од [27]. В то время законным царем был Кхоррэ. Когда он изучил различные духовные практики и религиозные правила, которые появились еще во времена его отца и деда, он осознал страдания этого мира. Думая о преемственности предков, он передал свою царскую власть сыну Сронгэ — Лхадэ, сделав его законным царем, а сам вместе со своими двумя сыновьями принял монашество, придя под покровительство Трех драгоценностей. Ему дали имя Лха — Лама Йеше Од.

3a// Говорят, что был один человек, обладавший необычайной проницательностью, который видел сокровища, спрятанные под землей. Его отправили в Индию, и он нашел под землей слитки чистого золота. Йеше Од был дхармараджей защитником веры. Он изучил отделы Сутры и Тантры, исследовав те учения, которые содержатся в Великой и Малой Колесницах. Затем его начали мучить сомнения, следовать ли практической линии

---

[1] *Тиб.* Ka ba shakya dbang phyug.
[2] *Тиб.* dPal thang.
[3] *Тиб.* rGyang.
[4] *Тиб.* Nyan tsho; Rong; Lha; 'Ching ru; sNa bo la; Dol.
[5] *Тиб.* Khu ston.
[6] *Тиб.* sNye thang.
[7] *Санскр.* Abhisamayālaṅkāra.
[8] *Тиб.* Legs pa'i shes rab.
[9] *Тиб.* 'Phan yul Lan pa spyil bu.
[10] *Тиб.* Rwa sgreng.

Тантры и не придерживаться традиции Винаи, или следовать Винае и не придерживаться Тантры. Он задумался над тем, какая из этих двух традиций является истинной, а какая ложной. Хотя слова этих двух учений и противоречат друг другу, но противоречив ли заключенный в них смысл? И тогда, чтобы избавиться от своих сомнений, царь

3b// велел собрать из трех провинций Нгарий смышленых мальчиков, которые уже достигли десятилетнего возраста. Чтобы проверить их способности, царь сказал: «Пусть они выучат наизусть вот до этого места эту сутру». Определив таким образом семерых самых смышленых, царь пожаловал их родителям вознаграждение и, сделав этих мальчиков монахами, заставил их учиться.

Затем он приказал отправить на учебу в Кашмир 21 юношу[28], отобрав к первым семерым еще четырнадцать. Отправляя юношей в Кашмир, царь напутствовал их следующими словами: «Поезжайте, чтобы найти и привезти сочинения пандита Гунга Ньянбо[29], основные Сутры Винаи и два отдела Тантры. Не жалейте золота, когда будете приглашать из Восточной Индии Дхармапалу[30]. Не жалейте золота, когда будете приглашать из Кашмира брахмана Ратна Бадзара[31]. Кроме того, поезжайте, чтобы получить наставления и стать подобными тем пандитам, которые могут принести пользу Тибету.

4a// Выясните, есть ли противоречия между Сутрами и Тантрами в Большой и Малой Колесницах. Из этих юношей девятнадцать по разным причинам и обстоятельствам умерли, и в живых остались только двое — Легпе Шераб и Ринчэн Санпо (Ратна Бадра)[32]. Они отправились к индийским мудрецам, выслушали множество учений и, положив конец сомнениям, обрели знания и мудрость. После этого они подумали: «Наведем-ка мы справки о пандите, который может принести пользу Тибету, если сможем, то пригласим его, а нет — вернемся в Тибет». Они заплатили одному индийцу и отправили его разузнать, есть ли пандит, который мог бы принести пользу Тибету. Этот индиец вернулся, никого не найдя.

4b// После этого Легпе Шераб и Ринчэн Санпо достигли монастыря Викрамашила[33]. Они спросили у местных пандитов, есть ли среди них пандит, который мог бы помочь тибетцам. Пандиты ответили: «Хотя в нашем монастыре и есть Чжобо Атиша Дипанкара Шри Джняна, монах из царского рода, который превзошел многих буддийских мудрецов и который считается вторым всезнающим среди 500 мудрецов, но вы его не сможете пригласить. А другого пандита, который мог бы принести пользу Тибету, нет». Легпе Шераб и Ринчэн Санпо встретились с Атишей, но не смогли его уговорить, хотя и рассказали ему о приглашении. Затем они возвратились в Тибет. И вот что они рассказали дхармарадже Йеше Оду: «Мы изучили сочинения, деяния и пристрастия всех индийских мудрецов; узнали о различных типах людей;

5a// узнали о том, что сила добродетели бывает великой и малой. Мы не нашли никаких противоречий между Сутрами и Тантрами, так как Будда проповедовал все свои учения как в Махаяне, так и в Тантраяне. Мы не нашли ни на Востоке, ни на Западе Индии пандита, который мог бы принести пользу Тибету. Когда же мы дошли до монастыря Викрамашила и стали там спрашивать, то пандиты из этого монастыря подтвердили, что есть великий пандит, по имени Чжу Атиша, которого пригласил из Бодхгая царь Махапала, если этого пандита пригласить, он принесет пользу Тибету». Выслушав их, царь избавился от сомнений и, преисполнившись благоговения перед Атишей, решил, что надо непременно его пригласить.

5b// Тогда царь, чтобы пригласить Атишу, отправил в Индию переводчика из области Цзан по имени Гья Цонсенг[34]. Он дал ему 16 ланов чистого золота в слитках и много золотых монет, а также выделил ему сотню спутников. Этот переводчик собрался с духом и отправился в путь. Когда он достиг монастыря Викрамашила, он преподнес это золото Чжу Атише и попросил его отправиться в Тибет. Атиша ответил: «Я мог бы поехать в Тибет по двум причинам. Во-первых, я мог бы поехать, желая получить это золото, но золото мне не нужно. Во-вторых, я мог бы поехать, желая получить святость, потому что жалею других больше, чем себя, но так как и такого желания я не испытываю, то я не поеду». Так он сказал, вернув золото. Посланник царя Гья Цонсенг в мольбе ухватился за край монашеского облачения Атиши, и хотя он даже заплакал, Атиша все равно не согласился.

6a// В это же время большинство спутников Гья Цонсенга умерли от зноя, а также потратили часть взятого с собой в дорогу золота. Глядя на это, Атиша сказал: «Ах вы, несчастные тибетцы, вас можно только пожалеть». Вскоре Гья Цонсенг вернулся на родину. Он вернул царю золото и подробно рассказал о том, по каким причинам не смог пригласить Атишу. Царь сказал: «Очень хорошо, что ты, не жалея своей жизни, отправился в это трудное путешествие. И раз Атиша не согласился приехать, то ничего не поделаешь. И теперь нам непременно нужно пригласить второго после Атиши мудреца».

6b// В это же время монах по имени Нагцо Гэбши из Гунгтана[35] пожелал выслушать от переводчика Гья Цонсенга Абхидхарму. Переводчик сказал ему: «Сейчас мне некогда, так как я еду в Индию, чтобы выслушать наставления от Чжу Атиши». «Раз так, я тоже отправлюсь в Индию», — сказал Нагцо Гэбши. «Ну раз ты такой смелый, поедем вместе», — согласился Гья Цонсенг. И они вместе отправились в Индию в сопровождении еще 56 спутников. В то же время царь Йеше Од отправился в приграничные районы своего царства, чтобы собрать золото, необходимое для приглашения этого пандита. Там он был взят в плен и заточен в темницу царем еретиком[36]. Тот еретик сказал Йеше Оду:

7a// «Поскольку ты буддийский царь, ты должен обратить всех подданных, которые находятся в твоем распоряжении, в нашу еретическую веру, если ты так сделаешь, то я не только не возьму твоего имущества, но и подарю тебе сокровища. А если ты не согласишься так сделать, я потребую в обмен за твою жизнь и свободу выкуп в количестве, равном весу твоего тела». Узнав об этом, два сына Йеше Ода и сын царя Лхадэ Чангчуб Од втроем собрали по всему Тибету со всех подданных золото. Они смогли собрать золото в количестве, равном весу тела, не считая головы, и попросили царя-еретика принять этот выкуп, но тот ответил, что раз не хватает золота, он не отпустит царя. Тогда дхармараджа Йеше Од отправил с вестником следующий приказ Чангчуб Оду:

7b// «Не ищите больше золото, не пытайтесь выкупить меня на это золото. Хорошо было бы пригласить Чжу Атишу, но он не захотел приехать, поэтому вы непременно пригласите следующего за Атишей великого пандита. Обновите также обветшавший монастырь Самъе[37], святыню предков, совершите большие приношения в монастыре Тхолинг»[38]. Однако Чангчуб Од решил, что нужно все-таки собрать еще золота и выкупить из неволи царя. Но пока он искал золото, дхармараджа Йеше Од скончался. После него дхармараджей стал Чангчуб Од. Он подумал о том, что теперь ему нужно исполнить волю своего дяди дхармараджи Йеше Ода, а также нужно совершить великие добродетели. «Чтобы объединить эти две задачи, необходимо пригласить из Индии какого-нибудь великого пандита», — подумал Чангчуб Од.

8a// Так как царь не нашел надежных людей, которых можно было бы отправить за пандитом, то он подумал: «Когда вернется монах Нагцо Гэбши, который отправился учиться в Индию, я его отправлю». И царь отправил в область Гунгтан приказ: «Когда Нагцо Гэбши вернется, пусть его пригласят ко мне на аудиенцию». Нагцо Гэбши провел в Индии 2 года, он получил от переводчика Гья Цонсенга наставления в Абдхидхарме. Когда, став лоцзавой, знающим индийские языки, Нагцо Гэбши вернулся в Тибет, ему сказали: «Царь ждет тебя еще с прошлого года, и до сих пор он о тебе спрашивает. Поэтому отправляйся к царю и встреться с ним». Нагцо Гэбши немедленно отправился к царю Чангчуб Оду и предстал перед ним. Царь сказал: «Много было случаев, когда религия у тангутов то процветала, то исчезала.

8b// Один старец, живущий на северном склоне горы, говорит, что только на его веку три раза изменялись правила ношения шамтаба[39]. Тантристы стали проповедовать неверное учение, говоря, что это и есть истинная традиция Тантры. В особенности один, по имени Ачарья-марпо[40], изменив смысл секретных заклинаний, склонил многих монахов к супружеству, а другой, по имени Нгонпо Шамтабту[41], проповедовал ложные учения Дрол[42] и Чжор[43] и тем самым сильно вредил религии. Поэтому тринадцать великих и малых пандитов не принесли пользы религии, хотя в прежние времена они приезжали в Тибет. Возможно даже, они принесли учению вред. Два раза отправлял я своих гонцов в монастырь Викрамашила к пандиту Дипанкара Шри Джняна,

9a// но у них оба раза похищали золото, и послы возвращались, не исполнив моего приказа. Теперь ты отправляйся в Индию, чтобы пригласить пандита. Ведь ты стал лоцзавой, привык к индийскому зною, знаешь дорогу и к тому же говоришь по-индийски. Если же Атиша не согласится приехать, то тебе нужно будет пригласить любого великого учителя после него». Нагцо Гэбши воскликнул:

«О небо! Пусть не будет такого приказания. Не могу я ехать в Индию, чтобы пригласить пандита, так как это помешает моему желанию ехать учиться». Чангчуб Од сказал: «Поскольку я царь, послушай, что я тебе скажу: если ты меня теперь порадуешь своим согласием,

9b// то потом и я тебя порадую. Неважно, учишься ли ты в Индии, в Тибете или вообще нигде не учишься, в любом случае тебе необходимо ехать». Нагцо Гэбши оробел и согласился отправиться в Индию. В то время Нагцо-лоцзаве было 27 лет. Царь собирался отправить с ним в дорогу 100 сопровождающих, но Нагцо сказал: «Не нужно так много спутников, хватит и пятерых. В дорогу нужны обильные съестные припасы и золото». Царь дал 16 ланов золота, чтобы поднести пандиту, 7 ланов самому лоцзаве, 7 ланов на дорожные расходы и провизию, 5 ланов проводнику, знающему индийский язык,

10a// и по 1 лану золота еще троим: Ан-тону, Кэл-тону и Гья-тону[44]. И вот они впятером отправились в путь и вскоре достигли Индии. Однажды, когда они остановились на ночь в тростниковой хижине одной семьи, хозяин дома, индус, узнав о том, что у них есть золото, запер дверь. Лоцзава почувствовал, что ночью их задумали убить. Они впятером проделали в стене дома отверстие, затем замаскировали дырку, а ночью убежали. Они долго шли и рано утром добрались до Ваджрасаны, как раз в тот момент, когда солнечные лучи осветили верхушки монастыря Викрамашила. Перед ними простиралась широкая долина, и они находились в трех днях пути от монастыря.

10b// В пути они повстречались с непальским князьком, который в сопровождении десяти слуг также направлялся в Индию. И вот перед заходом солнца они вышли на берег Ганга. В тот момент лодочник перевозил через реку группу каких-то путешественников, и когда его стали звать, он ответил, что сейчас занят и приплывет вечером. Когда уже начали спускаться сумерки, приплыла лодка, и поскольку этот князек был знатным, то через реку его переправили в первую очередь. После того как стемнело, пятеро наших путников, решив, что сегодня лодка уже не приплывет, стали устраиваться на ночлег. Вдруг заплескались волны и вскоре показалась лодка. Лодочник сказал: «Я ведь обычный человек, если не перевезу кого, услышав, что меня зовут, то меня могут наказать». Поэтому лодочник переправил их ночью на другой берег. Монастырь Викрамашила находился на холме на берегу Ганга.

11a// Они пришли туда и переночевали на постоялом дворе. На следующее утро Гья Цонсэнг очень обрадовался, услышав, как они впятером читают по-тибетски сутры. «Что за люди приехали этой ночью? Ведь вплоть до вчерашнего дня сюда не приезжали тибетцы», — с этими мыслями он направился на постоялый двор. Лоцзава и пятеро его спутников преподнесли Гья Цонсэнгу по одному маленькому золотому слитку. Гья Цонсэнг спросил их: «Вы приехали, чтобы пригласить к себе пандита или чтобы учиться?» — «Нас отправил дхармараджа Чангчуб Од, чтобы мы пригласили пандита». — «Кого из пандитов вы хотели бы пригласить?» — «Поскольку Атиша не соглашается ехать, то мы приехали, чтобы пригласить кого-нибудь после него.

11b// Скажи нам, кто из пандитов первый после Атиши?» Гья Цонсэнг назвал около тридцати имен великих пандитов — Ратна Кирти, Датнагата Ракшиту, Сумати Кирти, Вайрочана Ракшиту, Канака Шри из Непала и других. «Но скольких бы пандитов вы ни пригласили, они не принесут пользы Тибету. Атиша наполнен большим количе-

ством неординарных идей. Именно его необходимо пригласить, так как только он сможет оказать помощь тибетцам. Не говорите никому, что вы приехали, чтобы пригласить пандита, притворитесь, будто бы вы приехали учиться. Пусть вашим учителем станет стхавира Ратнакара»[45], — сказал Гья Цонсенг. Однажды тибетцы призвали лоцзаву в уединенное место и попросили его проводить их в обитель к Атише.

12a// Они поместили все золото в центр круглого мандала созерцания, который находился в изголовье ложа Атиши, а из оставшегося золотого песка они сделали цзамбу и поднесли ее Атише. Гья Цонсэнг подробно рассказал Атише о том, что тибетский царь является бодхисаттвой[46]; о том, как в Тибете во времена трех царских династий появилась Дхарма[47]; о том, как царь Лангдарма пытался уничтожить Дхарму; о том, как Лачен Гонба Рабсал[48] и его ученики возродили религию; о том, какие трудности выпали на долю царей Йеше Ода и Чангчуб Ода, когда они захотели пригласить Атишу; о том, что сейчас в Тибете распространились ложные учения и практики; о том, что сейчас царь Чангчуб Од прислал золото, чтобы пригласить пандита.

12b// Гья Цонсэнг стал умолять Атишу пожалеть тибетцев. Атиша сказал: «Тибетский царь настоящий бодхисаттва, и три царя, которые распространяли Дхарму до него, тоже воплощения бодхисаттв, и Лачен Гонба Рабсал тоже воплощение бодхисаттвы, потому что если бы это было не так, они не смогли бы восстановить погубленную религию. Нельзя было нарушать указаний этих двух дхармараджей. Мне стыдно перед этими царями. Ради меня они лишились многих своих подданных и имущества. Я очень жалею вас, бедных тибетцев. Хотя я уже состарился и храню ключи от казны многих монастырей, мне обязательно следует поехать в Тибет, так как есть неразрывная связь между всеми делами. Я уже принял решение ехать в Тибет, но перед этим я все же хочу выяснить, принесу ли я пользу в Тибете.

13a// Храните пока это золото у себя». Затем он вернул золото. В ту же ночь Атиша сотворил перед образом спасительницы Тары подношение из мандалы и, помолившись перед этим образом, задал три вопроса: «Если я отправлюсь в Тибет, принесет ли это пользу? Смогу ли я исполнить волю царя Бодхисаттвы? Какие препятствия меня ожидают?» Когда Атиша лег спать, ему приснилось, что неподалеку от монастыря Викрамашила есть город, в котором живут неверные, в том городе стоит небольшой буддийский храм, и если на следующее утро он отправится туда, то встретит там одну йогиню и, задав ей эти три вопроса, узнает у нее ответы. На следующее утро

13b// Атиша взял пригоршню маленьких раковин и отправился в тот город. Сотворив мандалу, он стал ждать, и совершенно неожиданно неизвестно откуда появилась одна йогиня, ее спутанные волосы доставали до пят. Атиша преподнес ей раковины и спросил: «Принесу ли я пользу в Тибете, если приму приглашение тибетского царя?» Йогиня ответила: «Если поедешь в Тибет, принесешь пользу. Особенно ты поможешь одному упасике[49]. Однако срок твоей жизни сократится». «На сколько сократится?» — спросил Атиша. «Если не поедешь в Тибет, проживешь до 92 лет, а иначе твой возраст не превысит и 72 лет», — сказала йогиня. Услышав это, Атиша решил: «Раз я смогу принести пользу Тибету, то я поеду, несмотря на то что срок моей жизни уменьшится». В тот же момент в его сознании зародилась бодхичитта сострадающего милосердия.

14a// Атиша подумал, что необходимо совершить молитвы и подношения в Бодхгайе и Ваджрасане. Перед тем как уехать, он сказал об этом своему наставнику Джняна Шри[50]. Он дал Атише горсть раковин и сказал, что в Бодхгайе около одного из храмов живет йогиня Баяр, женщина с длинными спутанными волосами, ей нужно отдать эти раковины и спросить ее о том, что он хочет узнать. Атиша в сопровождении 7 спутников и Нагцо-лоцзава в сопровождении 5 спутников направились в Бодхгайю. По дороге они встретили женщину огромного роста, она была значительно выше любого человека, но до роста небожителей немного не достигала. Атиша начал молиться, а потом спросил: «Принесу ли я пользу, если поеду в Тибет?» «Несомненно принесешь пользу.

14b// Отправляйся и не жалей себя. Ты принесешь пользу многим живым существам», — ответила та женщина. Атиша сказал: «Воистину, это была спасительница Тара!» Когда они наконец приехали в Бодхгайю, к Атише подошла какая-то женщина с растрепанными волосами и сказала: «О Атиша! Дай мне те раковины, которые передал Джняна Шри». Атиша с почтением подал ей раковины, прочел молитву и спросил: «Принесу ли я пользу, опираясь на упасику?» Йогиня ответила: «Посредством этого для тебя исчезнут препятствия на пути духовного совершенствования, и в следующем перерождении ты обретешь способности Маха Мудры»[51]. Затем Атиша и его спутники совершили молитвы и подношения. Атиша сказал: «Пусть приведут тех двух переводчиков, которые пожаловали к нам из Тибета». Он обратился к ним с такими словами: «Ламы и Йидамы сказали, что если я поеду в Тибет, то принесу пользу живым существам. Поскольку вы тоже очень хотите меня пригласить,

15a// я согласен ехать. Однако как бы я ни старался, но мне будет нужно задержаться на 18 месяцев, чтобы завершить старые дела и передать монастырские сокровищницы. Я уже не буду начинать ничего нового. Сможете ли вы меня подождать до тех пор?» Лоцзава ответил: «Мы можем ждать не только 18 месяцев, но и три года, поэтому пусть будет по воле ламы». — «Ну что же, если так, то вы пока не говорите, что меня пригласили, а занимайтесь у своего наставника стхавиры Ратнакары». Они стали заниматься, Ратнакара выступал в роли Атиши, а лоцзава учился у него, как когда-то Гья Цонсэнг у Атиши. Вскоре лоцзава в совершенстве овладел всеми индийскими учениями.

15b// В то время в монастырь Викрамашила пожаловал великий святой Наропа[52], его встречали все монахи. Когда Наропа вышел из паланкина, Атиша поддерживал его под правую руку, а Джняна Шри Митра под левую. Его святейшество Наропа сказал: «О Чжобо Дипанкара, когда буду утверждать главу религии, сделаю тебя владыкой буддийского учения». Атиша ответил:

«Как нельзя сравнить солнце с луной, так и я мал словно светлячок по сравнению с Вами. И я

не смогу просветить весь мир». Наропа сказал: «Так как я недолго проживу, то ты станешь владыкой и защитником учения Будды». Наропа провел в Викрамашиле около 20 дней.

16a// Нагцо-лоцзава рассказывает, что в течение тех 20 дней ни Наропа, ни Атиша не беседовали друг с другом на религиозные темы. Затем Наропа отправился на юг и приблизительно через 20 дней скончался. Пригласили Атишу, и он отправил его мощи в Нье-тханг, где их поместили в субурган под названием Ор. Когда Нагцо-лоцзава жил в Тибете, он не пользовался наставлениями в духовной практике, сочиненными гецулом Кхьюнг Таг[53], и тантрой ясного понимания, говоря, что это не тибетское. Но когда Нагцо узнал, что эти наставления проповедуются пандитами монастыря Викрамашила, то, выбрав из этих наставлений одно замечательное сочинение под названием «Капля Рашияны»[54], он перевел его на тибетский язык, и все одобрили это.

16b// Учитель Атиши Духара Наг-по[55], который ясно созерцал самого Будду, пожаловал Атише одно драгоценное сочинение под названием «Волшебное зеркало»[56]. Затем он произнес следующее пророчество: «Когда ты отправишься в Тибет, ты будешь жить в монастыре, окруженном фруктовым садом, этот монастырь будет защищен оградой с севера и открыт с юга. Ты не вернешься из Тибета. У тебя будет много учеников, они воздвигнут много храмов, тогда-то и понадобится это сочинение. Начиная с твоих непосредственных учеников и вплоть до 33-го поколения после них все будет хорошо, а после этого их потомки начнут заблуждаться». Это пророчество подтвердилось сначала в монастыре Нье-тханг, а затем в монастыре Радэн.

17a// Вскоре Атиша завершил все необходимые дела и отправился делать подношения в 8 священных местах, сказав, что он еще точно не знает, куда направиться. Он так поступил потому, что хотел скрыть от чужих глаз то, что он уезжает в Тибет. Один молодой гелонг из монастыря Викрамашила, догадавшись об этом, сказал лоцзаве: «Чжу Атиша для нас, индийцев, как глаза. Если окажемся без глаз, то станем слепы. Если царю об этом сообщат, то он начнет чинить на вашем пути препятствия, поэтому я не стану его об этом уведомлять. Теперь немедля приглашайте Атишу и, завершив свои дела в Тибете, приезжайте к нам обратно в Индию». Чжу Атиша сказал всем, что отправляется в Ваджрасану, чтобы совершить подношения, а лоцзаве сказал: «Позови сюда переводчика Гья Цонсенга, так как теперь мы уезжаем в Тибет».

17b// Как раз в это время переводчик Гья Цонсенг лежал больной в горячке в монастыре Шри Наланда, поэтому его привезли в паланкине. Они отправились в Ваджрасану и сделали подношения. Своим многочисленным спутникам Атиша сказал: «На индийской границе один благочестивый министр по имени Чандхали Грама[57] пожаловал землю для постройки монастыря. С прошлого года у меня не было времени, чтобы съездить туда, поэтому я теперь туда отправляюсь, а вы возвращайтесь обратно». Большинство всадников из свиты вернулись обратно, а с Атишей осталась свита из 60 человек во главе со стхавирой Ратнакарой. Завершив все дела, связанные с землей, пожалованной тем министром, Атиша сказал: «Теперь и вы возвращайтесь обратно, так как я собираюсь отправиться один, чтобы совершить подношения». На это Ратнакара ответил: «Теперь я все понял.

18a// Эти тибетцы совсем не в школу приехали, их направил тибетский царь, чтобы они украли нашего пандита. Когда раньше присылали приглашение, я не разрешил Атише уехать, а теперь они применили какую-то уловку, и Атиша сам согласился, но если мы не порадуем этих шабинаров, то это принесет вред клятве лам и шабинаров, и таким образом мы будем чинить другим живым существам препятствия на пути Дхармы. Тибетцы истратили много средств на это путешествие. Тибет — это действительно страна великого милосердия. Поэтому да будет так. Пусть наш пандит отправится в Тибет на 3-летний срок, но если по истечении этого срока вы, шабинары, не доставите его из Непала сюда, то тем самым нарушите клятву». Нагцо-лоцзава дал клятву, что он привезет Атишу назад.

18b// Атиша сказал лоцзаве: «Возьми это золото и поезжай». Лоцзава разделил этот золотой слиток на 4 части: одну часть отдал ламам Атиши, другую часть отдал в храмы Ваджрасаны в качестве подношения, третью часть пожаловал самому Ратнакаре и хуваракам монастыря Викрамашила, а последнюю часть направил царю и предназначил в качестве подношения духам озера Ма-пхам[58]. Все свои остальные дела Атиша передоверил Ратнакаре. На сборы вместо трех лет ушло пять. И вот они вместе с 20 гедунами и шабинарами отправились дальше, возглавляемые Шригарбхой[59]. На границе Индии их с большими почестями встретили монахи одного маленького монастыря. Они понимали, если Атиша уедет в Тибет,

19a// то религия в Индии придет в упадок, и хотели этого избежать. Их глава сказал: «Если даже многочисленные монахи монастыря Викрамашила не сумели удержать Атишу в Индии, чтобы предотвратить упадок религии, то и мы не сможем этого сделать. Поэтому, когда Атиша уедет в Тибет, то у нас здесь, как и в Индии, религия придет в упадок».

Затем на индийской границе они прибыли к одному иноверцу. Пятнадцать иноверческих наставников целый день задавали Атише вопросы, и так как Атиша действительно прекрасно разбирался в их философской системе, то, выслушав его ответы, они возликовали. Затем в знак почтения они преподнесли ему 15 зонтиков. Иноверцы подумали: «Как бы и в Тибете не распространилось буддийское учение». Движимые дурными мыслями, они решили отправить следом за Атишей людей, чтобы его убить. Атиша прочел магическое заклинание, которое сковало разбойников.

19b// Разбойники стали похожи на неподвижные изваяния. После того как Атиша и его спутники ушли достаточно далеко, Атиша пожалел разбойников и, развеяв горсть песка, прочитал заклинание. Разбойники тотчас пришли в себя. Затем Атиша увидел, что на месте стоянки одной семьи остались брошенными три щенка. Атиша сказал: «Бедненькие щенки» — и взял их к себе за пазуху. Говорят, что при монастыре Радэн до сих пор живут потомки тех щенков. И вот они достигли границ Непала. Правителем той местности был один юный царь[60]. Он сказал: «Дайте мне тот красивый трон, сделанный из сандала, который у Ати-

ши. Я не разрешаю увозить его в Тибет». Этот юный царь отправил на горный перевал разбойников, чтобы ограбить Атишу и его спутников.

20a// Атиша сказал своим спутникам: «Завтра они отправятся на перевал, чтобы отнять у нас трон». На следующий день, когда они столкнулись на северном перевале с разбойниками, Атиша перед образом спасительницы Тары прочел заклинание, чтобы волшебным образом связать разбойников. Затем Атиша отправился следом за уехавшими вперед спутниками. Хотя разбойники и преградили им путь, засев по обеим сторонам дороги, держа наготове лук и стрелы, но как они ни вглядывались пристально, они не смогли увидеть Атишу и его спутников. Перейдя через перевал, Атиша снова посеял заговоренный песок и сказал: «Встаньте и идите». Когда они достигли середины Непала, серьезно заболел переводчик по имени Гья Цонсэнг. Атиша спросил у него: «Что ты сделал?»

20b// Гья Цонсэнг не мог вспомнить ничего особенного кроме того, что однажды дал одному тиртику немного золотого песка в качестве платы за произнесение плохой мантры. Тиртик сказал, чтобы он его расплавил и принес, но он не выполнил это указание. После этого ему стало слегка нездоровиться. Атиша сказал: «Нельзя было так поступать. К тому же ничего не сказал мне, хотя я мог помочь». Атиша благословил его словами: «Пусть все пройдет». Но это не помогло. В Непале существовал такой закон: если в чьем-либо доме умирал человек, то все имущество усопшего доставалось хозяину того дома. Поэтому Атиша и его спутники отправились на берег реки и, поставив там шатер, переночевали в нем. В ту ночь Гья Цонсэнг умер. Атиша сказал: «Раз мой переводчик умер,

21a// мне теперь не имеет смысла ехать в Тибет. Я не смогу принести пользу Тибету, раз у меня больше нет переводчика. Видимо, в Тибете не оказалось достаточно добродетели, чтобы спасти жизнь Гья Цонсенга». Нагцо-лоцзава ответил: «Не говорите так, учитель. У нас есть много переводчиков: это и Ратна Бадра, и Йеше Кху, и Лочхунглегпа Шераб, и Кхо Габши. Я тоже немного знаю индийский язык, поэтому не стоит беспокоиться». Атиша сказал: «Не могут простые шабинары избавить убадини и старших лам от их печалей. У нас в Индии йогачарии избавляют пандитов от печалей, а пандиты помогают йогачариям избавиться от того, что их беспокоит.

21b// Но поскольку ты самый лучший среди переводчиков, думаю, что я смогу научиться у тебя тибетскому языку». Они взяли с собой большую часть книг и сутр, принадлежавших переводчику Гья Цонсенгу. Среди книг, оставшихся у непальского покровителя, была шастра под названием «Великое объяснение основных грехов» [61]. Ее перевод на тибетский язык был сделан Чжу Атишей и лоцзавой Гья Цонсенгом. Впоследствии эта шастра была привезена в Тибет, и ее считают одним из лучших переводов. В то же время Атиша и лоцзава перевели на тибетский язык послание, которое было адресовано царю Ньяпала [62]. Затем Атиша и его спутники провели месяц в непальской местности Олга под покровительством стхавиры Онба. Онба испросил у Атиши

22a// наставлений в однодневной йоге созерцания по традиции Парамиты, а не Тантры, так как Онба не почитал традицию Тантры. Атиша объяснил ему, что существует способ достижения сознания бодхи как в Парамитах, так и в Тантрах. Атиша сочинил шастру под названием «Краткое изложение поступков» [63]. Затем вместе с лоцзавой он перевел это сочинение. Ратна Додза из Гунтанга испросил у Атиши наставления в кратких тайных учениях. Атиша даровал ему посвящение в Калачакра-тантру [64], а также в йогу Авалокитешвары [65] и в йогу Породившего ваджру. Он дал наставления в четырех учениях вместе с изначальными объяснениями. Они провели один год в Непале. Там они построили монастырь под названием Тханг, сделали много переводов на тибетский и совершили другие богоугодные дела.

22b// Затем они прибыли в Манг-юл Гунтанг, одну из провинций тибетской области Нгари, и провели там год под покровительством Нагцо-лоцзавы. Атиша спросил: «Есть ли у вас в Тибете церемония принесения умилостивительной жертвы духам воды?» Ему ответили, что есть одно подношение под названием Джамд-палма [66]. Атиша сказал, что нужно делать подношения в виде чистого сосуда и освящать его шестью мудрами Крия-тантры. Такого подношения в Тибете не оказалось. Поэтому Атиша сотворил подношение под названием Джам-чхунгма. Далее отправились в Пуран. Когда они отдыхали неподалеку от озера Ма-пхам [67], Атиша отправился на берег озера и пожаловал претам [68] водную милостыню. Лоцзава попросил: «Соизволь пожаловать мне объяснение этой милостыни». Атиша сочинил шастру под названием «Водная жертва Касарпани» [69].

23a// Потом они отправились в великий монастырь Тхо-линг. В это время им навстречу выехал царь Чангчуб Од вместе со своей многочисленной свитой. Царь обратился к Атише с такими словами: «О спаситель святой лама, благополучно ли Вы доехали к нам из Индии? Не очень ли много беспокойства причиняет Вам усталость? В порядке ли тело, речь и разум?» После этого тибетцы почтительно обратились к Атише: «Народ по всему Тибету живет по своему разумению, не почитая лам, не отличая плохие деяния от хороших. Соизволь взять нас под покровительство в силу своего милосердия». Затем они обратились к Нагцо-лоцзаве:

23b// «Вы прибыли из Магадхи, с юга Индии. Вы лоцзава, строго придерживающийся Винаи, посредством неимоверных усилий Вы сумели пригласить к нам наивысочайшего святого учителя. Благодаря Вам исполнилось наше желание, и мы счастливы». Далее царь продолжил свою речь: «Я, монах по имени Чангчуб Од, хочу произнести следующее благопожелание. Поскольку сюда пожаловал лама, о приезде которого я всегда мечтал, то пусть в Тибете распространятся чистые законы, которые проповедует этот святой учитель». Когда спросили, по какой причине из многочисленных тибетских учений Атиша отдает предпочтение учению о деяниях и их следствиях, то Атиша радостно ответил, что учение о деяниях и их следствиях и есть наиболее глубокое из всех учений.

24a// Если уверовать в учение о связи между деяниями и их следствиями, то это даже лучше, чем созерцать йидамов. И он привел несколько примеров, чтобы подтвердить свои слова: «Один йогин, практиковавший созерцание Ямантаки, узрев

своего йидама, подумал, что не будет никакого вреда, если он возьмет лишь небольшую часть от имущества монахов. Впоследствии он переродился претой в образе Ямантаки. Один гадатель из монастыря Викрамашила вместо того, чтобы сделать подношение монахам сегодня, отложил его на завтрашний день, и в ту же ночь возникло явление преты. В другой раз один стхавира, пользуясь неограниченной властью над монахами, присвоил себе полмеры риса. Он переродился безвольным слабым претой». Атиша взял клятву, что в Тибете будут чтить учение о связи между деяниями и их следствиями. Затем Атиша пригласил всех своих

24b// спутников и монахов на берег озера Мапхам и совершил большой обряд подношения и почитания. В то же время туда приехали мудрецы из Уя и Цзана. Они прочли вслух молитву о приходе к прибежищу и спросили: «Каких взглядов придерживается Атиша?» Атиша, в свою очередь, спросил у них: «А вы каких взглядов придерживаетесь?» Мудрецы ответили: «По старому обычаю мы придерживаемся Мадхьямы и Читтаматры». Атиша сказал: «Я придерживаюсь тех же взглядов. Очень хорошо, если есть разум и основания, чтобы практиковать эти учения». Один мудрый человек из области Нгари по имени Лосал сказал: «Почему Атиша не высказал своих привязанностей, а просто повторил вслед за нами, что придерживается тех же взглядов?» Атиша в соответствии с усмирившимся разумом ответил, что он монах, который следует наставлениям Будды.

25a// Затем Мэ-Цун-йондан-шэраб сказал: «Если это так, то разве у Атиши есть какие-то привязанности?» Атиша ответил: «У меня нет ничего, что можно было бы назвать привязанностями». Мудрецы обратились к Атише: «Если у тебя действительно нет привязанностей, то соизволь нам рассказать, какие вообще есть привязанности». Атиша сказал: «Все видимое подобно тонкому волосу, который мерещится людям с замутненным сознанием». Мудрецы подумали, что никто не знает, на что это похоже, и что Атиша обладает взглядами, которые не совпадают с тибетскими. Также они спросили: «Какова природа всего видимого, можно или нельзя очистить дхармы?» Атиша сказал: «Это подобно очищению затемнений в вареном рисе. И вы сами подумайте над этим».

25b// Мудрецы спросили: «Видны ли дхармы просветленному уму Атиши?» Атиша сказал: «Дхармы не видны, так как они не существуют; дхармы не видны, так как они не являются актом чувственного восприятия; дхармы не видны, так как в момент акта восприятия дхармы не существуют. Испытываете ли вы привязанность к явлениям видимого мира?»

Мудрецы ответили: «Мы испытываем привязанность к явлениям видимого мира». Атиша сказал: «Если вы хотите увидеть дхармы, то вам нужно запастись терпением». Мудрецы спросили: «Существует ли джняна на стадии будды? Если не существует, то каким образом становятся буддой?» Атиша сказал: «Вам это следует самим обдумать. Это подобно иллюзии, с помощью которой фокусник обманывает глупцов».

26a// Мудрецы, осознав, что джняна не бесконечна, едва не лишились чувств. Атиша сказал: «Да будут тибетцы мадхьямиками. Я также буду проповедовать и Читтаматру, но она не может сравниться с Мадхьямикой. Расскажите, что такое Мадхьямика?» Мудрецы ответили: «Например, это можно представить как если мы подносим маленький камешек или щепку к глазам, то нам они кажутся лошадью или слоном». Атиша помрачнел и сказал: «Плохи дела. Если вы так представляете себе Мадхьямику, то ваши взгляды даже ниже Читтаматры». Мудрецы сказали: «Если мы неправы, то объясни нам, что такое мадхьямика?» Атиша сказал: «Мадхьямика — это когда в пустом небе мы видим лошадь, или слона, или что-нибудь еще.

26b// В Мадхьямике нет никакой опасности впасть в заблуждение, она не похожа на другие взгляды. К видимым явлениям вроде этих не надо испытывать привязанности». Когда Атиша узнал о том, какие взгляды преобладали по всему Тибету до того, как он приехал сюда, он понял, что хотя это были высокие воззрения прежних дхармараджей, но это была не Мадхьямика, а Читтаматра. Затем мудрец по имени Манг-нанг сказал: «Атиша, соизволь рассказать вышеупомянутую притчу о том, как человеку с замутненным рассудком мерещился тонкий волос». Атиша начал рассказывать: «В Индии у одной женщины был любимый сын. Как-то раз он собрался в дорогу по торговым делам, перед отъездом он сказал своей жене, чтобы она берегла здоровье его матери.

27a// „Пусть моя матушка до моего возвращения не захворает, заботься о ней", — так он велел своей жене и уехал. Жена поступала так, как наказал ей муж, но поскольку свекровь ела жирную пищу, то ее зрение испортилось и в любой пище ей стал мерещиться тонкий волос. Она заболела чахоткой. И она ужасно бранила свою невестку, когда вернулся сын, она рассказала ему, что в еде есть волос. Сын расспросил об этом у своей жены. Жена сказала, что она не виновата, а просто его матушке мерещится, поэтому пусть он сам даст ей пищу. Сын приготовил вкусную еду и подал матери, но она по-прежнему видела там волос. Она сказала сыну: „Если мне невестка такую еду давала, то и ты, что ли, такую же теперь будешь давать?" Сын ответил, что ей мерещится.

27b// Сын пригласил хороших врачей, и они с помощью хороших лекарств исцелили глаза этой женщины. Когда женщина стала есть и увидела, что в еде нет волоса, то ее внутренняя болезнь прошла сама по себе. Таким же образом учениями Трипитаки устраняются внешние сомнения, а при помощи наставлений высших лам исчезают сомнения внутренние». Тибетские учителя восхищенно притихли. Они сказали, что для того, чтобы избавиться от всяких сомнений и беседовать на такие сложные темы, нужно быть индийскими мудрецами. Тем временем Ратнабхадра, которого называли великим переводчиком и который был наиболее почитаем, подумал: «Атиша не знает, о чем проповедовать, а я прекрасно разбираюсь в тайных мантрах Махаяны. Однако, без сомнения, Атиша — великий индийский пандит.

28a// Что касается меня, то, поскольку его пригласил тибетский царь, я буду оказывать ему знаки почтения». Он пригласил Атишу, чтобы показать ему построенный им самим трехэтажный храм тайной тантры недалеко от монастыря Тхолинг. Атиша перед каждым образом божества в том хра-

ме прочел гимн-восхваление в соответствии с необходимой тантрой и правилами совершения обряда для каждого божества в отдельности, а затем, встав на колени, совершил поклоны. Как только лоцзава увидел, как Атиша читает молитвы, он подумал, что Атиша настоящий знаток тайной тантры, и решил расспросить Атишу о некоторых положениях учения. Атиша спросил у лоцзавы: «А ты эти учения знаешь? А те знаешь?» Так он долго его спрашивал о различных учениях, лоцзава ответил на все вопросы.

28b// Тогда Атиша необычайно обрадовался и воскликнул: «Пала, пала! Если бы я только знал, что в Тибете есть люди, подобные тебе, мне не понадобилось бы приезжать сюда». В ту ночь лоцзава практиковал йогу созерцания ступени зарождения и ступени завершения. Вечером он практиковал эту йогу в нижнем храме, в полночь — в среднем, а на рассвете — в верхнем храме. Атише это не понравилось. Наутро лоцзава вновь отвечал на вопросы по многим положениям учения. Атиша сказал: «Лоцзава знает очень много. А вот каким образом следует практиковать все эти учения на одной подстилке?» Лоцзава ответил: «Это следует делать по отдельности, согласно традиции, проповеданной внутри каждой йоги».

29a// Атиша нахмурился и подумал: «Значит, все-таки мне необходимо было приехать в Тибет». Лоцзава понял, о чем он думал, и, почтительно поклонившись, спросил: «Каковы стадии этой практики?» Атиша ответил: «Лучше созерцать одновременно все способы, а не один. Когда придерживаешься Парамитаяны, то, следуя традиции учителя Асанги, на первоначальной стадии, начиная с чувственного (*санскр.* rūpa) и заканчивая состоянием всеведения, необходимо классифицировать все дхармы при помощи трех свойств. На стадии определения следует практиковать при помощи трех признаков. На заключительной стадии эти три признака станут ясными. Общая сущность — это Нирманакая, прочие способности — это Самбхогакая.

29b// Абсолютное проявление — это Дхармакая. Если следовать учению Нагарджуны, то на стадии первочальных знаний следует классифицировать дхармы при помощи двух истин и верить в то, что все препятствия устранятся в состоянии глубокого созерцания на стадии запоминания. Если усвоить две истины о том, что существует эмпирическая и абсолютная реальность и что эмпирическая реальность является иллюзией, то в результате эти две истины прояснятся и относительное станет видимым телом, а абсолютное станет Дхармакаей. Если усваивать мантры, то во время первоначальных заключений следует классифицировать три тантры, на стадии пути следует созерцать «Я» неотделимо от созерцания пустоты. Это будет тантра причины. Созерцание ступени зарождения и ступени завершения — это тантра метода.

30a// Полное усвоение на одной подстилке пути и следствия — это тантра плода.

Если усвоить эти три тантры, то в результате они станут ясными, и тантра причин станет воплощением Дхармакаи, где качества пустоты и милосердия неотделимы друг от друга. Тантра метода станет воплощением Нирманакаи, которая приносит пользу успокоения при помощи разнообразных деяний. Тантра плода станет воплощением Самбхогакаи, которая приносит пользу очищения при помощи неразличимости трех тел и пяти премудростей. Таким образом, лучше созерцать все методы, нежели один». Лоцзава преподнес Чжу Атише семь ланов золота.

30b// Он испросил у Атиши благословения в ступени зарождения и в ступени завершения созерцания божества-йидама Чакрасамвары и благословения в созерцании Арья Тары. Затем, когда у него зародилось хорошее сознание, он преподнес в дар Атише «Сутру позиции» и «Правила подношения», а кроме того 108 ланов золота и другое свое имущество. Во время ночного бдения Атиша и лоцзава созерцали йидамов Чакрасамвары и Арья Тары. И когда знания Ратнабхадры увеличились, он получил от Атиши наставления в совершении религиозных обрядов. Лоцзава перевел с санскрита на тибетский язык «Краткое собрание посвящений», которое Атиша сочинил в то время. Этот перевод оказался очень хорошим. Атиша сказал: «Тебе нужно стать моим переводчиком». Лоцзава, указав на свою голову, сказал: «Волосы на моей голове стали совсем седые, поэтому лучше сообщи мне о том, как следует практиковать созерцание».

31a// Атиша сказал: «О Ратнабхадра, если ты хочешь осуществлять практику созерцания, то в тот момент, когда ты обретешь тело счастливого совпадения в силу безмерных добродетелей, собранных в прежних рождениях, когда встретишься с буддизмом, когда повстречаешься с духовным наставником, который может дать необходимые наставления, когда найдешь духовное лекарство, которое исцеляет мучительные страсти, когда найдешь тот способ, который переправит тебя через океан сансары, когда возьмешь светоч веры, который осветит тьму сансары, тогда уверенно совершай созерцание, оберегая свое сознание от впадения в дурные деяния». Ратнабхадра твердо усвоил эти слова. Он забил железными гвоздями внешнюю дверь того места, где собирался заняться созерцанием, и взял с собой необходимое на весь период созерцания количество еды.

31b// Прикрепив на дверь небольшой лоскут материи, он написал: «Если в этих стенах у меня зародятся мысли о привязанности к миру, то пусть хранители учения разнесут мою голову на сотни мелких кусочков». Лоцзава ясно узрел Чакрасамвару при помощи практики сосредоточения. Затем Нагцо-лоцзава напомнил царю, что нужно испросить учения, так как по сей день ламы не жили в Тибете больше года. Когда царя Чанчуб Ода известили об этом, он преподнес Атише 300 слитков золота и сказал: «В Тибете живые существа, охваченные ложными представлениями о том, каков истинный путь Махаяны, и не направляемые ламами-наставниками, спорят друг с другом.

32a// Поскольку часто их взгляды не совпадают ни с широкой действенной традицией, ни с глубокой созерцательной традицией и они поступают по своему желанию, то соизволь избавить их от заблуждений». Также царь задал два вопроса по обычным Янам, два вопроса по Парамитам и три вопроса по тайным тантрам. И наконец он попросил Атишу сочинить шастру о том, как следует прилежно заниматься, подобно тому как это делал сам лама. Это сочинение должно было быть коротким, но включать в себя все учения Махаяны. Также он

попросил пожаловать наставления по тайной тантре в соответствии с традицией Сангье Йеше, обряды сотворения мандалы Лакешвари и обряды, посвященные Авалокитешваре. Атиша сказал: «В Тибете существует сочинение под названием „Драгоценные четки", написанное наставником в тайных тантрических практиках.

32b// Нет ничего лучше этого сочинения». По просьбе царя Атиша сочинил шастру о подношении Авалокитешваре и «Бодхипатхапрадипу», в которой он объединил все учения Махаяны. Как раз в это время приехал царь Лхадэ, который был сыном Сонгдэ. Затем Атиша дал посвящение в обеты всем тойнам; посвящение в мантры всем тантристам; всем светским людям предписал соблюдать пост; освятил те изображения божеств, которые были не освящены; упорядочил правила подношения; установил поминальный обряд для усопших; для живых учредил религиозные чтения и обряды; больным дал лекарства; установил правила приготовления глиняных фигурок, подношения балинов и совершения подаяния, а также много других правил. В то же время дхармараджа Чанчуб Од узрел облик Лакешвари.

33a// Благодаря наставлениям Атиши стхавира Сэрцо обрел широчайшую праджню. Атиша принес пользу бесчисленным живым существам. Распространился Буддизм, все учения Трипитаки получили практическое применение. Нигде так не распространились проповеданные Атишей учения, как в Пуране. Затем Нагцо-лоцзава напомнил Атише, что нужно возвращаться в Индию. Атиша сказал: «Еще не пришел Упасика. Неужели йогиня обманула меня?» А в это время учитель Гьялви Чунгне Бром жил подле ламы Сэцун Жонку. Бром провел подле ламы 19 лет.

33b// Днем он пас скотину — коров, лошадей и свиней, которых преподносили ламе в качестве дара. Ночью он собирал злаки и смолачивал их в муку, кроме того, он нес сторожевую службу. В то время, пока он находился в услужении у ламы, он вел религиозные диспуты со своими товарищами. Не было человека, который мог бы с ним сравниться. В то время как другие шабинары занимались только тем, что пасли скот и мололи зерно, Бром в течение четырех лет еще и непрестанно учился. В то время он думал: «Нужно постоянно практиковать учение, раз сейчас я обрел тело счастливого совпадения, которое так трудно обрести». И еще он подумал, что нужно бы узнать у индийских мудрецов, достаточно ли то, что он делает. Лама Сэцун сказал: «Отправляйся и встреться со своим отцом».

34a// Лама навьючил лошадь всем, что требуется в пути, и отдал ее Брому. Как раз в это время по области Уй распространился слух о том, что в Тибет приехал один пандит. И Бром подумал: «Надо бы мне с ним повидаться». В пути он узнал, что, хотя царь области Нгари пригласил Атишу к себе, Атиша без промедления собирается возвратиться в Индию. В то время Атиша вместе со своими учениками жил в Пуране в местности под названием Гьяжинг. Там ему было видение Арья Тары, в котором она сообщила ему: «Так как через трое суток на утро четвертого дня приедет великий тибетский упасика, то ты его благослови». Атиша приготовил сосуд и, когда наступило утро четвертого дня, стал поджидать приезда упасики. Уже близился полдень, а упасика все не появлялся. «Неужели Тара сказала неправду?» После того как Атиша отправился в город, чтобы дать проповедь, приехал упасика вместе со своими спутниками.

34b// Ученики Атиши сказали: «Сейчас Атиша уехал, подожди его возвращения». Бром сказал: «Поскольку я приехал, чтобы встретить ламу-махаяниста, я не могу ждать ни минуты. Я хочу как можно скорее с ним встретиться». Поэтому Бром отправился в город, чтобы найти там ламу. Он встретил Атишу по дороге, и когда они поздоровались, то тотчас узнали друг друга. Атиша возложил руки на голову упасики и произнес много благословений. Затем они приехали к Атише во дворец, там Атиша, возложив на макушку Брома приготовленный сосуд, дал ему благословение. Упасика задал три вопроса: «Сколько в Индии мудрых пандитов? Стали ли мои прежние учения путем Дхармы или нет? Нужно ли мне оставаться с тем же самым ламой?»

35a// Атиша сказал: «В Индии очень много мудрых пандитов. Когда я ехал в Тибет, то каждый день из Бангалы приезжали мудрецы. Твой прежний образ жизни не был путем Дхармы, ты просто жил в услужении у этого ламы. Оставайся теперь со мной. Арья Тара дала мне о тебе пророчество. Благословение содержится в моей устной традиции». Учитель Бром растопил масло, которое ему пожертвовал милостынедатель Атиши, и всю ночь жег перед Атишей лампаду. После той ночи они объединили свои подстилки и стали беседовать об учении. Чжу Атиша собирался через три дня вернуться в Индию.

35b// Когда Бром попросил Атишу остаться в Тибете, Атиша ответил: «Я еду в Индию, потому что если не опровергну дурную славу, то это будет падение обета бодхисаттвы». И Атиша не согласился остаться в Тибете. В то время в Индии распространился слух о том, что Атиша отправился в Тибет потому, что желал получить золото. Говорили, что он упорно проповедует в Тибете учение о пустотности. Говорили, что он помогает живым существам при помощи практики материнской тантры. Чтобы опровергнуть эти слухи, Атиша захотел отправиться в Индию. Так как приближалось истечение трехлетнего срока, то Нагцо-лоцзава тоже хотел доставить Атишу обратно в Индию, как и договаривались. Хотя царь Чангчуб Од и хотел, чтобы Атиша остался в Тибете, он не решался сказать ему об этом.

36a// Поскольку учитель Бром обладал большими знаниями, он рассказал Атише о том, что монахи в Лхасе, Самъе и других тибетских монастырях с нетерпением ожидают его приезда, потом он подробно рассказал о том, как вообще обстоят дела в Тибете. Атиша очень обрадовался и сказал: «Даже в Индии мало монахов, которые совершили много чистых деяний, наверное, в Тибете много архатов». Атиша поклонился в сторону Тибета и сказал: «Если они меня действительно ждут, то я не смогу обмануть ожиданий стольких монахов». Услышав эти слова, Бром несказанно обрадовался и набравшись смелости, попросил Атишу отправиться в путешествие по Тибету.

36b// Нагцо-лоцзава услышав, что Атиша собирается оставаться в Тибете, воскликнул: «Я не желаю очутиться в аду. Мы не можем остаться в Ти-

бете, так как мы пообещали стхавире Ратнакаре вернуться». Атиша сказал: «Не нужно было тебе меня сюда сопровождать, а теперь тебе не стоит меня отсюда забирать». Затем Бром подумал: «Нужно, чтобы сюда прибыли тибетские иерархи». Поэтому он написал письмо, в котором говорилось: «На Дзамбудвипе, который по форме напоминает колесницу, на юге есть замечательная снежная гора...» — и так далее, всего 19 шлок. Это письмо Бром отправил Каба-гэбши. Когда Атиша вместе со своими шабинарами собирался отправиться в Индию,

37a// Бром удерживал их, обещая, что скоро прибудут тибетские иерархи. Поскольку Нагцо-лоцзава очень торопился, то они решили, что тибетские учителя догонят их по дороге, и направились в Манг-юл, откуда собирались затем отбыть в Непал. В тот момент 3 непальских племени затеяли между собой вражду, и дорога в Непал оказалась закрыта. Это стало для Тибета великим благодеянием. Нагцо очень переживал из-за случившегося. Атиша сказал ему: «Не нужно мучиться. Разве можно считать грехом, если кому-то не удается исполнить свое обещание по не зависящим от него причинам?» Лоцзава очень обрадовался и сказал:

«Раз так, мы можем отправиться дальше в Тибет». В чем же причина того, что они остались в Тибете, а не вернулись в Индию, как собирались, а Нагцо не стал сопровождать Атишу обратно, как намеревался ранее?

37b// Когда они еще были в Индии и Нагцо-лоцзава слушал от Атиши ясное учение Мадхьямики, Атиша говорил: «Авалокитешвара предсказал мне, что через 20 лет я отправлюсь в Тибет и там, став сыном небожителя по имени Безгрешные небеса, буду слушать в Тушите из уст Майтреи глубокие и тонкие учения». И вот спустя 20 лет Атиша явился в Тибет. Оставив свое физическое тело в Тибете, он вознесся в Тушиту, чтобы выслушать наставления от самого Майтреи. По этой причине Атиша остался в Тибете. Он провел один год в Манг-юле и построил там монастырь.

38a// Каба-гэбши прислал Брому письмо о том, что тибетский иерарх Сумба-йешей-лодой согласен пригласить Атишу. Сумба сказал: «Говорят, что у этого пандита чаша для сбора подаяний белого цвета. Возможно, у него и монашеские одеяния необычные. А вдруг он не принесет пользу Тибету, тогда окажется, что мы напрасно собрали золото». Каба-гэбши сказал: «Это не так. Атиша — гордость индийских мудрецов. Сам дхармараджа Чангчуб Од пригласил его в Тибет». Каба-гэбши сказал:

«Если это так, то это замечательно». И он согласился собрать золото в четырех тибетских провинциях и пригласить Атишу. Кхутон-цон-йунг-друк был всеми почитаем, так как хорошо разбирался в Абхидхарме. Ему не понравилось, что его имя не было включено в то письмо, хотя не было человека значительнее его.

38b// Он решил приехать к Атише раньше остальных тибетцев, поэтому он спешно отправился в путь и прибыл самым первым. Атиша поджидал приезда тибетских иерархов. Они прибыли в шапках и длинных плащах верхом на лошадях. Атиша, увидев их, ужасно испугался и воскликнул: «Едут какие-то странные существа, совсем непохожие на людей». Он спрятал свою голову под накидкой. Спешившись, тибетские иерархи облачились в монашеские одежды и, выстроившись по старшинству, преподнесли Атише дары. Чжу Атиша обрадовался и в благоговении сложил ладони. Пока монахи выказывали ему свое почтение, Атиша сказал: «Монашеская одежда тибетцев лучше, чем у индийских монахов».

39a// Затем учитель Кху-тон спросил: «Бром, почему ты не включил меня в число тибетских иерархов?» Бром ответил: «Ты считаешь, что входишь в число тех, кого называют истинно мудрыми и необычайно учеными ламами, но я сам буду решать, кого включить в число таких лам». Кху-тон рассердился больше прежнего. Затем Бром испросил у Атиши благословения для тибетцев, сказав: «Хорошо было бы установить в Тибете 4 раздела учения Будды, в соответствии с пожеланием лам. Так как надо составить эти 4 раздела, то я буду составлять раздел собрания сочинений,

39b// а ты будешь составлять следующий раздел. Затем мы пригласим одного стхавиру и махасангика и таким образом составим все 4 раздела». Потом тибетские учителя испросили благословения на начало этой работы. Атиша сказал: «Подготовьте подношения». Когда Атиша увидел, что в качестве подношения они подготовили небольшую чашу, наполненную цветами, он сказал: «Это плохое подношение, при помощи его нельзя обрести мудрость». Тибетцы начали между собой совещаться, говоря: «Какое нужно приготовить подношение и кто это сделает?» Кху-тон, как самый авторитетный среди них, сказал: «Для того чтобы исполнить дело, подобное этому, нужно попросить это сделать Нагцо, так как он мудрец, знающий не только как приступить к исполнению любого дела, но и как его завершить».

40a// Лоцзава подготовил монашеские одежды и другие необходимые предметы, поднеся их Атише, он испросил мудрости....

Вагиндра Сумади Калпа Бхадрадана, находясь в Онон-цугольском дацане в храме под названием «Храм, распространяющий святое учение», перевел с тибетского на монгольский язык «Намтар о том, как Атиша пожаловал в Тибет» из подробного жития Атиши Дипанкара Шри Джняна, сочиненного всеведущим Чим-тамчжад-чэнбэ. Перевод был выполнен в 15-й раб-чжунг во второй год Земли-Дракона 11-го месяца 22-го числа и вырезан на досках для того, чтобы распространить на 10 сторон света Великое Учение.

Примечания

1. *Монг.* küsel-i qangγaγ cindamani. *Тиб.* nor bu чинтамани — восьмигранная драгоценность, исполняющая желания, один из семи драгоценных атрибутов Чакравартина.
2. *Тиб.* dga ldan lha'i gnas. *Санскр.* Tuṣita «Небо Майтреи», на котором пребывает всякий бодхисаттва перед началом земной жизни, где он станет буддой.
3. *Монг.* kkir ügei oγtarγui.
4. Dīpaṁkara (982—1054), полное имя — Dīpaṁkaraśrījñāna. В Тибете известен преимущественно под именами Атиша (A ti sha) или Чжово-чже (Jo bo rje 'Великий учитель'). Знаменитый учитель буддийского университета Викрамашила в Северной Индии. В X—XI вв., когда в Тибете

одновременно с возрождением буддизма вновь появились идеи восстановления общетибетской государственности, один из царей Гугэ пригласил Атишу, который в 1042 г. прибыл в Тибет. Впоследствии ближайшими учениками Атиши была создана школа тибетского буддизма Кадам-па (см.: ВА. 1. С. 71—74; Chattopadhyaya. С. 30—36).

5. *Монг.* küjügün sandali-tu. *Тиб.* Nya tri tsen po. Сумба-кханбо считает его первым историческим царём Тибета и устанавливает год его рождения — 417 г. до н. э. Сумба-кханбо приводит одну из версий родословной этого царя, согласно которой он будто бы происходил из династии легендарного древнеиндийского царя Махасаммата (см.: Пубаев. С. 159, 166—167).
6. *Монг.* ογtarγui-yin doloγan siregtu. *Тиб.* stong gnam khri btsan po — 'Семь престолов (царей) тысячи небес':
   1. Мути-цзанпо (Mu khri btsan po).
   2. Динти-цзанпо (Ding khri btsan po).
   3. Соти-цзанпо (So khri btsan po).
   4. Мерти-цзанпо (Mer khri btsan po).
   5. Дагти-цзанпо (Grags khri btsan po).
   6. Срибти-цзанпо (Srib khri btsan po).

   Вместе с Ньяти-цзанпо получается «семь небесных престолов» (царей).
7. *Монг.* jabsar-un qoyar. *Тиб.* bar gyi lden gnyis — 'Два промежуточных Дэна':
   1. Дигум-цзанпо (Gri gum btsan po).
   2. Чжати (Bya khri) или Будэгун (sPu de küng).
8. *Монг.* γajar-un jirγuγan sayin 'Шесть земных добрых / царей /':
   1. Эшо-лег (Ae sho legs).
   2. Дешо-лег (De sho legs).
   3. Тишо-лег (Thi sho legs).
   4. Гуру-лег (Gu ru legs).
   5. Броншин-лег ('Brong zhing legs).
   6. Ишо-лег (Ai sho legs).
9. *Тиб.* Lha tho tho ri gnyan btsan. Тибетская историческая традиция относит начало так называемого «раннего периода» распространения буддизма в Стране снегов к 304 г. н. э., к периоду правления царя Лхатотори (244—364). При этом следует различать два положения в тибетской хронологии: первоначальное проникновение буддизма во времена Лхатотори и «ранний период распространения» буддизма в Тибете, начало которого относится ко времени царя Сронцзан-Гампо (VII в.) — «первого истинного царя учения». Тибетские историки считают его двадцать шестым в родословной тибетских царей, европейские исследователи — двадцать восьмым царем доисторического периода линии тибетских царей (см.: Будон. Т. 2. С. 182; ВА. 1. С. 36—37; Haarh. С. 50, 87).
10. *Тиб.* Srong btsan sgam po. Сронцзан-Гампо является первым дхармараджей, в период его правления сформировалась классическая тибетская цивилизация средневековой эпохи. По генеалогической линии царю Сронцзан-Гампо предшествовали четыре царя: Тиньян-Зунцзан (Khri gnyan gzung btsan), Брогнян-Дэу ('Bro gnyan lde'u), Тагри-Нянзиг (sTag ri gnyan gzigz) и Намри-Сронцзан (gNam ri srong btsan). Из них последний, Намри-Сронцзан, был основателем Ярлунгской династии и отцом знаменитого царя Сронцзан-Гампо, со времени которого начинается уже «писаная история» Тибета.
11. *Тиб.* Khri srong lde btsang. Во время правления этого царя был приглашен в Тибет Шантаракшита, и началось массовое обращение в монахи молодых тибетцев в конце VIII в.
12. *Тиб.* Khri lde srong btsan (804—827), царское имя преемника Тисрондэвцзана. Первоначальное имя — Мутиг (Mu tig) или Мутиг-Цэнпо (Mu tig btsan po), почетное имя — Сэдналэг (Sad na legs). Тидэсронцзан уже не только поощряет проповедь буддизма в стране, но и предоставляет буддийскому духовенству привилегии, политические и экономические, ради укрепления своего союзника в борьбе за центральную власть в стране.
13. *Тиб.* Khri gtsug lde btsan (817—836), сын и преемник Тисрондэвцзана. Почетное имя Ралбачжан (Ral pa can). При Ралбачжане переводческая деятельность приобретает большие масштабы. Была создана специальная коллегия по вопросам перевода буддийских сочинений с санскрита на тибетский язык, которая установила твердые правила перевода. При обострившейся борьбе за власть Ралбачжан в 836 г. был убит.
14. *Тиб.* Glang dar ma (букв.: Дарма-бык), прозвище тибетского царя У-Думцана (U dum btsan). С правлением этого царя поздняя тибетская историография связывает период гонений на буддизм в Тибете. После убийства Ралбачжана Ландарма стал орудием аристократических родов, боровшихся за власть в стране. Ландарма возглавил восстание феодальной знати, происходившее в 840 г. и направленное против идеи централизованной царской власти и связанного с ней буддизма. В 842 г. Ландарма был убит монахом Балчжи-Дорчжэ (см.: ВА. 1. С. 53).
15. *Тиб.* Khri gnam lde od srung — сын младшей жены царя Лангдармы, который унаследовал царский престол своего отца вместе со своим сводным братом Йумданом.
16. *Тиб.* Yum brtan — приемный сын старшей жены царя Лангдармы.
17. *Тиб.* dPal 'khor btsan. Балкхор-цзан — сын Намдэ-Одсруна, был убит своими подданными и потерял власть в Уйе и Цзане.
18. *Тиб.* sKyid lde ma mgon. Чжиддэ-Ньима-Гон — сын царя Балкхор-цзана от старшей жены, правил в Нгарий-Пуране.
19. *Тиб.* Khri bkra shis rtsegs dpal. Ти-Даший-Цэгбал — сын царя Балкхор Цзана от младшей жены, правил в Верхнем Цзане.
20. *Тиб.* stod kyi mgon gsum. Три брата — сыновья царя Ньима-Гона.
    Тиб. dPal lde rig po mgon. Старший из трех братьев.
    Тиб. bKra shis lde mgon. Средний брат.
    Тиб. lDe btsun mgon. Младший брат.
21. Старшему из братьев Балдэ-Ригпа-Гону дали в управление Манг-юл, среднему брату Даший-Дэ-Гону — Пуран, а младшему из братьев Дэбцзун-Гону — Шаншунг. В тексте написано, что старшему дали в управление Пуран, среднему — Шаншунг, а младшему — Манг-юл.
22. *Тиб.* 'Khor lde = Ye shes'od. *Санскр.* Jñanaprabha. Сын царя Даший Гона, который управлял Манг-юлом. Когда он принял монашеский сан, власть перешла в руки Сронге.
23. *Тиб.* Srong lde. Младший брат Кхоррэ.
24. *Санскр.* Devarāja; Nagarāja. Два брата — сыновья царя Кхоррэ, которые вместе со своим отцом приняли монашеский сан.
25. *Тиб.* Lha lde. Лха-Дэ, сын Сронгэ, унаследовал престол после своего отца.
26. *Тиб.* 'Od lde. Оддэ — один из трех сыновей царя Лха-Дэ, который унаследовал трон своего отца, так как его братья стали монахами. У него был сын Цэ-Дэ.
27. *Тиб.* Byang chub 'od (S. Bodhiprabha), Shi ba 'od (S. Šāntiprabha). Джанчуб Од и Шива Од — два других сына царя Лха-Дэ, принявшие монашество.
28. По инициативе царя Йеше Ода 21 юноша был направлен в Индию и Кашмир на учебу. Один из этих юношей по имени Ринчен-Санпо (Ратнабхадра) стал известным лоцзавой.
29. *Тиб.* gün ga sNying po
30. S. Dharmapala. Дхармапала (пандит из Восточной Индии) был приглашен в Тибет царем Лха-лама Йеше Одом.
31. S. Ratnavajra. Пандит Ратна Ваджра из Кашмира считался одним из наиболее знающих ученых-буддистов.
32. *Тиб.* Legs pa'i shes rab; Rin chen bzang po. Легпе Шераб и Ринчэн Санпо в числе прочих юношей были отправлены царем Йеше Одом учиться в Индию. Ринчэн Санпо, обретя глубокие познания в разделах Тантры и в области философии, пригласил Падмакарагупту, Будхапалу, Камалагупту и других пандитов и вместе с ними перевел четыре раздела тантры и раздел канона, касающийся философии.
33. Викрамашила — монастырь, основанный царем Дхармапалой, предположительно он был расположен на холме южного, правого берега реки Ганг, на севере Магадхи. Атиша был приглашен в Тибет из этого монастыря.
34. *Тиб.* rGya brtson 'grus seng ge S. Vīryasiṁha. Тибетский лоцзава, который учился в Викрамашиле и в первый раз по просьбе царя Йеше Ода пытался пригласить Атишу в Тибет.
35. *Тиб.* Nag tsho или Tshul khrims rgyal ba S. Jayasila. Лоцзава, вставший во главе второго посольства в Индию, один

из учеников Атиши, выполнивший под его руководством много переводов с санскрита.

36. В тот момент царь Йеше Од воевал с племенем Гарлоков (Gar log).
37. *Тиб.* bSam yas. Монастырь Самъе был построен в 775 г. во время правления царя Тисрондэвцзана (755—797). Это был первый буддийский монастырь в Тибете, и именно здесь приняли монашество первые семь тибетцев.
38. *Тиб.* Tho ling. Монастырь Тхолин был построен царем Йеше Одом в области Шаншунг (Гу-Гэ). Он стал связующим звеном между Индией и Тибетом, здесь Атиша написал свой знаменитый труд «Бодхипатхапрадипа».
39. *Тиб.* sham thabs. Одежда в виде юбки или передника для тибетских монахов.
40. *Тиб.* acarya dMar po. Индийский тантрист, исказивший истинный смысл учения и проповедовавший свои ложные взгляды в Тибете.
41. *Тиб.* sham thabs sNgon po.
42. *Тиб.* sgrol. *Санскр.* mokṣa. Здесь название ложной практики, подразумевающей убийство живых существ словно злейших врагов.
43. *Тиб.* sbyor. *Санскр.* yoga. Здесь название ложной практики, подразумевающей соединение с женщиной.
44. *Тиб.* An ston; sKal ston; rGya ston. Трое тибетских спутников Нагцо-лоцзавы, которые вместе с ним ездили в Индию приглашать Атишу.
45. *Санскр.* sthavira Ratnakara. Ратнакара пользовался уважением и авторитетом в монастыре Викрамашила и был наставником Атиши.
46. Тибетских царей считают перерождениями бодхисаттвы Авалокитешвары.
47. Имеются в виду цари Лхатотори, Сронцзангамбо и Тидэсронцзан.
48. *Тиб.* bLa chen dGons pa rab gsal. Гонба-Рабсал получил посвящение от нескольких монахов, которые во времена правления царя Ланг-Дармы бежали в Амдо, спасаясь от гонителей буддизма. Он хранил линию традиции до наступления более благоприятных времен.
49. Здесь имеется в виду Бром-тонпа. *Тиб.* 'Brom ston pa.
50. *Санскр.* upadhyaya Jñānaśrīmitra. Джняна Шри был наставником Атиши.
51. Махамудра — «Великий символ». Это практическое учение Шуньяты. Шуньята — принцип, отрицающий существование содержания всех вещей, что является важнейшей доктриной будддизма Махаяны, а также тибетского тантризма. Согласно некоторым тибетским ученым, Мадхьямика есть учение Шуньяты в его общей форме, в то время как Махамудра — это учение Шуньяты, которое позволяет перевести принципы Мадхьямики в практическую плоскость. Мадхьямика часто упоминается как «Теория пустоты», Махамудра — как «Практика пустоты».
52. *Тиб.* Naro pa — один из выдающихся буддийских учителей того времени, наставник Атиши.
53. *Тиб.* Khyung tag
54. *Санскр.* Sudhābindu. Сочинение под названием «Капля Рашияны», которое пользовалось популярностью среди наставников монастыря Викрамашила.
55. *Санскр.* Krishna Duhara. Один из тантрических наставников Атиши.
56. *Санскр.* Bhūmivicāradarpana.
57. *Санскр.* chindilla Krama.
58. *Монг.* sulde. *Тиб.* ma pham. *Санскр.* Manasarovara.
59. *Монг.* γajar-un jiruken. *Тиб.* sa'i snying po. *Санскр.* Srigarbha. Очевидно, младший брат Атиши, который принял монашество вместе с Атишей и сопровождал его в Индию.
60. *Монг.* ocir medekü ügei.
61. *Санскр.* Daśaakūśalakarmapatha. Сочинение Атиши, которое разъясняет 10 основных грехов. В тексте переводчиком назван Гья Цонсенг, а в колофоне этого сочинения, находящегося в Данчжуре, переводчиком назван Нагцо-лоцзава. (Подробнее см.: Chattopadhyaya. P. 302).
62. *Санскр.* Nayapala. Царь, который был возведен на трон после отъезда Атиши в Тибет. Атиша отправил ему из Непала письмо, в котором содержались наставления юному царю. (Подробнее см.: Chattopadhyaya. P. 318—319).
63. *Санскр.* caryāsaṁgrahapradīpa. Эта работа, касающаяся гухья-тантры, была переведена Нагцо-лоцзавой под руководством Атиши на тибетский язык.
64. *Санскр.* kālacakra. *Тиб.* 'khor los bsgyur-ba ('колесо времени'). В системе Ваджраяны отождествление макрокосма с микрокосмом, вселенной с человеком. С Калачакрой связано представление о цикличности времени (в Тибете — 12- и 60-летние календарные циклы).
65. *Тиб.* spyan ra zig. *Санскр.* avalokitesvara. Авалокитешвара — 'смотрящий вниз', воплощение милосердия или сострадания. Его часто изображают как великого утешителя с 11 головами и с 1000 рук, каждая из которых имеет на ладони глаз. Его 1000 рук и 11 голов означают, что он всегда наготове, чтобы обнаружить страдание и утешить страждущих.
66. *Тиб.* 'jam dpal dbyangs. *Санскр.* mañjuśrī ghoṣa. Это бодхисаттва мистической мудрости, обычно его изображают держащим в правой руке пылающий меч из света, а в левой — книгу Мудрости, Праджня Парамиту.
67. *Тиб.* ma-pham. *Санскр.* Manasarovara. Название тибетского озера.
68. П р е т а — голодные духи, обитатели одного из буддийских адов.
69. *Санскр.* Khasarpana (Vishnu). Подробнее об этом см.: Das S. Ch. «Indian Pandits in The Land of Snow».

1b// ilayuysan-u emün-e ilayuysan-u köbegün sayin-i tedkügči kemekü: ilerkey-e töbed časutu oron-a Dibangkar-a šriy ǰnyan-a-yin gegen ten: ilangyui-tu tüšid-ün oron-a kkir-ügei oytaryui kemen aldarsiysan: imayta küsel-i qangyayči čindamani metü busud-un tusa-yi ǰokiyan tedkügči: ilayuysan boyda ǰobo Adiša-yin ölmei-dür sügüdümüi: töbed-ün qayan-u enq terigün küǰügün sandali-tu-ača ekilen oytaryui-yin doloyan siregtü: ǰabsar-un qoyar degedü: yaǰar-un ǰiryuyan sayin terigüten qorin doloyan qayad-un ečüs qorin naymaduyar anu samandabadari-yin qubilyan to tori gnya btsan qayan-u üy-e-dür nom šašin-u eki olǰuyui::

2a// tendeče tabtayar yeke nigülesügči-yin qubilyan sron btsan sgampo-yin üy-e-dür šašin-u ǰirum yaruyad: tegüneče tabtayar manǰusrii-yin qubilyan brisrong ldebtsan-u üy-e-dür boydas-un nom üreǰin delgerebei: ene qayan-u köbegün sad na legs btsan yon kemegdekü büged: tegün-dür gtsangma: darm-a: ralbačan kemekü yurban köbegün-eče darm-a-dur odsrong: yomdan qoyar: odsrong-un köbegün dpal gbor btsan: tegün-e bkrasis btsegs dpal: nyam-a mgon qoyar-ača: nyam-a mgon-dur bkrasis mgon: dpal-gyi mgon: lde btsun mgon neretü yurban köbegüd bui büged: yeke köbegün-dür purang: dumda köbegün-dür sangsung: bay-a köbegün-dür mangyul oron-i ögčü erkesigülügsen-iyer magris-yin yurban

2b// ayimay kemen aldarsibai: yeke köbegün bkrasis mgon-dur khora kiged srongdi qoyar-ača khora-tur debaraǰa nagaraǰa qoyar köbegün bui: srongdi-yin köbegün lha lde: tegünü köbegün od lde: amurlingqui gerel: bodi gerel yurban bui: tere üy-e-dü khora anu törö-yin qayan büged ečige ebüge-yin üy-e-dü delgeregsen šašin-u ǰirum boydas-un nom yar-un abuly-a nuyud-i üǰegsen-iyer orčilang-ača uyidqar türüged: ečige ebüge-yin oy ǰalyamǰilaqu-yi bodoǰu qan törö-yügen öber-ün ači srongdi-yin köbegün lha lde-dur ögčü törö-yin qayan bolyayad: öber-ün qoyar köbegüd-lüge yurbayula yurban erdeni-yin sitügen-ü emün-e-eče toyin boloyad ner-e inu tengri blam-a belge bilig-ün gerel kemegdebei::

3a// tegün-dür yaǰar dooraki sang bügüde-yi üǰegči nidun-u ǰung bilig-tü nigen tüsimel bui büged: enedkegtür ilegegči qabdayai čolo altan-i ene tüsimel yaǰar door-aača oloysan kememüi: tedüi belge bilig-ün gerel-ber šašin-i tedkügči nom-un qayan boloyad: degedü dooratu külgen-ü qamuy nom-ud-i sinǰileǰü üǰegsen-iyer: sudur tarni qoyar-i qarsi-dur üǰen: yar-un abulya ču tarni-dur sitüǰü binai-yi tebčikü: binai-dur sitüǰü tarni-yi tebčikü metü bolyan uǰeǰü sesig türüged: ene qoyar-un ali nigen inu ǰöb buyu ali busu buyu: kerbe üges qarsilabasu ber udq-a qarsi busu bolbau kemen sanayad sesig-yügen arilyaquyin tula: mngaris-yin yurban ayimay-ača

3b// aday oyutan-i orkiyad arban nasu kürügsen qurča bilig-tei köbegüd-i čoylayulǰu ene sudur-i edüi kürtele čegeǰiletügei kemen oyun-i sinǰilegsen-iyer doloyan erkin-i oloyad teden-ü ečige eke-dür öglige ögčü suryuli kilgen toyin bolyayad: teden-ü daray-a doloyan köbegün kiged: basa doloyan nüküd-i ögčü qorin nigen köbegüd-i khačayin oron-a suryuli-dur ilegeküi-degen ǰakiysan anu: bandida gün ga snyangpo-yin nom-ud-i olǰu ir-e: šašin-u yool binai-yin sudur-ud-i olǰu ir-e: qoyar ǰüil quriyangyui-yin nom-un ayimay-ud-i olǰu ir-e: enedkeg-ün dorona ǰug-un dharma pala-yi ǰalaqu bolbasu altan-i buu qayirala: khačayin oron-u ratna baǰar biraman-i ǰalaqu bolbasu altan-i buu qayirala: basa teden-eče busu töbed-

4a// tür tusalaqu bandida yambar metü bui-yi suryalaǰu ir-e: yeke bay-a külgen-ü sudur tarni-yin nom-ud dotor-a qarsilaqu ülü qarsilaqu-yin yoson-i asayuǰu ir-e kemekü terigüten olan suryal ǰarliy ayiladču ilegegsen-yier: tedeger-eče arban yisun inu eldeb siltayan nöküčel-iyer nasun yegüdkeged ratna bhadra kiged sayin bilig-tü qoyar üleǰüküi: tedüi tere qoyar enedkeg oron-u merged-ün dergede odču olan nom sonosoyad sesig-üd-i tasulun erdem uqayan-i surulčabai: edüge töbed-tur tusalaqu bandida-yi suryalǰu čidabasu ǰalayad ese čidabasu asayuǰu oloyad bučasuyai kemen sanaǰu: enedkeg-ün nigen kümün-dür külüsü öglige öggüged töbed-tür tusa kürgekü bandida bui ügei-yi asayur-a ilegegsen-iyer

4b// tere inu olol ügei irebei: tendeče bri kamala silayin kyid-tur odoyad tendeki bandida-nar-ača töbed-tür tusalaqu bandida bui buyu kemen asayubasu: ene kyid-tur qan iǰayur-ača toyin boloyad: dotoyatu nomtan-u oroi-yin čindamani boloysan: tabun ǰayun merged-ün dotor-a qoyaduyar qamuy-i ayiladuyči ǰobo·Atiša dibankar-a šrii ǰnana kemekü bui bolbaču ta nar ǰalaǰu bolqu ügei: tegüneče busu töbed-tür tusalaqu bandida ügei kemegsen-dür: tedüi ǰuu Atiša-yi suryalaǰu učirayad töbed-tür ǰalaraqu-yi ayiladqabasu ber ǰalan ese čidayad: tendeče ǰiči töbed-tür qariǰu ireged: nom-un qayan belge bilig-ün gerel-dür eyin öčir-ün:: enedkeg-ün qamuy merged-ün ǰokiyal yabudal kiged dayalal anu: budgalis-un suduluysan

5a// ilyal kiged: erkin dumda oyutan ba: buyan-u kučün yeke bay-a-yin kiri kiged: saba-yin yar-un abuly-a terigüten-i ayiladču yeke bay-a olan kölgen-dür burqan nomlaysan-u tula udq-a-dur qarsilaqu yayum-a nigeken ču ügei kememüi:: töbed-tür tusalaqu bandida-yi enedkeg-ün dorona öröne alin-ača ber ese oloyad: bri kamala siila-yin keyid-tur odču asayubasu: čoytu včir-tu sayurin-ača maha pala qayan-u ǰalaysan ǰuu Atiša kemekü nigen yeke bandida bui: tegüni ǰalabasu töbed-tür tusa kürgemüi kemen tere keyid-un bandida nar esi üǰegülbei kemegsen-dür: qayan-u sesig inu aldaran ǰuu Atiša-dur masi yeke süsülüged kerkibeǰü ǰalaqu keregtei kemen sanaǰu: gtsang-un sdqagtsal oron-u

5b// kelemürči kičiyenggüi arsalan kemegči-dür arban ǰiryuyan lang qabdayai čolo altan terigülen olan lang altan-i öggüged ǰayuyad nökör-lüge nököčegülǰü Atiša-yi ǰalar-a enedkeg oron-a ilegegsen-dür: kelemürči ber kučülen yabuǰu bri kamala siila-yin keyid-tur kürüged: tere čolo altan-i ǰuu Atiša-dur ergün töbed-tür ǰalaraqu-yi öčibesü: Atiša-yin gegen-eče: töbed oron-a odqui-tur qoyar kereg aǰuyu: nigen-tür altan-i küseǰü odqu kemebesü nadur altan kereg ügei: qoyar-dur öber-eče busud-i qayiralaqu bodi sedkil-iyer odqu kemebesü tere ču nadur ügei tula bi ülü odomui kemen ǰarlig boloyad altan-i ǰiči öggügsen-dür: kelemürči ber nomtan qubčad-un ǰiq-a-ača inu bariyad masi yekede ökilen qayilabasu ber ču ese soyurqaysan

6a// aǰuyu:: tere üy-e-dür kelemürči-yin nököd-ün olangki anu tere oron-u qalayun-ača gemteǰü üküged abču yabuysan keseg busay altan-yoyan aldaǰu bürilgebei: Atiša-yin gegen-eče: kügerükei ta töbed nar nigülesdekü metü qayir-a-tai bayinam kemeǰügüi: tendeče kičiyanggui kelemürči oron dayan bučaǰu ireged tere büküli altan-i qayan-dur bariyad Atiša-yi ǰalan ese čidaysan učir siltayan-a delgerenggüy-e öčibesü: qayan ǰarliy bolor-un: kelemürči ber bey-e amin-yoyan qayiralal ügegüy-e berke qadayuǰil-iyar yabuǰu iregsen inu masi qayiratai bolba: Atiša ülü ǰalaraqu bügesü ary-a ču ügei bayinam: Atiša-yin daray-a nigen yeke-yi erke ügei ǰalaqu kereg-tei kemeǰügüi:: tere üy-e-dür kičiyanggui

6b// arsalan kelemürči-eče gün g tang-un binai-yi bariyči nagtsho gebsi ber abdhi dharma sonosqu-yi ayiladqabasu: kelemürči ögüler-ün: bi ǰuu Atiša-ača ubadis sonosor-a ǰiči enedkeg oron-a odqu tula edüge čilüge ügei kemegsen-dür: teyin bügesü bi enedkeg-tür dayasuyai kemebesü: či öber-iyen ǰirükelen čidaqu bolbasu yabulča-

tuγai kemegsen-iyer: tabu ǰirγuγan-u:: tedüi nükür-lüge qamtu enedkeg oron-a morilabai: tere üy-e-dür belge bilig-ün gerel nom-un qaγan tere ber bandida-yi ǰalaqu-yin tula keregsel-ün altan-i suryalar-a kiǰaγar-un oron-dur ügede bolbasu: enedkeg-ün ǰiq-a deki tirtika-yin nigen qaγan bariγad gindan-u ger-tür qaγaǰu: či dotoγatu nomtan-u qaγan mön-ü tula

7a// či öber-ün medel-ün albatu nar bükün-i manu tirtika-yin üǰel-dür ǰokiyabasu yaγum-a ülü abqu-yin deger-e čimadur öglige sang öggümüi: teyimü busu bolbasu činu bey-e amin-i talbiqu-yin ǰoliγ-dur mön kü činu bey-e-lüge sačaγu altan-i kereglemüi kemegsen-dür: tegüni sonosuγad öber-ün qoyar köbegün kiged: lha lde qaγan-u köbegün bodi gerel-lüge γurbaγula töbed oron-u büküi albatu nar-ača altan-i quriyaγad terigün-eče busu büküli bey-e-lüge sačaγu altan-i oloγsan-iyar ǰoliǰu absuγai kemen odoγad yoyubasu: terigün-ü:: tedüi-yi ese güyčegebesü ülü talbimui kemegsen-dür: tedüi nom-un qaγan ber bodi gerel-tür ǰiγuči ber eyin ǰakir-un: ta nar busu altan-i eril ügegüy-e tere altan-iyar

7b// namai-yi ǰoliǰu abul ügei ǰuu Atiša-yi ǰalabasu sayin bügetele ǰalaraqu ügei aǰuγu: Atiša-yin daraγ-a nigen yeke bandida-yi erke ügei ǰalatuγai: tholing giyn sümе-dür yeke takil ǰula ergügdeküi: ečige ebüge-yin sitügen čoγtu bsamyas kiyd-un qaγučiraγsan-i sinedken selbigdeküi kemen ǰakiy-a ilegegsen-dür: bodi gerel ber edüge basa altan-i eriǰü ǰoliqu kereg-tei kemen sanaγad altan-i erikü-yin ǰabsar-a nom-un qaγan-u bey-e nirvan bolon qaliǰuγui: tegüneče qoyina bodi gerel ber šašin-i tedkügči nom-un qaγan boloγsan büged: edüge abaγ-a nom-un qaγan-tan-u daγalal-i degüskekü kiged: aγui yeke buyan-i bütügekü keregtei büged: tere qoyar-i qamtudqaqu-yin tula: enedkeg-eče nigen yeke bandida-yi ǰalaqu keregtei

8a// kemen sanaγad ilegekü ǰokis-tai kümün-i ese oloγsan-a-eyin sedkir-ün: enedkeg-ün suryuli-dur odoγsan binay-iy bariγči nagtso gabsi bučaǰu irekü-dür inu ǰiči ilegesügei kemen sanaγad: tegünü bučaǰu iregsen čaγ dotor-a nadur ayulǰar-a ilegetügei kemen gün g tang-ud γaǰar-a ǰakiy-a ögbei: tedüi nagtso gabsi enedkeg-tür qoyar ǰil sayuǰu kičienggüi kelemürči-eče abdhi dharma yosun sonosuγad enedkeg kelen-i medekü lotsaba bolon kürčü iregsen-tür: čimay-yi nom-un qaγan bodi gerel ber nidunon ǰil-eč

e inaγsi suryalan küliyeǰü bayiγsan bui edüge odču ayulǰatuγai kemegsen-iyer darui odoγad qaγan-a baryalaqabasu: qaγan eyin ǰarliγ bolor-un: ba burin ene tangγud-tur šašin-u arbidqu

8b// bayuraqu masi olan bolbai: qatan-u aru deki nigen ebügen ber minu öy-e-tü šamtad emüskü yosun γurban qubilba kememüi: niγuča tarničin ber tarni-yin yosun mün kemen ögüleged buruγu nom-tur ǰokiyaqu bolbai: ilangγuy-a ulaγan ačar kemekü ber niγuča tarni-yin tusul-un ayimaγ-i orbaγul-un olangki toyid-i gergei-dür ǰokiyabai nigen küke sammtad-tu kemekü ber niγuča tarni-yin sbyor sgrol kemekü buruγu nom üǰegülǰü šašin-i yekede söyidkebei: ečige ebüge-yin üy-e-dür yeke baγ-a arban γurban bandida nar ǰalaraγsan bolbaču šašin-dur tusa kürgel-ügei ǰiči qoorlaγsan metü boloγsan bui: bri kamala sila-yin keyid deki dipankara sri ǰna-na neretü bandida-tur

9a// qoyar üy-e ǰalal ilegegsen bolbaču qoyaγula-tur abču yabuγsan altan-i bürilgekü ba: odoγsan elči nar bučaǰu ülü irekü-eče öber-e bütügsen yaγum-a ügei: edüge binay-yi bariγči či ber tere oron-u qalaγun-tur bey-e taduγsan:γaǰar ǰam-i medekü: basa kele medekü lotsaba boloγsan-u tula bandida-yi ǰalar-a odoγdaqui: ǰuu Atiša ülü ǰalaraqu bügesü ni tegün-ü daraγ-a nigen yeke-yi ǰalaqu keregtei kemegsen-dür: binay-yi bariγči öčir-ün: tngri eǰen-e: teyin kemen ǰarliγ ülü bolqu-yi öčimüi: bi suryuli-dur odqu-yi küsekü büged tegün-e saγad bolqu tula ǰalal-dur yabuǰu čidaqu ügei baynam kemen öčibesü: qaγan ǰarliγ bolor-un: namay-yi qaγan kemen sanaqu bolbasu minu üge-yi sonos: edüge namay-yi bayasqabasu

9b// qoyina čimay-yi bi ber bayasqaqu bolomui: suryuli-yi enedkeg-tür üyledbečü bolqu: töbed-tür üyledbečü bolqu: suryuli kil ügei saγubasu ber ču bolomui: edüge kerkibečü odqu keregtei kemegsen-dür: binay-yi bariγči sambaγ-a ügei boloγad odqu-yi ǰüybsidbei:: tere üy-e-tü nagtso lotsaba qorin doloγan nasudi aǰuγu: tedüi qaγan ber ǰaγuγad nükür-tei ilegekü-yi yabdubasu: lotsaba ber teyimü olan nükür kereg ügei: tabun-u:: tedüi ber bolomui: ǰam-un künesü elbeg-tei büged altan čiqula keregtei kemegsen-e: bandida-tur ergükü onooki arban ǰiγuγan lang čolo altan: lotsaba öber-tür doloγan lang: odqu irekü ǰam-un künesün-dü doloγan lang: urida yabuǰu üǰegsen qar-a kele medegči nigen-dür tabun lang: an-ston:

10a// skal-ston: rgya-ston γurban-dur niǰiged lang ögčü tabuγula-yi ilegegsen-iyer ǰabuǰu enedkeg-ün ǰiq-a-dur kürüged: nigen qulusun ger-tei ayil-dur qonobasu: ger-ün eǰen ačar ber teden-dür altan bui-yi medeged qulusun ger-ün egüden-i qaγaǰu šöni alaqu-yin yabduly-a kigsen-i lotsaba anu medereged tabuγula qulusun ger-ün qan-a-yi nükeleǰü qaruγad šöni degen todaγabai: tendeče yabuγsaγar včir-tu sayurin-a ürlügen-ü üy-e-dür kürbesü: tendeče bri kamala sila-yin gandhola-yin öǰügür-tür naran-u gerel tusuγad gilbaγanaǰu bayin amui: tere qoyorumta yeke aγuǰim tala büged yabuqui-dur γurban edürči-yin qola γaǰar aǰuγu: tendeče balbu-yin nigen öčüken qaγan arbaγad

10b// nükür-tei enedkeg-tür odqui luγ-a nükučeǰü odoγsan-iyar naran singgekü-yin urida gangga müren-ü ǰiq-a-dur kürbesü: ongγučaǰi anu nigen keseg ǰiγulǰin-i yadulγaǰu amui: čimege ögčü daγudabasu edüge čilüge ügei üdesi iresügei kemebe: tedüy bürünggüi bolqui-dur ongγoča irebesü qaγan anu yeke kümün boloγad tegüni urid yadulγabai: edüge ongγoča irekü ügei kemen sanaγad tabuγula noyirsaqu-yi yabdun atala: qarangqui boloγsan qoyina usun čalgilan ongγoča irekü-dür edüge bolqu ügei buy-ǰ-a kemebesü: bida ǰarčim-tai ulus amui: čimege sonosuγad ese yadulγabasu bidan-i ǰasaγlamui kemen ögüleged šöni degen yadulγabai: tedüi gangga müren-ü ǰiq-a-dur nigen tobočaγ aγulan-u

11a// deger-e bri kamala sila-yin keyid aǰuγu: tende odoγad šöni ǰočid-un bayising-dur qonqbai: manaγar tabuγula töbed keleber sudur ungsiqu-yi kičienggüi arsalan kelemürči sonosuγad sedkil bayasun öčügüldür oroi boltala töbed-ün kümün iregsen ügei bölüge šöni iregči ken bui kemen ǰočid-un bayising-dur odču aγulǰabasu: lotsaba tabuγula niǰiged öčüken altan-i beleg bolγan ergügsen-dür: kelemürči asaγur-un: ta nar bandida-yi ǰalar-a irebeü suryuli üyledür-e irebeü kemebesü: töbed-ün nom-un qaγan bodi gerel ber bandida-yi ǰalar-a ilegegsen bölöge kemegsen-dür: ken bandida-yi ǰalaqu bui kemebesü: ǰuu Atiša ǰalaraqu ügei buy-ǰ-a: tegünü daraγ-a nigen yeke-yi ǰalaǰu ir-e

11b// kemelüge: Atiša-yin daraγ-a yeke ken bui kemen öčibesü: kelemürči ber: Atiša-yin daraγ-a yeke radn-a kirti kemekü ba: tatagata ragsita kemekü ba: sumadi kirti kemekü ba: birutsana ragsita kemekü ba: balbu kanaka sri kemekü terigüten γučiγad bandida nar-un ner-e-yi ögüleǰü:: tedüi činegen bandida nar bui bolbaču töbed-tür tusa kürgekü ügei: ǰuu Atiša bolbasu yerüngkei busu-yin ülemǰi sanal-luγ-a tegülder büged tusa kürgeǰü čidaqu tula: mün kü ǰuu Atiša-yi ǰalaqu keregtei: ta nar bandida-yi ǰalar-a irebe kemen ögülel ügegüy-e suryuli-dur iregsen

metü bayiγad:batuta aγči radna agara-yi baγsi bolγaγdaqui kemebe: tendeče nigen edür aylaγ γaǰar-a lotsoba-yi iregülǰü ǰuu Atiša-yin ǰiγaqu qarsi-dur daγaγulǰu odoγad: deren-ü terigün-dür

12a// bayiγsan tögdem-ün nigen doqoy mandal-un dumda tere büküli čolo altan-i talbiγad busu butarqai altan-iyar dzambu ǰokiyaǰu Atiša-yin gegen-e ergüged kičienggü kelemürči eyin kemen: töbed-ün qaγan bodisadu-a mön yosun: ebüge elingčeg qolingčaγ γurban nom-un qaγan-u üy-e-dür šašin delgeregsen yosun: lang darm-a qaγan šašin-i sönügegsen yosun: lačen dgong pa rabsal ǰiči quvaraγ-i arbidqaγsan yosun: belge bilig-ün gerel kiged bodi gerel abaγ-a ači qoyar nom-un qaγan Atiša-yi ǰalaqu-yin tula olan berke qadaγuǰil üyledügsen yosun: edüge töbed-tür buruγu nom bui yosun nuγud-i delgerenggüy-e ögüleǰü: edüge basa bodi gerel qaγan ber ǰalal ayiladqaǰu eden-i ilegegsen aǰuγu: töbed-ün ulus-i örösiγen ayiladču

12b// ögülesküi-ber inelen soyurq-a kemen očin ǰalbaraγsan-dur: Atiša-yin gegen ǰarliγ bolor-un: töbed-ün qaγan bodisadu-a mön aǰuγu: erten-ü γurban ǰüil nom-un qaγan bodisadu-a-yin qubilγan mön dur maγad: lačen dgong pa rabsal ču bodisadu-a-yin qubilγan bui: teyimü busu bolbasu sönügsen šašin-i selbeǰü čidaqu ügei bülüge: abaγ-a ači qoyar nom-un qaγan-u ǰarliγ-i dabaǰu bolqu ügei büged tere qoyar qaγan-ača bi ičiguri-tu ču boluγsan bui: minu qoyina-ača teden-ü kümün ed masi yeke suid boluγsan aǰuγu: kügerükei ta töbed nar masi qayiratai bayinam: edüge minu nasun ötlebe: olan süm-e-yin sang-un tülkigür bariγsan bölüge: olan üile-yin ǰalγamǰi ču bui tula edüge töbed-tür yabuǰu bolosi ügei aǰuγu: teyin bolba ču biber töbed oron-a

13a// tusa kürgekü ülü kürgekü-yi sinǰiley-e: qoromqan-a ene altan-i ta öber-e qadaγalatuγai kemen ayiladuγad inaγsi ögbei: tedüi Atiša ber tere söni-degen getülgegči dara eke-yin sitügen-ü emün-e takil beledčü mandal ergüged töbed-tür odbasu šašin-dur tusa kürgekü buyu ülü kürgekü ba: bodisadu qaγan-u daγalal-i tegüskekü buyu ülü tegüskekü ba: öber-ün bey-e amin-u ǰedker bolqu buyu ülü bolqu ene γurban-i očin ǰalbariγad noyirsabasu ǰegüdün-dür bri kamala sila-yin dergede tirtika-yin nigen balaγad bui: tegün-ü dumda dotoγa-tu-yin nigen öčüken süm-e bui-yi nereleǰü manaγar tende odbasu nigen yogini irekü bui tegün-eče asaqu kemen esi üǰegülbei: tedüi manaγar nigen bitegüü ber

13b// dügüreng ibaγun-i abču odoγad mandal ergüǰü saγubasu: γaǰar-tur kürüm-e üsütei nigen yogini qamiγ-a-ača ču iregsen inu medegdel ügei genedte kürčü iregsen-e: ibaγu-yuγan ergüged töbed-ün qaγan-u ǰalabasu töbed ulus-tur tusa kürgekü buyu ügei buyu kemen öčigsen-dür: töbed-tür odbasu tusalaqu bolumui: ilangγuy-a nigen upasika-dur tusa kürgekü bügetele: nasun činu aqur bolumui kemegsen-e: kedüi činegen aqur bolqu bui kemebesü: töbed-tür ese odbasu yeren qoyar nasulaqu büged odbasu dalan qoyar-ača ilegüü ügei kemeǰügüi:: Atiša ber töbed oron-a tusa kürgekü bolbasu nasun minu aqur bolbaču boltuγai kemen sedkigsen büged: tere inu öber-eče busud-i qayiralaqu bodi sedkil mön aǰuγu::

14a// basa Atiša ber edüge včir-tu saγurin-a takil ergüǰü ǰalbariqu keregtei kemen sanaγad morilan yabtuqui deger-e ubadini ǰna-na sri-dur ayiladqabasu: činu tere asaγulγ-a yeke γayiqamsiγ-tai nigen bükü-yin tula včir-tu saγurin-u ǰiruγ burqad-un dotor-a üsüben salbaraγsan nigen emegen bayar yogini bui tegün-dür ene ibaγu ergüged asaγu kemen ayiladču nigen adqu ibaγu ögbei: tendeče Atiša šabinar-luγ-a doloγ-a: nagtso lotsaba tabun-luγ-a arban qoyaγula morilaγsan-u ǰam deger-e kümün-ü bey-e-eče ülemǰi tngri-yin bey-e-dür öčüken kürkü ügei nigen ekener-lüge aγulǰaγad: tegün-dür Atiša sedkil-iyer mörgüǰü biber töbed-tür odbasu tusa kürgekü buyu ügei buyu kemen asaγubasu: či maγad

14b// bey-e amin-i qayiralal ügei od: olan amitan-a tusa kürgekü boluγu kemebe: ǰuu Atiša tegüni getülgegči dara eke mön kemeǰügüi: tendeče včir-tu saγurin-a kürügsen čaγ-tur üsüben salbaraγsan nigen emegen ögüler-ün: Atiša-a: ǰna-na sri-yin ilegegsen ibaγu-yi inaγsi ačar-a kemegsen-dür ibaγu-yuγan ergüged sedkil-iyer mörgüǰü asaγubasu: upasika-dur sitüǰü tusalaqu boluγu: tegüber činu nom-un tüidker baraγdaγad ene töröl-ün daraγ-a maha mudra-yin siddi olomui kemebe: tegüni budadu yogini mön kemeǰügüi: tendeče takil ǰalbaril-i tegüskeged inaγsi ögede bolon qoyar lotsab-a nar-i iregülǰü Atiša ǰarliγ bolor-un: blam-a nar kiged yidam burqad-un gegen ber töbed-tür odbasu amitan-dur tusa kürgemüi kemebe: ta nar ču yekede kičiyekü tula

15a// töbed-tür yabuγ-a kemebesü minu sanaqui-dur sine üile-yi royorbil ügei uridayin qaγučin-i güγčegekü kiged: olan süm-e-yin sang-ud-i tusiγaqu terigüten-i daγusqui-dur kedüi kičiγebečü arban naiman sar-a tüdekü keregtei bolonam: tere kürtele ta nar küliγen čidaqu buyu kemegsen-dür lotsab-a öčir-ün: arban naiman sar-a-ača γurban ǰil ču küliγen čidaqu tula blam-a-yin daγalal-iγar bolumui kemegsen-e: teyin bügesü ǰalamui kemen ögülel ügegüγ-e batuta aγči ratna agara-yi baγsi barin sitüged suγuli-γuγan kičiγegdekü kemebe:: tedüi ratna agara anu Atiša metü saγuγad lotsab-a anu kičienggü kelemürči metü kičiγegsen-iγer suγuli-yin uqaγan-dur masi sayiqan boloγad enedkeg-ün qamuγ nom-ud-i

15b// dotoraban baγtaγaγsan aǰuγu: tere üy-e-dür yeke naropa boγda bri kamala sila-yin keyid-tür ǰalarabasu: qamuγ toγid bügüdeger uγtuǰu ǰuu Atiša baraγun mudur-un suγu-ača tulun: ǰna-na sri mitra ǰegün mudur-un suγu-ača tulun tamnaγur ǰotsa ber ǰalabai: tere čaγ-tu naropa-γin gegen ǰarliγ bolor-un: ǰobo dipangkar-a-a: edüge čaγ-tu burqan-u šašin-u eǰen či bolbai kemen šašin-i tusiγaγsan-dur: Atiša öčir-ün: naran saran metü tanu bayitala γal-tu qoroqai metü öčüken bi ber γirtinču-γi geγigülün qamiγ-a čidamui kemen öčigsen-dür: narop-a-γin gegen ber: bi uni ülü saγuqu tula burqan-u šašin tedükü eǰen či mön bolai kemeǰüküi: tere keyid-tür qorin kedün qonoγ saγuqui-dur ǰuu Atiša: narop-a

16a// boγda qoyar nigen nigen-eče nom öčilčegsen ügei kemen nagtso lotsab-a ayiladuγsan kememüi:: tendeče narop-a boγda emün-e ǰüg-tür ögede boloγad qorin qonoγ-un kiri-dur nirvan bolon aǰiraγsan-u nigen saril-i ǰuu Atiša ǰalaqu iregsen-i endeki snye tang or-un suburγan-u dotor-a orosiγuluγsan aǰuγu: nagtso lotsab-a töbed-tür saγuqu-γin čaγ-tu: getsul khyung grags neretü ber ǰokiyaγsan qamuγ nom-un yabudal-un ubadis ile onol-un tantr-a kemekü-γi töbed busu kemen kereglede ügei büged: tegüni bri kamala sila-yin bandida nar nomlaǰu sonosču bayiqu-γi lotsab-a üǰeged tegün-eče rasiγan-u dusul kemekü γayiqamsiγ-tu nigen ubadis töbed-tür orčiγulǰu abuγsan-iγar bügüdeger sayisiγan üǰeǰüküi::

16b// ilaǰu tegüs nögčigsen bayasqulang včir-un gegen-i ilete üǰegsen Atiša-yin blam-a duhara nag-po kemegdekü ber qubilγan toli kemekü erdeni-γin nigen sabaγi Atiša-dur qayiralaγad eγin ǰarliγ bolor-un: či töbed-tür odqu bui: čimadur umar-a qalqabči-tai emün-e qurmai-tai ǰimis-tu modon-u oi sečeglig tegüsügsen nigen keyid bolomui: töbed-eče ǰiči ülü bučaqu bayinam: čimadur šabinar köbegüd olan bolqu bui: tede ber olan keyid süm-e bosqamui: tere čaγ-tu ene šaba keregtei bolqu: činu šabi köbegüd-eče tegün-ü köbegün ači γuči γurban üy-e kürtele

sayin bayiγad tegüneče činaγsi čalaγairaqu bolomui kemen busuγ üjegülǰügüi: busuγ üjegülügsen tere keyid-i angq-a snye tang kemegsen böged qoyina ra sgreng-

17a// dur maγadlaγsan bui: tendeče Atiša kereg üilesyügen daγusuγad töbed-tür ǰalaraqui deger-e busud-un nidun-i qalqalaqu-yin tula ende tende maγad ügei morilan naiman yeke oron-dur ber takil ergübei:: lotsab-a-dur bri kamala sila-yin nigen ǰalaγu gelong ögüler-ün: ene ǰuu Atiša bide enedkeg dekin-ü nidun metü bülüge: nidun ügei bügesü soqor bolomui: qaγan-dur medegülbesü tan-u nom-un üiles-tür saγad bolqu tula buu medegülsügei: edüge čilegel ügegüy-e ǰalaγad öber-ün kereg-i bütügen duγusqui-luγ-a inaγsi kürgetügei kemebe:: tedüi ǰuu Atiša edüge bi včir-tu saγurin-a takil ergür-e odomui kemen olan-dur ǰarliγ boloγad: lotsab-a-dur edüge bide töbed-tür yabuqu tula kičiyenggüi arsalan kelemürči-yi ǰalatuγai kemegsen-e tere

17b// üy-e-dür kičienggüi kelemürči čoγtu nalindr-a-yin keyid-tü qalaγun čilege-tei bayiγsan-i tamnaγur-iyar ǰalabai: tedüi včir-tu saγurin-a morilaǰu takil ergüged Atiša olan nököd-tegen ǰarliγ bolor-un: enedkeg-ün ǰiq-a-daki čandhali gram-a kemekü nigen nom-un tüsimel sümе bosqaqu-yin γaǰar abquγulqu-yi öčigsen bügetele nidunun-ača inaγsi čilüge boloγsan ügei edüge odqu tula ta nar bučaγdaqui kemen olangki nököd-i bučaγaγad batuta ayči radna agara terigüten ǰiraγad nökör-tei ögede bolǰu tere tüsimel-ün γaǰar-un üile-yi bütügeged Atiša basa eyin kemen: edüge bi öber-iyen takil-un kereg-iyer yabuqu tula ta nar bučaγdaqui kemegsen-dür: radna agara-yin gegen-ten ǰarliγ bolor-un: edüge bi medebe: edeger töbed

18a// šabinar suγuli-du iregsen busu: töbed-ün qaγan manu bandida-yi qolaγur-a ilgegsen aǰuγu: urida ǰalal ireküi-dür bi ese ilegegsen bülüge: edüge ču arγ-a kibesü bolqu atala: Atiša öber-iyen morilaqu daγalal-tai: basa ču busud-un nom-un üile-dür saγad bolqu kiged: edeger šabinar ču ülü bayasqu bolbasu blam-a šabi-yin tangγariγ-un gem bolqu böged: uruγsida töbed-ün olan kümün ed qoor qumsa bolǰu masida nigüleskü-yin oron boloγsan mön-ü tula edüge γurban ǰil-ün bolǰor-iyar ǰalaγad bolǰor dotor-a manu bandida-yi inaγsi ǰalatuγai: ta šabinar balbu-yin oron-ača inaγsi ese kürgebesü ber tangγariγ doroyidaqu boloyu kemegsen-dür: nagtso lotsab-a kürgekü-yi aman abubai:: tedüi Atiša ber lotsab-a-dur

18b// tere altan-i abču ir-e kemeged: uridayin qabtaγai tere čolo altan-i dörben anggi bolγaǰu: nigen qubi-yi Atiša-yin blam-a-nar-dur: nigen qubi-yi včir-tu saγurin-u takil-dur: nigen qubi-yi radna agara ekilen bri kamala sila-yin quvaraγ-tur ǰoriγuluγad: nigen qubi-yi sülde naγur-tur ǰoriγulǰu qaγan-a ilegebei: busu kereg üile bükün-i radna agara-dur tusiyan qadangγadqabai: tedeger-ün qoγorumda γurban büküli ǰil-lüge tabun ǰil-ün niγur boloγsan aǰuγu: tendeče bandida γaǰar-un ǰirüken terigülen qorin gedün šabinar-luγ-a qamtu morilaqui-dur: enedkeg-ün qariγ-a-tu nigen öčüken keyid-ün toyin quvaraγ-ud uγtuǰu yekede kündüleged: ǰuu Atiša töbed-tür ǰalarabasu enedkeg-ün šašin sünügsen-lüge adali bolqu tula

19a// saγaraγulqu keregtei kemen ǰöblegsen-dür: teden-ü noyan ögüler-ün: bri kamala sila-yin olan quvaraγun ese saγaraγuluγsan-i bide ber saγaraγulǰu ülü čidamui kemebe: tegüber ene Atiša töbed oron-a ǰalaraqui-dur enedkeg-ün šašin sünügsen-lüge adali-dur üǰegsen aǰuγu:: tendeče inaγsi enedkeg-ün ǰiq-a-dur tirtika-yin nigen oron-a kürbesü: tirtika-nar-un arban tabun baγsi-nar nigen büküli edür Atiša-ača tirtika-yin nom asaγubasu: Atiša ber γadaγatu uqaγan-u nom-dur mergen mön-ü tula nomlaγsan-iyar tedeger bayasuγad arban tabun sikür ergübei: tedüi basa töbed oron-a dotoγatu-yin šašin-i delgeregülkü boloγuǰai kemen maγui sanal-iyar Atiša-yi qoroγaqu kümün-i qoyina-ača ni ilegegsen-dür: Atiša ber tegermečin-i külikü ubadis ayiladuγsan-a

19b// tedeger inu saγumal kürüg metü bolbai: qola odoγsan qoyina teden-i nigülesčü elesü tarnidaγad saǰuγsan-iyar sayi bosču odbai kememü:: tendeče enedkeg-ün inadu ǰiq-a-dur nigen ayil negügsen baγuǰa-dur γurban noqai-yin kölüge oliǰu qočoraγsan-i Atiša üǰeged kögerükei noqai-yin kölüged kemen ayiladču qubčad dotor-a kiǰu abču iregsen tere noqai-yin ündüsün edüge ra-sgreng-dur bui kemeǰüküi:: tendeče inaγsi balbu-yin oron-u ǰiq-a-dur kürbesü: tere oron-u qaγan-u nigen očir medekü ügei köbegün ber: Atiša-dur dzandan-iyar kigsen nigen sayin sandali sirege bui-yi nadur ög kemeküi-dür: bi töbed-tür abču yabuγsan bui kemen ese soyurqaǰuγui: tedüi tere qan köbegün ber tegüni buliyaqu-yin tula dabaγan-a degermečin-i

20a// ilegegsen aǰuγu: Atiša nököd-tegen ǰarliγ bolorun: manaγar dabaγan-a egüni buliyar-a iremüi kemebe: tedüi manaγar dabaγan-u aru-du degermečin-lüge učiraqui čaγ-tur Atiša getülgegči dara eke-yin egüden-eče degermečin-i külikü ubadis ayiladuγad urid morilaγsan-iyar olan nököd inu qoyina-ača ireküi-dür degermečin nököd ǰam-un baraγun ǰegün eteged-e nomo somun-yuγan bariγsaγar saγuqui-dur alquγad idbaču nidüben sirtegseger bügetele yaγun-i ču qaral ügei gegegdebei: dabaγan-u deger-e γarču elesü tarni daγad sačuγsan-iyar bosču odbai kemeǰügüi: tendeče balbu-yin oron-u dumda kürbesü: kičienggüi arsalan kelemürči masi yekede čilegerkegsen-dür: Atiša-yin gegen ber: či yaγu üiledügsen bui kemebesü

20b// busu yaγun-i ču ülü sanamui: nigen tirtika-dur nigen maγu tarni öčigsen-ü külüsün-dür nigen öčüken altan-i ögbesü qayilaǰu aǰar-a kemeküi-dür tegün-lüge ǰokičal ügegüy-e qarsilaγsan bui: tegün-eče qoyisi bey-e minu öčüken amur busu bololuγ-a kemen öčibesü: Atiša-yin gegen-eče: yerüde tere metü öčigsen buruγu büged: tegündür arγ-a bui bügetele nadur ögülegsen ügei: edüge önggerčü odbai kemen ǰarliγ boloγad adislabasu ber tusa ese bolbai: balbu-yin oron-u ǰirum bolbasu: ger-tür inu kümün-ü ükübesü tere ger-ün eǰen ber tegün-ü ed-i abqu ǰirum-tai tula kütege usun-u ǰiq-a-dur nigen čačir bosqaǰu qonobasu: kičienggüi kelemürči tere šöni-degen nirvan bolon qaliǰuγui:: tedüi Atiša-yin gegen-eče: ene metü kelemürči minu

21a// qaliγsan-iyar bi töbed-tür yabuγsan kereg ügei bolba: minu kelen tasuraγsan-u tula tusa ülü kürgemüi: qamuγ töbed-tür kičiyenggüi arslan-i ülü üküγülkü buyan ügei aǰuγu kemegsen-dür: nagtso lotsab-a öčir-ün: blam-a-yin gegen-ten teyin kemen ǰarliγ ülü bolqu-yi öčimüi: kelemürči nar ratn-a badr-a kiged: sayin biligtu ba: buyan-u oyutu kiged: ko gabsi terigüten olan bui büged: bi ču baγ-a saγ-a medekü tula sedkil-yügen ülü čilekü-yi ayiladqamui kemen öčigsen-dür: Atiša-yin gegen-eče: ubadini baγsi kiged aqamad-un γasalang-i dooradu šabi anu ariγaqu busu bui: manu enedkeg-tür bandida-yin γasalang-i yogačari ariγamui: yogačari-yin γasalang-i bandida ariγaqu bui: teyin bolbaču

21b// tedeger kelemürči nar-ača či qarin deger-e bui-ǰa: bi ču surulčabasu mön bolumui kemeǰügüi: kičienggüi kelemürči-yin nom sudur olangkin-i inaγsi abču iregsen büged: nigen keseg-i balbu-yin oron-u nigen öglige-yin eǰen-dür qadaγalaγuluγsan-u dotor-a ǰuu Atiša kičienggüi kelemürči qoyar-un orčiγuluγsan ündüsün onal-un aγu yeke tayilburi kemekü šastir-un qočoruγsan-i qoyina abču iregsen büged töbed-tür orčiγuluγsan nom-ud dotor-a tegüni sayiqan orčiγulγ-a-tai kemegsen bui: tere čaγ-tu nyabala qaγan-a ilegegsen ǰakiγ-a bičig-i Atiša lotsab-a

qoyar orčiγulbai: tende-eče balbu-yin olga kemekü oron-a batuda aγči onba neretü Atiša-yin nigen nökör öglige-yin eǰen bolǰu nigen sar-a sayuqui-dur: onba ber öčir-ün:

22a// tarni busu baramid-un yosun nigen qonoγ-un bišilγal-un yoga bürin ayiladqamui kemegsen-dür: onpa tarni-dur ülü bisirekü bolbaču tarni kiged baramid qoyaγula-dur bodi-yi bütügekü arγ-a bui kemen ǰarliγ bolǰu yabudal-un quriyangγui ǰula kemekü-yi ǰokiyaγad Atiša lotsab-a qoyaγula orčiγulbai:: gu tang-un ratn-a doǰa kemekü ber Atiša-dur niγuča quriyangγui-yin nom-ud-i öčigsen-ü ergül bolγan včir γarγaγsan kiged: ǰisun osnir-tu ba: γurban oron-i teyin ilaγuγsan-u qota mandal-un dzonka kiged: ekin-ü tayilburi-luγ-a dörben nom-ud-i ergügsen-dür tedeger-i orčiγulqu kiged: basa thang bhi hara kemekü süm-e-yi bayiγulqu terigüten üiles-i bütügeǰü balbu-yin oron-dur nigen ǰil sayuǰuγui:

22b// tendeče töbed oron-a magris-yin ekin-ü mangγul gu tang-dur ögede bolbasu nagtso lotsab-a öglige-yin eǰen bolǰu tende nigen ǰil sayuqu-yin üy-e-dür: Atiša-yin gegen-eče: tanu töbed-tür usun baling-un dzonka bui buyu kemebesü: gǰamd palma kemekü nigen bui kemen öčigsen-dür: tegüni kri-ya tantra-yin ǰiryuγan tarni mudr-a ber adislaǰu ariγun čeber-iyer üiledkü kereg-tei büged tere inu töbed-tür ügei aǰuγu kemen ayiladču ǰam čhung ma kemekü dzonka ǰokiyabai:: tendeče purang-dur ögede boluγad mapam nayur-un dergede ödelekü-yin üy-e-dür: Atiša nayur-un ǰiq-a-dur morilaǰu birid-tur usun öglige qayiralaγsan-iyar lotsab-a tegün-ü dzonka-yi nadur örösiye kemen öčibesü: gasarpani-yin usun öglige-yin šastir ǰokiyaǰuγui:

23a// tendeče toling gyin yeke kiyd-tur ǰalarabasu: ene üy-e-dür nom-un qayan bodi gerel olan nökör selte uγtuǰu ireged ǰobo Atiša-yin gegen-e amur-i eyin ayiladqar-un: ay-a getülgegči boγda blam-a-yin gegen enedkeg-eče: ayan qola ǰam-dur čilege ügei amurqan morilabau: alǰiγaǰu bey-e maqabud gem ügei tegsi sayiqan-tu: aliba bey-e ǰarliγ sedkil kkir ügei amuγulang-tu: basa töbed bügüdeger küličel eyin öčir-ün: ba burin töbed oron-a sayuγsan olangki arad: baγsi blam-a-yi sidul ügei ǰoriγ-iyar yabun: balamad deres-üd-ün yabudal-ača sayidur ese ilγaraγsan: ba burin-i nigülesküi ber eǰelen soyurq-a: tendeče nagtso lotsab-a-dur basa öčir-ün: tere kü emün-e ǰüg-ün

23b// enedkeg magada-yin oron-ača: temdegtey-e binay-yi bariγči lotsaba yeke qadaγuǰil-iyar: tengsel ügei degedü boγda blam-a-yi ǰalaǰu iregsen: tegüber sanaγan minu tegüsüged bayar delgerebei:: ayaγ-qa tegimlig bodi gerel neretü toyin biber: asida sanaγsan blam-a minu ene oron-a ǰalaraγsan-iyar: abural degedü ene boγda blam-a-yin gegen-tenü nomlaγsan ariγun γool yosun töbed oron-a ürejin delgerekü boltuγai:: kemen irügel talbiγad: ene töbed oron-a asuru gün narin sonin sayiqan nom-ud-ača ber aliba siltaγan üile ür-e-yin nom-ud-iyar tedkükü-yi öčimüi kemen ayiladqaγsan-dur: ǰuu Adiša-yin gegen-ten masida bayasuγad eyin kemen: gün narin nom kemegči mön kü siltaγan üile ür-e-yin nom bölüge: idam burqan-u gegen-i üǰegsen-eče

24a// siltaγan üile ür-e-yi čuqum itegebesü deger-e bölüge: idam burqan-u gegen-i üǰegsen yamantaka-yin nigen yogačari ber edüi činegen-dür gem ülü bolomui-ǰ-a kemen quvaraγ-un edlel-eče öčüken nigen-i dur-a-bar edlegsen-iyer yamantaka-yin duri-tu birid bolon törögsen kiged: brikamalasila-yin nigen tügelgeči ber quvaraγ-un ene edür-ün ergül-i manaγar-un boγan soliγuluγsan-iyar tere šöni-degen birid-un üǰegdel boloγsan kiged: basa quvaraγun batuda aγči nigen ber quvaraγ-tur yeke erke-tei büged qayas sing tuturγ-a dur-a-bar edlegsen-iyer masi erke ügei doroi birid bolon törögsen terigüten olan domoγ-ud-i nomlaγad: töbed ulus-i siltaγan üile ür-e-yi n nom-iyar tedkükü-yi aman abubai: tendeče bodi gerel nom-un qaγan-u tusqai-

24b// tu sülde nayur-un dergede ǰobo Atiša nököd šabinar bügüde-yi ǰalaγad aγui yeke ergül kündülel üiledǰügüi: tere üy-e-tü dbus gtsang-un olan merged kürčü ireged burqan-u šašin erdeni-eče toγorbaǰu eyin kemen öčir-ün: ǰuu Atiša üǰel alin-i taγalamui kemegsen-e: ta nar alin-i taγaladaγ bui kemen ǰarliγ bolbasu: bide qaγučin-u yosoγar dumdatu üǰel kiged sedkil-ün:: tedüi-yi küsemüi kemen öčigsen-dür: bi ču tegün-i taγalaqu bui tegün-dür bütügegči esi kiged uqaγan eyimü bügesü masi sayin kemen ayiladuγsan-dur: mngaris-yin γurban ayimaγ dotor-a qurča bilig-tei blo-gsal kemekü nigen ber: Atiša öber-ün taγalal-i ǰarliγ bolol ügei biden-lüge neyilegülǰü ayiladqu yayun bui kemen öčigsen-dür: bi burqan-i daγan surulčaγsan ayaγ-qa tegimlig büged

25a// nomoγadqaγdaqun-u oyun-luγ-a ǰokilduγulǰu qariqu talbiγsan bui kemebesü: basa rme btsun yondan serab kemekü ber: teyin bügesü Atiša öber-ün taγalal yambar aǰiγam kemen öčigsen-dür: nadur taγalal kemekü yayun-ber ügei kemebe: ünemlekü-dür taγalal ügei bügesü ber inaγunki-dur yambar metü taγalal-i ǰarliγ bolon soyurq-a kemen öčibesü: Atiša-yin gegen-eče: bürügülǰekü tan ber narin kilγasun-i üǰegsen metü edeger üǰegdegči bükün tere metü orosiγsan bui kemen ǰarliγ bolbasu: tegüni ber yambar metü bui kemen ayiladqaγčin ügei büged ǰiči töbed-lüge neyilekü ügei üǰel-tei aǰuγu kemen sanaγad basa öčir-ün: Atiša üǰegdekün-i ariγaqu buyu ülü ariγaqu buyu kemegsen-e: činaγsan tuturγ-a-dur bürügülǰekü ariluγsan metü bui: ta nar öber-e

25b// sinǰilegdekü kemebesü: basa öčir-ün: Atiša uqaγan-u medel-dür nom-tan ber üǰegdekü buyu ülü üǰegdekü buyu kemegsen-e: ülü üǰegdekü büged ügei-eče ülü üǰegdekü kiged visai busu-ača ülü üǰegdekü qoyar-ača: ene üy-e-dür uqaγan-u ilder-e nomtan ügei-eče ülü üǰegdemüi kemeged: ta-nar üǰegdekün-i taγalaqu buyu ülü taγalaqu buyu kemen ǰarliγ bolbasu: bide üǰegdekün-i küsekü bui kemen öčigsen-dür: ta-nar nom-tan-i üǰegdekündür taγalaqu bolbasu küličel öčigdekü kemebe: basa öčir-ün: burqan-u γaǰar-a belge bilig bui buyu ügei buyu kemegsen-dür: ügei bügesü burqan bolqu qamiγ-a: yelvičin ber teneg-üd-i qayuruγsan metü nigen mön-ü tula ta nar öber-e sinǰilegdekü kemen ǰarliγ bolbasu: belge bilig-ün ürgülǰilel

26a// ügei kemen taγalaγsan-dur sanaγad bügüdeger üküdkeǰü unaqu metü boloγsan-dur: Atiša-yin gegen-eče: ta töbed nar dumdatu üǰel bayituγai: sedkil-ün:: tedüi-yi üǰegülbesü ber küličekü ügei aǰuγu: ta nar dumdatu üǰel-i yayu ber üligerlekü bui kemegsen-dür: tedeger öčir-ün: öčüken čilaγun kiged modon-i nidu qalqalaγsan-iyar morin kiged ǰaγan-dur üǰegdekü tegüni üligerlemüi kemen öčigsen-e: Atiša-yin gegen čirai-γuγan baruγilγaǰu: ai töbed mayu bayinam: tere bolbasu sedkil-ün:: tedüi-eče doroγsi üǰel amui kemebe: teyin bügesü dumdatu üǰel-inü yambar metü bui kemegsen-e: Atiša-yin gegen-eče: nidu qalqalaγsan:: tedüi ber qoγosun oγtarγui –dur morin ǰaγan terigüten eldeb ǰüil üǰegdekü čilen: ene metü üǰegdegči ene bolbasu

26b// eldeb üǰegdel-ün:: tedüi ken-eče öber-e: endegürel-ün sitügen-i inaγunki-dur ču ülü taγalaqu bölüge kemen ǰarliγ bolǰuγui: Atiša töbed-tür ǰalaraqu-yin urida qamuγ töbed dumdatu üǰel kemen taγalaγsan-i Atiša-yin gegen-e ayiladqaγsan-iyar dumdatu üǰel busu boloγsan büged: erten-ü nom-un qaγad-un üy-e-yin öndör üǰel aγsan bolbaču: tegün-i sedkil-ün:: tedüi ken amui kemen ayiladuγsan aǰuγu: tere čaγ-tu mang snang neretü ni-

gen bis ilγal či ber bürügülǰeküi tan ber narin kilγasun-i üǰegsen metü kemen deger-e ayiladuγsan üliger-i nomlan soyurq-a kemen öčigsen-dür: Atiša-yin gegen-eče: enedkeg oron-a nigen emegen-dür masi qayira-tai nigen köbegün bui büged: tere inu qudalduγan-a odqu-yin čaγ-tu ekeyügen čilegüǰei kemen öber-ün gergei-degen ögüler-ün:

27a// namai-yi bučaǰu iretele eke-yügen čilegel ügei sayin kündüleǰü bayituγai kemen ǰakiyad odbai: darui beri inu tegünčilen kündülegsen-dür emegen ber tosuliγ qoγola edlegsen siltaγan-iyar nidün inu bürügülǰeged itegen bükün-i narin kilγasun-dur üǰegsen-iyer dotor-a anu bataki ebečin toγtaǰuγui: tedüi emegen ber beri-degen ünerkeǰü ǰemelen: köbegün-ü bučaǰu ireküi-dür idegen-ü yosun-i ögülegsen-e köbegün ber gergei-eče asaγubasu: biber sayitur kündülegsen bügetele tegün-ü nidün endegüregsen bui či öber-e idegen-i ögtügei kemebesü: köbegün inu sayin idegen-i činaǰu ögbesü ber urida metü üǰeged emegen ögüler-ün beri ber ene metü-yi ögkü bügesü či basa teyimü-yi ögkü buyu kemegsen-e: köbegün ögüler-ün: činu nidün endegüregsen amui kemeged: sayin emčin-i iregülǰü

27b// yadar dotor-un em-üd-iyer nidün-i emčileǰü ǰasabasu: emegen ber idegen-e kilγasun ügei-dür üǰeǰü idegsen-iyer dotoraki ebečin inu öberčilen-iyer edegeǰügüi:: tegünčilen kü γurban ayimaγ saba-yin nom-ud-iyar γadana-yin sesig-üd-i arilγaqu büged: degedü blam-a-yin ubadis-iyar dotoraki adqaγ-i ügei bolγamui kemen ǰarliγ boloγsan-dur: töbed-ün baγsi nar sambaγ-a ügei bolon γayiqamsiγ-tu bololčaǰu bür-ün: ene metü-yin gün narin nomdur enedkeg-ün bitegüü saqal-tan keregtei bayinam kemen ögüleldüǰü bügüdeger sesig-yügen aldaraǰuγui: tere čaγ-tu lotsab-a ratna bhadr-a-yi yeke kelemürči kemeǰü ken-eče ču kündütei büged: tere ber sedkir-ün: Atiša-dur nom öčikü yaγum-a ügei: yeke külgen niγuča tarni-dur bi mergen: teyin bolbaču tere ber enedkeg oron-u

28a// temečel ügei yeke bandida: bi bolbasu töbed-ün yekes-ün nigen bolqu tula kündülesügei kemen sanaγad: tere öber-e toling kiyn süm-e-yin dergede niγuča tarni-yin γurban dabqur süm-e bosqaγsan-a üǰegülǰü kündülekü-yin tula Atiša-yin urin ǰalaγsan-iyar: Atiša tere süm-e-yin burqad-tur öber öber-ün tantra kiged bütügel-ün arγ-a-luγ-a neyilegül-ün niǰeged silüg maγtaγal-i darui-dur ǰokiyaγad terigüber-iyen sügüdün mürgübei: tedüi lotsab-a ber tedeger maγtaγal-ud-i aǰiγlaǰu sinǰilegsen-iyer: ene bolbasu čuqum niγuča tarni-yin eǰen inu aǰuγu kemen sanaγad olan nom-ud-i öčibesü: Atiša-yin gegen ber lotsab-a-ača ene nom-i medemüü: basa egüni medemüü kemen olan nom asaγuqui-dur: tegüni medemüi: tegüni ču basa medekü bui kemen öčigsen-iyer: ǰuu Atiša

28b// masi bayasuγad: pala pala: činu metü sayin kümün töbed-tür bui bolqula minu irekü kereg ügei ču aγsan bayinam kemeǰügüi: tedüi tere šöni tendeben noyirsaquyin üy-e-dü lotsab-a ratna bhadra ber üdesi doratu süm-e-tü: šöni duli dumdatu süm-e-tü: kere sira-yin čaγ-tu degedü süm-e-tü egüskel tegüskel-ün yoga-yi bisilγaγsan-iyar: Atiša tegün-dür öčüken taγalal ügei bolon: manaγar anu nom-un asaγul-i olan ta ayiladulčaqui-dur: ǰuu Atiša-yin gegen-eče: lotsab-a olan nom-ud-i ayiladču medekü aǰuγu: tedeger nom-ud-i nigen debisker deger-e nigen budgali ber kerkiǰü angqaran abaqu bui kemen ǰarliγ boloγsan-dur: lotsab-a öčir-ün: tus tus-un bütügel-ün arγ-a dotor-a nomlaγsan yosuγar angqaran abaqu buyu-ǰa kemen öčibesü:

29a// Atiša-yin taγalal-dur minu iregsen kereg bui aǰuγu kemen sanaγad čirai-yuγan baruγilγaǰu amui: lotsab-a tegüni medeged bisiren sügüdčü angqaran abqu yosun-i yambarčilan üile dkü bui kemen öčigsen-e: Atiša-yin gegen-eče: nigen arγa-yin deger-e arγ-a bükün-i dotaγu ügei bürin bisilγaqu kereg-tei: tere ber baramid-un külgen-i notalan baγulγaqui-dur: dürbel ügei baγsi-yin yosun-i daγabasu: angq-a dumiyan-u čaγ-tu türsü-eče qamuγ-i ayiladuγsan kürtele qamuγ nom-ud-i γurban belge činar-iyar notalan baγulγaqu büged: angqaran abaqu-yin čaγ-tur ber γurban belge činar-iyar angqaran abubasu: ür-e-yin čaγ-tur γurban belge činar-i ilete bolγaǰu bükün nereyidkel inu qubilγan-u bey-e: busud-un erketü inu tegüs ǰirγalang-un bey-e:

29b// oγuγata bütügsen inu nom-un bey-e bolomui: naganǰuna baγsi-yin yosun-i daγabasu: angq-a dumiyan-u čaγ-tu qamuγ nom-ud-i qoγar ünen-iyer notalan baγulγaqu büged: angqaran abaqu-yin čaγ-tur ber tegsi ayulqui-dur toγorbil bükün-eče anggiǰiraγsan ünemlekü kiged: daγan olqui-dur γelvi metü bisilγaqui inaγunki ber qoγar ünen-i angqaran abubasu: ür-e-yin čaγ-tur qoγar ünen-i ilete bolγaǰu inaγunki anu dursu-tu bey-e kiged: ünemlekü inu nom-un bey-e bolomui: niγuča tarni-yin erkeber bolγabasu: angq-a dumiyan-u čaγ-tu γurban tantr-a ber notalan baγulγaqu büged: mör-ün čaγ-tur ber sitügen-ü budgali qoγosun-luγ-a nigülesküi ilγal ügei orosiqu anu siltaγan-u tantr-a: mör egüskel tegüskel bisilγaqu anu arγ-a-yin tantr-a: nigen debisker-ün deger-e

30a// mör ür-e-lüge selte-yi dutaγu ügei angqaran abaqu anu ür-e-yin tantra büged γurban tantr-a ber angqaran abubasu: ür-e-yin čaγ-tur γurban tantra-yi ilete bolγaǰu siltaγan-u tantr-a anu qoγosun činar kiged nigülesküi ilγal ügei nom-un bey-e: arγ-a-yin tantra anu eldeb ǰüil üiles-iyer nomuγadqaγdaqun-u tusa-yi üiledkü qubilγan-u bey-e: ür-e-yi n tantr-a anu γurban bey-e tabun belge bilig ilγal ügei ber ariluγsan nököd-ün tusa-yi üiledkü tegüs ǰirγalang-un bey-e bolomui: tere metü nigen arγ-a-yin deger-e arγ-a bükün-i büridken bisilγaqu büged: γaγčakü egüskel-ün ǰerge-yin deger-e bügüde-yi bürin bisilγamui kemen ǰarliγ bolǰuγui: tendeče lotsab-a ber ǰuu Atiša-yin gegen-e doloγan lang altan-i ergüged

30b// čakra samba-ra-yin egüskel tegüskel kiged: qutuγ-tai dara eke-yin adistid qoγar-i öčibei: darui sayin onol bisilγal törögsen-iyer modor-un sudur kiged takil-un sitügen-eče busu ǰayun nayiman lang altan terigülen bui bükü edlel-yügen Atiša-yin gegen-e ergüged: tere qoγar idam burqad-i tügdem bolγan bisilγabai: tegüneče urida oloγsan erdem inu yeke bolbaču bütügel-ün ubadis-i Atiša-ača olǰuγui:: tere čaγ-tu ǰuu Atiša-yin ǰokiyaγsan tangγariγ-un quriyangγui-yi ene lotsab-a enedkeg-eče töbedtür orčiγuluγsan anu masi sayiqan orčiγulγatai boloγsandur: Atiša-yin gegen-eče: edüge kelemürči-dür yabulčaqu kereg-tey-e kemegsen-e: lotsab-a ber terigün-iyen üǰegülǰü toloγai-yin minu usun ene metü čaγan buγural boloγsan tula bütügel üiledkü-yi

31a// ayiladqamui kemen öčibesü: Atiša-yin gegen-eče: ay-a ratna bhadra či čuqum bütügel üiledkü-yi küsebesü: urida töröl-degen quriyaγsan čaγlasi ügei buyan-u küčüber čilüge učiraltu bey-e-yi oloγsan: burqan-u šašinluγ-a učiraγsan: ubadis üǰegülügči buyan-u sadun blam-aluγ-a ayulǰaγsan: tačiyangγui-yin ebečin-i amurliγuluγsan degedü nom-un em-i oloγsan: sansar-un qarangγui-yi geyigülügči nom-un ǰula-yi bariγči: orčilang-un dalai-ača γatulγaγsan arγ-a bilig-ün ongγuča sal oloγsan ene üy-edür öber-ün sedkil-i ali maγu üiles-dür alaγsal ügei čing ǰoriγ-iyar bütügel kigdeküi kemen ǰarliγ bolbai: tedüi tegüni sanaγan-daγan ayulǰu: bütügel-ün baγising-un γadaγatu qaγalγ-a-yi temür γadaγasu-bar qadaγad nom-un künesün-i nigen

31b// egüde-ber abču qaγalγan-u degedü busuγ-a-dur: ene oron baγising-un dotor-a ekel-ün adqaγ töröbesü

nom-i tedkügči sakiγulsud ber toloγai-γi minu ǰaγun anggi bolγatuγai kemen bičiged nigen üǰügür-tey-e bütügegsen-iγer čoγtu čakra sambara-γin gegen-i ilete üǰeǰügüi: tendeče nagtso lotsab-a ber: edüge-eče qoγisi blam-a-γin gegen-ten töbed-tür nigen ǰil-eče ilegüü saγuqu ügei tula nom öčikü ulus öčikü-γi duradqaǰu: bodi gerel qaγan-a medegülbesü: qaγan ber blam-a-γin gegen-e γurban ǰaγun keseg altan-i ergüged eγin öčir-ün: ene töbed oron-a burqan-u šašin γeke külgen-ü mör-tür buruγu adqaγalaγsan buγan-u sadun blam-a ber ese ejelegdegsen budgalis esergü tesergü temečeldüged öber öber-ün sanay-a-bar

32a// gün üǰel kiged aγu γeke γabudal-un udq-a-dur tusburi ülü ǰokilduqu olan bui tula tedeger-ün sesig-üd-i arilγan soγurq-a kemen öčiged: busu basa γerü-γin külgen-ü qoγar: baramid-un qoγar: niγuča tarni-γin γurban asaγulγ-a-nuγud-i öčiged ečüs-tür γeke külgen-ü udq-a bükün-i quriγaγsan čüken üge-tü büged blam-a öber-iγen γambar metü angqaran abuγsan nigen šastir ǰokiγaqu ba: basa sangs rgyags γeses-γin gegen-u γosun-dur sitükü niγuča quriγangγui-γin ubadis kiged: qota mandal-un er-kin-i loki sori ber egüskekü arγ-a balo-γin čoka qoγar-i ǰokiγaǰu qaγiralaqu-γi γaγiladqamui kemen öčigsen-dür: Atiša-γin gegen-eče: niγuča quriγangγui-γin čoka surγal-un baγsi-γin ǰokiγaγsan erdeni erike töbed-tür bui

32b// tegüber bolumui tegüneče ülemǰi ügei kemen γaγiladuγad: γeke külgen-ü udq-a bükün-i quriγaγsan bodi mör-ün ǰula kiged: arγ-a balo-γin čoka-γi qaγan-u daγa-laγsan γosuγar ǰokiγaǰu qaγiralabai: ene üγ-e-dür srong de-γin köbegün lha lde qaγan kürčü iregsen-dür: tendeče qamuγ toγid nar-i sanγar-tur ǰokiγan: qamuγ tarničin-i tangγariγ-tur ǰokiγan: qamuγ ger-ten-i bačaγ-tur ǰokiγaǰu: rabnai ügei sitügen-e rabnai ergün: ǰoriγ-a ügei ergül-i ǰoriγulun γaγiladču: üküsed-tür qoγitu-γin buγan: amitu-dur ungsiγ-a čoka: ebečiten-dür em ǰasal ba: sačadeledkü: baling ergükü: öglige ögkü terigüten ǰirum-ud-i baγiγul-bai: ene üγ-e-dür nom-un qaγan bodi gerel ber qutuγ-tu loki sori-γin gegen-i üǰebei: batuda aγči

33a// gser mtsho kemekü Atiša-γin ubadis-iγar aγui γeke ǰung bilig olbai: tere terigüten čaγlasi ügei amitan-u tusa-γi ǰokiγaǰu: burqan-u šašin delgeregülün γurban aγ-imaγ saba-γin qamuγ nom-ud-i γar-un abuγ-a-dur masi saγitur notalan baγulγabai: edüge ču Atiša-γin nomlaγsan nom-ud purang-ača ülemǰi delgeregsen oron ügei kemeǰügüi:: tendeče nagtso lotsaba ber blam-a-γin gegen-e enedkeg-tür bučaǰu ǰalaraqu-γi öčibesü: Atiša-γin gegen-eče: upasika iregsen ügei: γogini ber qaγuruγsan buγu ke-meǰügüi: tere čaγ-tu ilaγuγsad-un γarqu-γin oron gbrom baγsi ber: umar-a ǰüg-tür se tsun ǰalaγu bodi kemekü blam-a-γi sitüǰü arban γisün ǰil-dur suγuli üiledkü-γin čaγ-tu blam-a-daγan γeke süsüg-tei büged:

33b// edür-ün čaγ-tu mori üker terigüten adaγ anu γaqai-ača degegsi blam-a-dur busud-un ergügsen olan mal qaraqu kiged: šöni-γin čaγ-tu tariγ-a qaγuraqu talq-a te-germedekü: basa manaγul sakiqu terigüten blam-a-γin boγol bolǰu baγiqu-γin ǰabsar-a nüküd-lüge nom kelel-čeküi-dür gbrom-luγa tengsekü kümün ügei boloγsan-a busu šabinar anu mal qaraqu kiged talqa tegermedekü-γi ǰoγsuγabasu: tedüi dörben ǰil-dur imaγta suγuli erkileǰü saγuqu-γin üγ-e-dür eγin sedkir-ün: bi edüge olquγ-a ber-ke čilüge učiral-tu kümün-ü beγ-e-γi oloγsan ene čaγ-tur imaγta nom üiledkü keregtei büged: ene:: tedüi ber bolqu bolbau ügei bolbau: enedkeg-ün merged-eče asaγuqu ke-regtei kemen sedkigsen-dür: blam-a se tsun-u gegen-eče: edüge či odoγad ečige-lüge aγuǰatuγai kemen

34a// nigen morin-dur keregten-i ačiǰu ögbei: tere üγ-e-tü dbus oron-a nigen bandida iregsen čimege bui büged tegün-lüge učirasuγai kemen sanaǰu ǰam-dur oroγad γabu-tala sonosbasu: mnga ris-γin qaγan ber ǰuu Atiša kemekü bandida-γi ǰalaγsan büged edüge udal ügei enedkeg-dür bučaǰu ǰalaramui kemebe: tere čaγ-tu Atiša šabinar selte purang-un rgya zhing kemekü oron-a saγuγsan-dur: qu-tuγtai dara eke-γin gegen-eče: edüge γurban qonoγ ad dör-be duki-γin örlüge töbed-ün γeke upasika irekü tula tegüni adisla kemen ǰarliγ bolbai: tedüi nigen qumq-a bütügeǰü γurba qonoγ-u örlüge upasika irekü-γi qaraγulbasu üde-siqatele ese iregsen-dür: dara eke qudal γaγiladqu buγu ke-men balaγun-dur nom nomlar-a aǰiraγsan-u qoγina: upa-sika nükür selte kürčü

34b// iregsen-dur: Atiša-γin šabinar ögüler-ün: blam-a edüge morilaǰu iremüi küliγetügei kemebesü: bi γeke köl-gen-ü blam-a-luγ-a aγulǰaqui-dur uridu qoγitu qoγar gsan-ača uridu-γi sungγamui kemeged balaγun-dur erir-e od-basu: Atiša-luγ-a ǰam deger-e aγulǰaγad mörgügsen-iγer qoγaγula nigen nigen-iγen tanilčaǰu Atiša mudur-γuγan upasika-γin terigün deger-e talbiǰu olan ölǰei orosiγul-un γaγiladbai: tendeče Atiša-γin ǰiriγaqu ordon-a irebesü bü-tügel-ün qumqan-i oroi deger-e inu talbin adislaǰuγui:: tedüi upasika ber eγin kemen: enedkeg-tür mergen ban-dida nar kedüi činegen bui: minu urida-γin nom-ud mör boloγsan buγu ügei buγu: mön kü blam-a-γin dergede saγubasu minu bolqu bolbau kemekü eγimu γurban üges-i γaγiladqaγsan-dur: Atiša-γin gegen-eče: enedkeg-tür

35a// mergen bandida nar masi olan bui: biber töbed-tür irekü-γin üγ-e-dür ču bangkala-γin oron-ača mergen siditen edür buri iregseger bölüge: činu urida-γin nom-ud mör boluγsan ügei: γanča kü blam-a-γin boγol boluγsan tere mör bolǰu amur: edüge či minu dergede saγutuγai: idam dara eke ber čimai-γi busuγ üǰegülügsen bui: minu ǰarliγ-un ündüsülel-dür adistid bui bölüge kemeǰügüi:: tere edür-ün Atiša-γin öglige-γin eǰen ber gbrom baγsi-dur ni-gen keseg tusu öggügsen-i qaγiluγad mön tere šöni Atiša-γin emün-e šöni güičetele baγiqu ǰula ergüged tere šöni-eče ekilen der-e debisker nigedčü nom γaγiladulčaǰuγui: tendeče ǰuu Atiša γurban qonoγ-ača enedkeg-tür ögede bolqu-γi ǰabtabasu: gbrom baγsi ber töbed

35b// oron-a saγuqu-γi öčigsen-dür: Atiša-γin gegen-eče: aldar busu-γi ülü tebčikü kemegsen bodisadu-a-γin sanγar-un onal bui tula enedkeg-tür γabusuγai kemen γa-γiladuγad töbed-tür saγuqu-γi ese ǰöbsiγebei:: tere üγ-e-dü enedkeg-tür aldarsiγsan anu: Atiša altan-i küseǰü töbed-tür moriluγsan kemekü ba: üker metü töbed-tür qoγosun či-nar-un nom nomlaǰu baγinam kemekü ba: eke tantra-γin nom-ud-iγar amitan-i tusalamui kemekü aldar boluγsan büged: tegüni ariγaqu-γin tula Atiša enedkeg-tür ǰalara-qu-γi taγalaγsan aǰuγu: nagtso lotsab-a ber angqan-u γur-ban ǰil-un boljor küregsen-ü tula kürgekü-γi küsemüi: bodi gerel qaγan ber töbed-tür saγuqu-γi masi γeke küse-kü atala γaγiladqal ergün ese čidabai: gbrom baγsi ber ker-següü sečen uqaγa-tai büged

36a//γaγiladqui bilig γeke tula töbed-ün lhas-a kiged čoγtu bsamγes terigüten sum-e keγid nar bui büged tende orosiγsan olan quγaraγ bügüdeger blam-a-γin gegen ǰala-raqu-γi küsen küliγeǰü baγiqu bölüge kemen töbed-ün baγidal-i delgerenggüγ-e γaγiladqaγsan-dur: Atiša-γin ge-gen masida baγsun γaγiladču tere metü olan ariγun γabu-dal-tan enedkeg-tür ču čuqaγ: tedüi činegen olan quγaraγ saγuqu bügesü: ilaǰu tegüs nögčigsen burqan ber daγini daruγsad saγuqu-γi esi üǰegülügsen-dür maγad kemen tö-bed-ün ǰüg-tür sügüdün γaγiladuγad: tede bügüdeger namai-γi küliγekü bügesü biber olan quγaraγ-un ǰoriγ-i ülü ebdemüi kemen ǰarliγ boluγsan-dur: gbrom baγsi masi baγsun sambaγ-a oloγad töbed-tür ǰalaraqu-γi öčibesü:

36b// ǰuu Atiša ǰöbsiγen soγurqaγsan-dur: nagtso lot-sab-a öčir-ün: bi tamu-dur odqu-γi ülü duralaqu bui: batu-

da ayči ratn-a akar-a-yin boljor-i medejü ayiladqu tula töbed-tür sayuqu-yin erke ügei bölüge kemegsen-e: Atiša-yin gegen-eče: angq-a namai-yi inaysi jalaqu kereg ügei: edüge činaysi kürgekü kereg ügei: biber kelemürči-yi suralčabai kemejügüi: tendeče gbrom baysi eyin sedkir-ün: töbed-ün yekes-i iregüljü qani tataqu kereg-tei kemen sanayad jakiy-a bičig eyin kemen: tergen-ü kelber metü dzambutib-teki: temdegtey-e jibqulang tegülder časutu ayulan-u umar-a: kemekü terigüten arban yisün silüg bičig-i gab-a gebsi-yin modur-a ilegebei: tendeče Atiša šabinar selte enedkeg-tür yabuqu-yi jabduysan-dur: gbrom baysi ber töbed-ün yekes irekü

37a//bui-j-a kemeju sayad ayulbasu: nagtso lotsab-a erke ügei yayaraysan-iyar: töbed-ün baysi nar-un güičejü iretele balbo-yin oron-a jalaraqu-yin tula mangyul-dur ögede bolbasu: yurban samanti-yin üimegen küdülüged balbo-yin oron-a yabuqu jam qayaydabai: tere inu töbed-ün buyan boluysan ajuyu: tedüi nagtso lotsab-a ber sanaya-ban masi yeke jobaqu boluysan-dur: Atiša-yin gegen-eče: lotsab-a sedkil čilekü kereg ügei: bütügen yadaysan üile-dür gem unal bolqu ügei bisiu kemegsen-e lotsab-a masi baysuyad teyin bügesü jiči töbed-tür jalaraqu-yi ayiladqamui kemejügüi: tere metü Atiša enedkeg-tür ögede bolqu metü jalarayad: lotsab-a kürgekü metü jabduysan atala jiči töbed-tür sayuysan učir siltayan anu yayun bui kemebesü: nagtso lotsab-a enedkeg-

37b// tür blam-a-yin gegen-eče badarangyui onol-tu madhya maka-yi sonosču bayiqu-yin üy-e-tü Atiša-yin gegen-eče: qutuy-tu nidüber üjegči-yin erketü ber namai-yi edüge qorin jil boluyad öber-ün čoyča bey-e-yi töbed-tür orkiju irügel-ün erkeber tušid-un oron-a kkir ügei oytaryui kemekü tngri-yin köbegün boluyad: itegel mayidari-ača ayui yeke gün narin nom-ud-i sonusqu boluyu kemegsen kiged: basa tegüneče qoyar jil-un qoyina bri kamalasila-dur edüge arban nayiman jil boluyad ene čoyča bey-e-yi töbed-tür talbiju sünesün-ü bey-e ber itegel mayidari-ača nom sonosor-a odomui kemen ayiladuysan busuy-ud-un küčüber töbed-tür sayuysan učir teyimü bui kemejügüi: tedüi mangyul-dur nigen jil sayuju čayan sümee kemekü-yi bosqaysan ajuyu:

38a// tere čay-tu kaba gebsi ber jakiy-a bičig-un dotoraki töbed-ün yekes-i sumba yeses blo gros-yin ger-tü uriju jöbleldükü-dür: sumba ögüler-ün: tere bandida-yin badir ayay-a anu čayan genem: yadayadu-yin jangju ču bololtai: töbed-tür tusa bolqu ügei bügesü altan-i quriyaju kürgebesü sayin buyu kemegsen-dür: kaba gebsi ögüler-ün: ai teyimü busu: nom-un qayan bodi gerel ber jalaysan enedkeg-ün merged-ün oroi-yin čindamani jobo Atiša yayča tngri kemekü amui: kemegsen-dür: teyin bügesü yayiqamsiy-tai nigen ajuyu: ba burin töbed-ün dörben ayimay-ača ergül quriyaju jalaqu keregtei kemen jöbleküi-dür: khu baysi kičiyenggüi gyung drung kemekü abdhi dharm-a-dur masi mergen büged bügüde-yi aqalaqu tere čay-tu tegüneče yeke kümün

38b// ügei atala bičig-un dotor-a ner-e-yi ese oroyuluysan-dur ülü baysuyad urida kürsügei kemen yayaran mordobasu busu nuyud ču simdan yabuyad blam-a-yin činaysi jalaraqu-ača urida kürjügüi: Atiša töbed-ün yekes irekü-yi qarayulbasu: töbed-ün baysi nar tereger maly-a emüsüged jingči ketüren morin-i külgeleju irekü-yi üjeged: Atiša-yin gegen ber ai olan kümün busu-yin amitan irebei kemen jarliy boluyad orkimji ber terigün-i bürkügeju sayubai: tendeče töbed-ün yekes nomtu qubčad-i emüsüged quvaray-un jiysayal üiled-ün mudur-un belegüd-i ergügsen-dür juu Atiša bayasuyad alayaban qabsuran ayiladbai: tedüi tedeger inu ayui yeke ergül kündülel üiledügsen-dür: blam-a-yin gegen ber: enedkeg-ün toyid nar-

39a// ača töbed-ün toyid-un qubčad sayin bayinam kemejügüi:: tere čay-tu khu baysi ögüler-ün: gbrom či ber töbed-ün yekes-ün dotor-a namai-yi ülü oroyulqu yayun bui kemebesü: gbrom baysi jarliy bolor-un: manglai yeke mergen kemen aldarsiysan: mayad sayin biligtu terigüten kemegsen-ü dotor-a bülüge kemegsen-dür: terigüten-ü dotor-a oroyuluysan kümün tere bi buyu kemen jarliy boloyad jiči urida-ača ču ülemji ülü bayasun üslekü boljuyui:: tendeče gbrom baysi ber Atiša-yin gegen-e töbed-ün sayisiyal-i olan-ta öčigsen-iyer: blam-a-yin tayalal-dur jokistai bolju töbed-tür burqan-u šašin erdeni dörbeljin bayiyulbasu sayin: tegün-e dörben ayimay-i büridkekü keregtei tula olangki-yin

39b// ayimay bi bolsuyai: bui dur ögülegči či boltuyai: batuta ayči kiged olan-a ergügdegči-yin nijiged mkhanboyi jalayad ijayur-un dörben ayimay-i büridken bayiyuluy-a kemen jarliy boljuyui: tendeče töbed-ün baysi nar sedkil egüskekü-yi öčigsen-e: takil beledügdekü kemen jarliy bolbasu: öčügüken ayay-a-yin:: tedüi olan sečeg-üd-i abču ireged tegüber takil beledügsen-i Atiša üjeged tere takil mayu: tegüber bodi sedkil törökü ügei kemegsen-dür: tedüi olan lotsab-a nar čiyulju edüge egüni kerkiju ken beledkü bui kemegsen-e: teden-ü dotor-a khu baysi yeke erketei büged ögüler-ün: ene metü üile bütügekü-dür ekin dumda ečüs yurban-a qadayujil-i edlegsen nagtso lotsab-a mön-ü tula nagtso ber beledkegdekü kemebesü lotsab-a anu küling gyin

40a// nom-tu qubčad terigüten-i beledügsen-dür tegüni ergüjü bodi sedkil-i öčigsen büged bandida lotsab-a qoyayula eblegülbei: qamuy-i ayiladuyči mčims mkhabo-yin jokiyaysan boyda jobo Atiša dibangkar-a šri jna-na-yin gegen ten-ü delgerenggüi namtar-ača töbed oron-a jalaraysan üy-e-yi onong čugel-un tegüs buyan-tu öljei qutuy-un nom-i arbidqaysan keyid-ün vagindr-a sumadi kalpa bhadr-a dana neretü nigen ber: arban tabtayar rab byung-un qoyaduyar široi luu jil-un mongyol-un arban nigen sara-yin qorin qoyar-un edür-e töbed-eče mongyol-dur orčiyuluyad ayui yeke nom-un öglige arban jüg-tür arbidqaqu-yin tula keb-tür seyilegülün delgeregülbei:: :

Б. С. Дугаров

О восточносаянском обрядовом тексте культа Гэсэра

Одним из самых почитаемых эпических героев, чей культ приобрел среди монгольских народов религиозную окраску, является Гэсэр-хан. Его главная миссия как посланника добрых небожителей, согласно эпосу, заключалась в искоренении зла и установлении на земле царства добра и справедливости. Поэтому он вполне закономерно стал для монгольских племен, исходя из их исторического менталитета, божеством, покровительствующим воинам и хозяевам бесчисленных табунов, составляющих предмет особой гордости и богатства для степняков-номадов. Кроме того, почитание Гэсэра имело охранительные функции. Так, например, у бурят-шаманистов существует поверье, что исполнение сказаний об Абай-Гэсэр-богдо-хане жизненно необходимо в периоды, когда свирепствуют болезни, так как это отгоняет от людей разные нечистые духи, могущие наслать на них болезнь или несчастье. Также считается добрым для поэта признаком слушать о Гэсэр-хане перед отправлением в дальний путь — благополучие в дороге и делах [1].

Развитие культа Гэсэра способствовало появлению специальной обрядовой литературы на монгольском языке, посвященной этому эпическому герою. Подобного рода культовые тексты получили распространение в разных уголках монголоязычного мира Центральной Азии и Южной Сибири. Наиболее крупное исследование по культу Гэсэра со сравнительно-источниковедческой характеристикой принадлежит немецкому востоковеду В. Хайссигу [2]. Несомненно, важны публикации монгольского академика Б. Ринчена [3] и бурятского ученого Ц. П. Ванчиковой [4]. В целом эта тема далеко не исчерпана и требует привлечения новых источников и обстоятельного анализа всего имеющегося материала.

Нами обнаружен в домашней коллекции жителя с. Орлик Окинского района Бурятии А. Ж. Дыржинова, чей отец являлся известным знатоком старомонгольских текстов у себя на родине, ранее неизвестный список бурят-монгольского обрядового текста «Geser boγda-yin sang-un sudur» («Сутра воскурения фимиама Богдо Гэсэру»)

Рукопись имеет форму ботхи, скреплена желтой текстильной нитью вдоль линии фальцовки по середине. Объем рукописи 5 л. Бумага русская, пожелтевшая от времени. Пагинация монгольская, постраничная, сам текст и его заголовок взяты в двойную рамку красного цвета. Размер листа 7,0×20,5 см, размер текста 5,0×16,4 см. Количество строк на странице 16. Текст написан черной тушью, края рукописи, особенно правый, от частого употребления потемнели. На лицевой и последней странице имеются пометы тушью и карандашом на старомонгольском языке: «Цамдан», что, вероятно, означает имя переписчика или составителя.

Само нахождение рассматриваемой нами рукописи в Окинском районе представляется фактом, достойным внимания. В связи с этим напомним, что именно в этом высокогорном районе Бурятии была впервые обнаружена в 1929 г. ученым Г. Д. Санжеевым повесть «Хан Харанхуй», записанная на старомонгольском языке, — эпический памятник монголоязычных народов, что стало важным открытием для монголоведения того времени. По словам Санжеева, ему во время его окинской экспедиции не раз попадались в разных местах различные монгольские рукописи, размноженные местными грамотными людьми [5].

Следует отметить, что в Окинском районе наряду с устной Гэсэриадой существовало и книжное сказание о Гэсэре, восходящее к пекинскому ксилографическому изданию 1716 г. Такое сочетание двух традиций — устной и литературной — объясняется географическим положением Окинского района, являвшегося связующим звеном между Монголией и Приангарьем (Западной Бурятией), где утвердилась исключительно устная форма развития эпического словотворчества [6].

Очевидно, что эпос «Гэсэр» и культ Гэсэра связаны между собой. Восточносаянская рукопись «Сутра воскурения фимиама Богдо Гэсэру» представляет еще один дополнительный материал для уточнения эволюции и географического распространения культа Гэсэра среди монгольских племен, в т. ч. бурят-монголов. В данном случае можно сказать, что Окинский район (*бур.* Аха), расположенный в центре Восточных Саян, несмотря на свою отдаленность и труднодоступность, всегда оставался в ареале общемонгольского культурно-этнического пространства. Это подтверждает и родоплеменной состав окинских бу-

рят, обозначенный в основном племенем хонгодоров, имеющим, согласно местным генеалогическим преданиям, монгольское происхождение.

Ниже представлен перевод окинского манускрипта на русский язык, а также транслитерация и факсимиле текста.

Сутра воскурения фимиама Богдо Гэсэру

(1b) Ом-ма-а-хум. Трижды произнесите. [Имеющий] начало (корень) от красного, с красно-светлой внешностью, с красно-желтыми волосами, с одним лицом, с двумя руками, в правой руке держащий стрелу с признаками Гаруди [7], в левой руке держащий лук с признаками тигра, с шлемом, подобно солнцу, на голове сияющим, с щитом, подобно луне, на плече образовавшимся, (2a) панцирь, подобно звезде, на тело надевший, острый меч мудрости в руке поднявший, на вещем гнедом коне-аргамаке с седлом с подпорками из сокровища вандури-а [8]. Гэсэр богдо-хан, из чистой страны твоей в течение одного мгновения призываю. Бонграб Ширабу [9] имя [имеющего] Гэсэр богдо-хана, вместе с тридцатью баторами (богатырями), тремястами шестьюдесятью воителями призывая, (2b) числом в сто десять миллионов [...] вкусный сок сотворив, чистым прекрасным обрядом подношения освящая поклоняюсь. Арсой, сандаром, мастикой и аги, сургалом, дали [10] [освящая] десяти сторон [света] владыке, благодетельному Гэсэр-хану освящая поклоняюсь. Всем миром владеющему, верховных тегриев (небожителей — небесных богов) хубилгану (воплощенцу, перерожденцу) благодетельному Гэсэр богдо-хану освящая поклоняюсь. В верхнем теле всех божеств (богов) могущество (силу) воплотившему, в нижнем теле восьми (3a) лусов (водяных духов — хозяев воды) силы воплотившему Гэсэр-хану освящая поклоняюсь.

Свирепствующих шимнусов (демонов) одолевшему, победителю, могущественной силы исполненному, благодетельному Гэсэр-хану освящая поклоняюсь. Делу религии и закона (власти, правления) несокрушимо способствующему (усердствующему), Ширабу Донграб именуемому Гэсэр-хану освящая поклоняюсь. Закону (власти и правлению) и религии покровительствующему, злых врагов (демонов ада), превращая их в пыль и прах, искоренившему Гэсэр-хану (3b) освящая поклоняюсь. При угрозе пожара (огня) подобно воде, при угрозе ветра подобно горе, при угрозе наводнения (воды) подобно лодке, во время [встречи] с врагом подобно удару грома, грозному (устрашающему) Гэсэр богдо-хану освящая поклоняюсь. Во время праздника (увеселения) хии морин [11] (воздушного коня) развевающему, во время стрельбы [из лука] меткость дающему, во время борьбы силу и мощь прибавляющему, благодетельному Гэсэр богдо-хану освящая поклоняюсь. Невысокому (4a) коню моему скорость в беге прибавившему, худому телу [моему] гением-хранителем ставшему, подобно шапке защищающему, подобно тени сопровождающему, исполненному величия благодетельному Гэсэр богдо-хану освящая поклоняюсь. На красноватой (оранжево-красной) скале с ярко-рыжим конем, действительно (несомненно) хубилгану Жамцарана [12], тебя восхваляя, освящая поклоняюсь. Впереди желтую собаку ведущему, прекрасную черную птицу (4b) пускающему в полет, с девятью гениями-хранителями Далха [13] божеству освящая поклоняюсь. Белой страны [14] хранителю, несравненно могучему, богдо хангай [15] Донгжинг гарбу [16] освящая поклоняюсь. Небесным божествам, духам вод и всем хозяевам (духам-покровителям) горно-лесной земли освящая поклоняюсь. Несравненно могущественный убаши Даян Дэгэрихи [17], тебе все вместе освящая поклоняемся. Противника (врага) закона (5a) уничтожить соблаговоли. Противника религии укротить соблаговоли. Да упрочатся закон и религия. Да будет вкушать спокойствие (мир) и счастье. Да будет развеваться хии морин. Да укрепится круг блага и щедрот. В торговле выгоду (прибыль) и пользу с удачей извлечь соблаговоли. В пути для всяких приобретений (находок) удобные случаи предоставить соблаговоли. На охоте вывести на зверя (5a) предоставь удачу и добычу приторочить [к седлу] соблаговоли. Все задуманное быстро осуществи (исполни). Хи хи суу суу лха-а йи луу. Гунгду сараван дуу дуу хуу. Базар аюхи суух-а. Мангалам.

Титульный лист, л. 1b

Транскрипция

(1b) Om-a-a-hum γurban-ta ögüle
ulaγan-u ündüsö ulaγan črai-tai,
baraγun mutur daγan garudi-yin šinǰi-tu sumu-ni bariγsan,
ǰegün mitir daγan baras-un šnǰi-tǰ numu-ni bariγsan,
naran metü duuly-a terigün-degen asaγaγsan,
saran metü banbai-yi mürün-degen aγuluγsan
odun metü (2a) quyaγni beyen-degen emüsügsen
qurča iretü belge bilig-ün ildü-ni mitir daγan dalaiγsan
Vinduri-a erdeni-yin erbelǰitü belig-ün keger morin kolge-tü
Geser boγda qaγan-a
γučin baγatur γurban ǰaγun ǰiran qučiγuši nüküd
seltes-ün qamtubar-ni urin ǰalaγad
ǰaγun (2b) ǰiva toγa-tu amtan šim-e-ni büriddügsen
ariγun sayiqan takil-bar ariγulan takimui
Arča zandan gügül ba agi surgar dali-bar arban
ǰug-ün eǰen ačitu Geser qaγan-a ariγulan takomui
Delekei dakin-ni eǰelegsen
degedü tngri-nar-un qubilγan
ačitu Geser boγda qaγan-a ariγulan takimui
Degedü beuen-dür inu qamuγ burqad-un küčün tegüsügsen
Douradu beyen-dür inu naiman (3a) luus-un qad-un küčün-ud
tegüsügsen Geser qaγan-ni doroγitaγulun daruγči
Auγ-a küčün tegüsügsen
Ačitu Geser qaγan-a ariγulan takimui
Šasin torü-yin üile-dü Singdaral ügei ǰidkügsen
Sirabuu dongrab neretü qaγan-a ariγulan takimui
Törü šasin qayar-ni tedgügči dayisun totgar-ni toγosun toburaγ bolγan Sünügegči Geser qaγan-a (3b) ariγalan takomui
γal-un aγul-du usu metü
salkin-u aγul-da aγula metü
usun-u aγul-du ongγoča metü
dayisun-u čaγ-tu aγungγ-a metü
ayuqu metü Geser boγda qaγan-s ariγulan takimui
Naγadum-un čaγ-tu morin-ni delgeregülügči
Qarbuqu čaγ-tu onol-ni ügegügči
barilduqu čaγ-tu auγ-a Küčün-ni nemegülügči
ačitü Geser boγda qaγan-a ariγulan takimui
Dour-a-du (4a) morin-dur minu qurban güyidel nemegsen
tiraqan beyen-dür sülde boloγsan
malaγai metü sakiγči
següder adali daγaγči ǰibqulang tesügüsügsen
ačitu Geser boγda daγan-a ariγulan takimui
čon ulaγan qadan-du čisun ǰegerde morin=tai
čoqum ǰimsaran-yi-yin qubilγan
čimai-yi yuγan maγtan ariγulan takimui
Emün-e eče šira noqai tegülgegči uǰesküleng-tü-yin qara širaγu (4b) nisgegči yisün sülde tngri-iyen ariγulan takomui
čaγan üg-ni sakiγči čaγlasi ügei auγ-a küčütü
boγda qangγai dongǰinggarbuu-dur-iyen ariγulan takimui
Tngri luus sabdaγ kiged bükün-ni qangγai
delekei-yin eǰed-ni takimui
Tengsel ügei yeke küčütü ubasi dayan degeriki
čimai-yi nüküd seltes-ün qamtubar-ni aruγukan takimui
Törü (5a) yin dayisun-ni tamtalan soyurq-a
šasin-ni dayisun-ni šingetelen soyurq-a
Törü šasin-ni batudqan ǰokiy-a
Tübsin ǰirgal-ni edlegulun ǰokiy-a
Kiy morin-ni delgeregülün ǰokiy-a
Kesig-un küriyenni batudqan ǰokiy-a
Qudalduγan-dur ašiγ tusatu sidi-yi ügegün soyurq-a
Aba-dur görügesüerkebesi (5b) ičiraγulǰu
Qayan qaririlan γangǰiγalaγulun soyurq-a
Sanaγsan bügüde-yi türgen bütöge
Gi gi süü süü lha-a yi luu
Gündü sarvan duu duu hum
Bajar ayuki suuq-a
Manggalam

Примечания

1. См.: *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. II. Улан-Удэ, 1959. С. 320—321.
2. См.: *Hyissig W.* Mongolishe volksreligiose und folklorishe Texte. Wiesbaden, 1966. P. 23—26, 140—150.
3. См.: *Rintchen B.* En marge du culter de Guesser Khan en Mongolie // Journal de la Societe Finno-ougrienne. Helsinki, 1958. P. 1—50.
4. См.: *Ванчикова Ц. П.* Монголоязычные обрядовые тексты культа Гэсэра // Культура Центральной Азии: Письменные источники. Вып. 2. Улан-Удэ, 1998. С. 111—144.
5. См.: *Санжеев Г. Д.* Монгольская повесть о хане Харанхуй // Тр. Ин-та востоковедения АН СССР. М; Л., 1937. Вып. 22. С. 6—7.
6. См.: *Дугаров Б. С.* Бытование эпоса «Гэсэр» у окинских бурят // Современность и традиционная культура народов Бурятии. Улан-Удэ, 1983. С. 114—115.
7. Гаруди — гигантская птица, царь пернатых.
8. Виндури-а — драгоценный камень, сокровище.
9. Донграб Ширабу — тибетское божество.
10. Арса, сандал, мастика, аги, сургар, дали — названия растений и ароматических веществ, используемых в ритуальных обрядах.
11. Хии морин — досл.: 'воздушный конь', ритуальные флажки с изображением коня, олицетворение духовной жизненной силы.
12. Жамсаран — тибетское божество, покровитель воинов.
13. Далха — *монг.* «сүлдэ тэнгэр», божество счастья, благословения.
14. Белая страна — светлая область, населенная божествами и гениями.
15. Богдо ханґай — эпитеты, означающие 'святой', 'верховный', 'могучий'.
16. Донгжинг гарбу — тибетское божество, покровительствующее священной горе Богдо-ул близ Улан-Батора в Монголии.
17. Даян Дэгэрихи — один из самых грозных шаманских духов Северной Монголии, обращенный в буддизм.

И. В. Кульганек

Монгольский песенник из рукописного фонда СПбФ ИВ РАН

Народные песни — один из любимейших музыкально-поэтических жанров монголов. Монгольский народ создал огромное количество песен, которые могли петься голосом со словами, напеваться без слов, насвистываться, произноситься речитативом, исполняться хором и соло в разных манерах: *хомийлох* (досл.: 'петь горлом'), *хайлах* (досл.: 'плакать'), *донгилдох* (досл.: 'звенеть').

Песни возникли на базе огромного допесенного наследия: призываний, возгласов, подражаний, которыми подзывали детенышей к матери, подбадривали охотника, заманивали добычу в ловушку. Уже самый первый письменный памятник монгольской литературы XIII в. «Юань-Чао-Би-Ши» («Сокровенное сказание») состоял на одну треть из текстов песен, притч, легенд. Есть в нем фрагмент, указывающий на синкретический характер древнего песенного жанра, в котором видна роль песни как составляющего элемента праздничного действа. «Собрались они в ханском урочище Хорхон Чжубуна, пошло у них веселье с пирами и плясками. Возведя на ханский престол Хутулу, плясали они около развесистого дерева на Хорохонахе. До того доплясались, что „как говорится, выбоины образовались по бедро и кучи пыли — по колено“» [1].

С давних времен песни сопровождали все праздники монголов, будь то праздники календарные, обрядовые, ритуальные, религиозные или шаманские. Песни включались в исторические средневековые монгольские летописи, такие как «Эрдэнийн эрих» («Драгоценные четки») [2] и «Алтан товч» («Золотая история») [3]. Араты записывали их в сборники и хранили как заветную ценность.

В настоящее время в монгольском Институте языка и литературы имеется 18 рукописных песенников [4]. Когда же появилась традиция записи песен в сборники, монголоведы-фольклористы сказать затрудняются. Однако исследование рукописных сборников монгольских песен, хранящихся в Фонде восточных рукописей и редких документов СПбФ ИВ РАН, проведенное нами, дает основание предположить, что эта традиция возникла не ранее XVIII в.[5]

Начало собранию монгольских песен за пределами Монголии было положено в середине XIX в. путешественниками, торговцами, людьми, попавшими волею судьбы в Монголию, а также бурятской, калмыцкой и русской интеллигенцией, жившей в Забайкалье и Поволжье. Их деятельность направляло Российское географическое общество, находившееся в Санкт-Петербурге, и его Восточносибирское отделение, созданное в 1851 г. Научное изучение песен русскими учеными связано с именами А. М. Позднеева, Б. Я. Владимирцова, Ц. Ж. Жамцарано, А. Д. Руднева. Оно приходится на конец XIX—начало XX в. Громадная часть всех текстов песен, собранных петербургскими учеными, сосредоточена в настоящее время в Фонде восточных рукописей и редких документов СПбФ ИВ РАН (47 песенников, из которых 35 — на монгольском языке, 12 — на ойратском) и в Архиве востоковедов (в коллекциях «Монголия и Тибет», «Буряты и Калмыки», «Материалы отдельных лиц», а также в 12 личных фондах). Всего — в 37 ед. хр., что составляет более 1 тыс. песен.

Больше всего песен было собрано бурятским ученым, прекрасным знатоком культуры, фольклора, языка монголов и бурят Ц. Ж. Жамцарано (1889—1940) [6]. За время трех этнолингвистических экспедиций, совершенных им по Бурятии и Монголии по заданию Комитета для исследования Средней и Центральной Азии в 1903—1911 гг., им был собран фольклорный материал почти по всем монгольским говорам и наречиям. Как справедливо сказал А. Д. Руднев, ему «удалось собрать такое изумительное количество текстов, которое не собрал, кажется, ни один из собирателей ни у одного другого народа» [7]. В Фонде восточных рукописей и редких документов СПбФ ИВ РАН имеется 9 песенников, поступивших от Ц. Жамцарано. В Архиве востоковедов, в его личном фонде (№ 62), из 149 ед. хр. песни имеются в 10 ед. хр. Песен там несколько сот.

Ц. Жамцарано записывал песни различными способами, как на старописьменном монгольском языке, так и в русской академической фонетиче-

ской транскрипции, учитывавшей особенности произношения каждого информанта, отличая гуттуральные, палатальные, краткие и долгие звуки, ударения и редукцию [8].

Жамцарано часто делал комментарии к песням, высказывал свое отношение к тексту, сообщал сведения, полученные им от информантов во время записи. Ученого интересовал не только сам текст, но и лингвистические особенности, манера исполнения, родовая принадлежность, место жительства, социальное положение, возраст, род занятий певца и даже его отношения с родственниками. Такой подход к изучаемому материалу был характерен для этнолингвистического направления в востоковедной фольклористике, которое оформилось в конце XIX—начале XX в. Родоначальником его был G. J. Ramstedt [9].

Чрезвычайно интересным по репертуару представленных песен, манере записи является поступивший от Ц. Жамцарано сборник монгольских песен под названием «Монгол элдэв дуунууд», хранящийся в Фонде восточных рукописей и редких документов СПбФ ИВ РАН под шифром F-165 (Ж-53, инв. 698). Рукопись состоит из 37 листов размером 21×26 см, написана на старомонгольском языке с элементами южномонгольского почерка, чернилами, кистью, с незначительными помарками, исправлениями, вписанными другим почерком. Она содержит 54 наиболее популярные народные песни, представляющие собой ценный материал по изучению песенного фольклора монголов. Это песни смешанной тематики: заздравные, религиозно-философские, лирические, шутливые. Если следовать классификации, данной Б. Я. Владимирцовым в работе «Образцы монгольской народной словесности» (С.-З. Монголия) [10], то в сборнике присутствуют и *шастир дуу*, и *шалиг дуу*, и *айзмын дуу* (досл.: 'религиозные', 'шутливые', 'айзамные', об этом термине см. ниже). Если говорить о традиционном делении монгольских песен по характеру их звучания, то здесь представлены как *уртын дуу* (досл.: 'длинные песни'), так и *богино дуу* (досл.: 'короткие песни').

Уртын дуу — ведущий вокально-поэтический жанр монголов. Обычно исследователи объясняют этимологию *уртын дуу*, исходя из особенностей их звучания и тематики, связанной с природой, человеком, вечными законами Земли и Вселенной [11]. Действительно, *уртын дуу* характеризуются свободным мелодическим варьированием. Но вместе с тем есть вероятность того, что в название этого жанра вложено понимание монголами древнего их происхождения, их долгого исторического пути, длительного периода передачи из поколения в поколение, звучания их на протяжении многих веков [12].

Существовало несколько разновидностей *уртын дуу*: *жирийн уртын дуу, айзмын уртын дуу, бэсрэг уртын дуу* (досл.: 'простые', '*айзамные*' и 'средние'). *Айзамные* песни представляют собой наиболее классическую разновидность *уртын дуу*. В музыкальном отношении они характеризуются наиболее сложной классической музыкальной моделью, эпически величественным характером звучания, изощренной техникой исполнения с использованием изысканных приемов вокального мастерства. Тексты *айзамных* песен отличаются высокими художественными достоинствами и представляют собой совершенные образцы поэтического творчества монголов. Они наполнены возвышенным содержанием, их пафос направлен на хозяев и гостей, собравшихся на празднике. *Айзамные* песни относятся к так называемым обязательным праздничным, т. е. к таким, которые непременно должны звучать на празднике. Они являются *төр ёслолын дуу* (досл.: 'церемониальные песни'). Есть следующая точка зрения на этимологию сочетания *айзмын* (*или айзам*) *дуу*: *айзам* — сложное слово, где *ай* = *айя* означает 'мелодия', а *зам* — 'дорога', т. е. *айзамные* песни рассматриваются как дорожные песни [13]. При том что монголы ведут кочевой образ жизни, эта точка зрения является бесспорно плодотворной, но в таком случае необходимо найти связующее звено, которое объяснило бы превращение дорожных песен в особые, обязательные праздничные, самые торжественные. На наш взгляд, не отрицая большого значения для монголов постоянного движения как способа жизни, а также того обстоятельства, что формирование лексики происходило с учетом этой особенности, можно приблизиться к сути понимания названия *айзмын дуу*, обратившись к нескольким существующим понятиям в монгольском языке. Например, слово *айзам* означает один из размеров музыкального ритма, который измеряется периодом от одного сильного удара до другого, т. е. это то, что в европейской музыке названо тактом. Есть также значение *айзмын угтвар* (досл.: '*айзамная* приставка'), которое означает звуки, стоящие перед первым *айзамом*, т. е. то, что в европейской терминологии является затактом [14]. Поэтому, возможно, более продуктивно рассматривать *айзамные* песни как песни, имеющие тактовую основу, т. е. более четкую музыкальную ритмическую организованность, в отличие от других, которые строились по иным принципам ритмической организованности [15]. Во всем же остальном *айзамные* песни не отличаются от других *уртын дуу*. Все они имеют, хотя в меньшей степени, следующие черты: 1) большой диапазон звучания; 2) широту, спокойствие, значительность исполнения; 3) большое количество мелизмов (музыкальные мелодические украшения); 4) далекое распространение звучания; 5) игру обертонами звука голоса.

Все праздники разделялись на *хар найр, шашны найр, ноёдын найр* (досл.: 'простые', или 'черные', 'религиозные' и 'княжеские'). Они несколько разнились по составу песен, звучавших на них. Если на первом преобладали песни о Родине, скакунах, скоте, родственниках, то на втором и третьем — песни религиозной тематики, прославляющие буддизм, отдельные положения его учения, достоинства знаменитых религиозных деятелей и буддийских святых, а также князей, патриотические чувства, могущество державы. До начала праздника специально выбранный человек, церемониймейстер, подсчитывал количество еды, вина, гостей и в зависимости от наличия всего извещал о статусе праздника. От статуса праздника зависело количество песен, которые предстояло исполнить. Могло быть спето 12, 16, 18, 24, 32 песни. Даже на самом скромном празднике должно прозвучать не менее 12 песен, на более торжественном пелись 32 *айзамные* песни [16]. Причем если это был праздник,

где исполнялись 32 песни, то певец должен был сидеть в юрте на *хойморе* (т. е. на почетном месте) и петь в сопровождении хура, хучира и ятаги (монгольские музыкальные инструменты). Если же пелось 12 песен, то певец стоял в полном праздничном облачении и пел без сопровождения. Припев подхватывали все присутствующие кроме женщин и детей. Он состоял обычно из строчек, подобных таким: *«Аяа минь зээ хө», Аяа минь зээ»*, (досл.: 'О! Ах, моя мелодия'), и давал возможность певцу немного передохнуть [17]. О количестве исполняемых на празднике песен существует немало пословиц, присказок среди народа, например, среди хотогойтов Х. Сампилдэндэвом была записана такая поговорка: «Праздник, на котором не прозвучало 12 песен, нельзя считать настоящим праздником» [18].

Существовали четкие неписаные правила о размещении гостей в юрте по степени родства с хозяевами, социальному статусу, половозрастной принадлежности. Нельзя было разговаривать между собой во время, не предусмотренное для разговоров, сидеть в расстегнутом дэли (монгольская верхняя одежда). Репертуар *айзамных* песен в каждом районе несколько отличался от репертуаров соседних районов. У каждого племени существовал свой цикл песен. Но на всех праздниках звучали следующие *айзамные* песни: «Түмний эх» («Первый из десяти тысяч»), «Хуурын магнай» («Праздничная заглавная»), «Тэгш таван хүсэл» («Равноценные пять желаний»), «Өндөр сайхан бор» («Высокий прекрасный серко»), «Жаргалтай» («Счастливая»), «Хөхө шувуу» («Кукушка»). Циклы *айзамных* песен в различных районах Монголии и у разных монгольских племен могли включать следующие песни: «Хан уул» («Ханская гора»), «Дуртмал сайхан» («Прекрасная любимая»), «Тэнгэрийн агаар» («На небесном воздухе»), «Асарын өндөр» («Высокий дворец»), «Өндөр Хангай» («Высокий Хангай»), «Бурхан багш» («Святой учитель»), «Зун цаг» («Лето»), «Бортогтой өндөр даваа» («Высокий перевал»), «Ам цагаан уул» — («Гора Ам Цагаан»), «Жороо жаахан улаан» («Маленький буланый иноходец»), «Найрын богино нь — насны урт» («Праздник короток, жизнь длинна»), «Дөрвөн цагийн эргэлт» («Круговорот четырех времен») и др. Репертуар зависел от времени, места, повода праздника. Песни, певшиеся по поводу установки юрты на новом месте или по случаю начала и конца «Праздника четырех времен», к которым относились первая дойка кобылиц, стрижка овец, валяние войлока, проба кумыса, не всегда исполнялись на свадебных пиршествах.

Праздник начинался «заглавной песней» (монг. *найрын магнай дуу*), которая звучала после слов тамады: *«Ая барь»* (досл.: 'Держи мелодию'). Чаще всего это были песни «Түмний эх», «Хуурын магнай». Заглавная песня имела организационное значение, она открывала праздник. После ее исполнения гости могли войти в юрту. Церемониймейстер регулировал настроение гостей за праздничным столом песнями: для поднятия настроения предлагалась радостная песня, для успокоения — возвышенная, степенная. Давалось время и для *сархдын дуу* (досл.: 'песни вина', т. е. песни-тосты, прославляющие всех гостей и призывающие к веселью). Заканчивался праздник «завершающими песнями» — *жаргаах дуу* (досл.: 'радующие песни'). Ими могли быть песни «Зуун цагаар» («В летнее время»), «Хөхө шувуу» («Кукушка»), «Арын нутаг адил» («Как северное кочевье»), «Хиндин голын бялзуухай» («Птичка реки Хиндин»), «Магнай түргэн» («Заглавная быстрая»), «Жаргалтай зүйл өн гө сайтай цэцэг нь» («Прекрасный пятицветный цветок»), «Дэлгэр зууны цаг» («В долгое летнее время») и др. Они не только имели организационное значение и оповещали гостей о конце праздника. Основная цель их — оставить хорошее впечатление о празднике. В заключительной свадебной песне давались наказы молодой жене, в песне календарного праздника всем гостям высказывались хорошие пожелания. Обычно хозяин обращался к гостям со словами: «Посуда уже устала. Давайте поблагодарим праздник». В ответ самый молодой певец произносил: «Ээхий зээ. Лаахай». Эти слова подхватывали все присутствующие, после чего праздник считался завершенным. В этом восклицании слова *ээхий* и *зээ* означают 'начальный' и 'о да' — восклицание, которым часто начинается песня, слово *лаахай* — от тибетского *лха* — 'небо', следовательно, все восклицание можно понимать как пожелание всем присутствующим небесного благополучия, счастья [19].

Наш сборник F-165 имеет оглавление, из которого видно, что в него включены следующие песни:

1. Erten-ü cayan buyan
2. Tümen-ü eke
3. Abural boγda-un quriyangγui
4. Bodisatu-yin gegen
5. Arilaγsan oγtorγui
6. Qur-a-yin ongdurγ-u
7. Arban tabun-u sar-a
8. Egüri-yin tungγalaγ naran
9. Jüitü altan deleki
10. Erkem blama
11. Ülemji yeke buyan
12. Arban juγ-un burqad
13. Vačar dar-a lama
14. Erdeni šasin maniy badarču
15. Tusutu altan deleki
16. Buluγ-yin eke
17. Aru-yin öndör modon
18. Öndör berike siley
19. Namur caγ-daγan güyičigsen
20. Boγda Činggis
21. Tegri metü ejin
22. Erdeni-yin Khalburvasun modon
23. Γayiqamsiγ-tu lama
24. Iγuγsan erketü dalay lama
25. Delger jun-u caγ
26. Tere aγula-yin naran
27. Gesügün sayiqan čečeg
28. Abural-un oron
29. Tabun jüil-ün čečeg
30. Durtamal naran-u geregel
31. Qabur-un sarayin boljuqui

(32). Qoqon qoboγ
(33). Ündüsün-ü degedü lama
(34). Enimen arsalang-tu dabačang
(35). Durtmal naran-dur

32 (36). Unaγan qongγor
33 (37). Jirγal-(tai) deleger
34 (38). Arban yeke deleki
35 (39). Čeber sayiqan gegere

36 (40). Kököge sibayu
37 (41). Ene nasun-dayan čingegürči
38 (42). Tungγalaγ gegen-ü oγtorγui
39 (43). Odo sarayin učaral
40 (44). Unaγan qara
41 (45). Olbor ǰangdan
42 (46). J̌ulǰuγan γaluu
43 (47). Qoqori qoboγ
44 (48). Durtumal naran-u
45 (49). Ündüsün-ü degedü blama
46 (50). Erkem blam-a
47 (51). Bulγan öndör aγula
48 (52). Sönggiṇen-tei-yin sil
49 (53). Bayan čaγan nutuγ
50 (54). Altan boγda-yin sile

Значительную часть песен составляют *айзамные* песни — начальные, конечные и те, что исполняются в середине праздника.

Заслуживает внимания открывающая сборник песня «Erten-ü caγan buyan»:

J̌a Erten- ü caγan buyan-i
Ür-e-eče bolurysan
Ene caγ-dayan čuquγ |n| i
Činar dumdau kürügsen
Čindamani erdeni
Činar-ača ülemǰi
Čim-luγa aγulǰiγsan
Yaγuntai sonin qubi
Sataγamal-un gerel-tei
Naran tuyaγ-a tegün-dü
Sibar-un dumda-ača urγuγsan
Lingqu-a-yin čečeg egüsnei
Tegün-luγ-a adali
Tengčisi ügei taniγan
Udarduqui-yin üilen-dü
Ulam simdan ǰidkültei
Qara čaγan qoyar-yi
Urγuča-bar taniqu
Qataγu ǰögelen qoyar-i
γaγčaγan sedkil-eče egüsnei
Učir ǰüil qubin-du
Udq-a činar-un yosun-du
Unin γaγča ǰoriγ minu
Udiyan-u oron-du
J̌iryal ǰobalang qoyar-i
Üilen-yin ür-e-eče boluday
J̌ig baǰi qoyar-i
Singǰilen bayiǰu medemüi
Dötö mör-yi oluγad
Dörben üilis-i bütüged
Ek-e qamuγ amitan
Ene metü činggeküi
Egün-eče qoyisi
Töröl tutum daγaǰu
Erkem-ün bodi qutuγ-i
Olqu mini boltuγai.

Перевод:

Добродетель прежнего времени
Возникла из следствия.
Ценность нынешнего времени
Достигла высшего качества.
Как прекрасна судьба,
Которая преподнесла мне встречу с тобой.
Эта встреча с тобой превосходит
По качеству драгоценность чиндамани.
В сиянии солнца
С горящими лучами
Выросший среди грязи
Возник цветок лотоса.
Подобно этому
Несравненная знакомая
О предстоящих делах
Все более радеет.
Черное и белое
Узнают по результатам.
Твердое и мягкое
Появляется лишь из души.
Что касается причин явлений,
То это находится в области свойств ума.
Единственное стремление —
В страну Удияну.
И счастье и страдание
Возникает из результатов дел.
Непонятное и хитрость,
Знаю, надо различать.
Обретя путь сердца,
Исполню четыре деяния.
Все многообразие живых существ
Делает подобно этому.
После этого последуют новые рождения.
Почитаемую совершенную святость
Пусть я обрету.

Этой величественной песней открывают торжественные религиозные праздники. Она звучит как гимн связи трех времен, единству всего сущего на земле, настраивает на философские размышления относительно значимости повода праздника. Именно в этой песне наглядно отразились художественные приемы, характерные для монгольских народных песен, которые так или иначе прослеживаются во всех образцах поэтического монгольского фольклора, а именно: ассоциативная связь художественных образов, начальная аллитерация, психологический параллелизм, богатое использование метафор, эпитетов, сравнений. Интересна также логика построения этой песни. Она развивается от событий прошлого — «erten-ü čaγan buyan» ('добродетель прошлого времени') к настоящему и будущему — «činar dumd-u» ('высшее качество'). Самое приятное событие в жизни героя — это «činluγ-a aγulǰiγsan» ('встреча с тобой, любимой'), что превосходит «čindamani erdeni» ('драгоценность чиндамани'); а сама любимая — это «lingqu-a-yin čečeg» ('цветок лотоса'), «udariduqui-yin üilen-dü čidkültei» ('радеет о предстоящих делах'). Дела могут быть «qara» ('черные') и «čaγan» ('белые'). Они являются из «γaγčaγar sedkil-eče» ('только из души'), душа стремится в «Udiyan-u oron-du» ('в страну Удияну'). Чтобы найти туда дорогу, надо творить благие деяния «dörben üilis-i» ('четыре деяния'). Так делают все живые существа, так делаю и я, чтобы обрести святость.

Художественные образы в песне также появляются как результат художественных ассоциаций, а иногда — созвучий, которые непосредственно связаны с логикой развития идеи песни. Образы появляются в следующей последовательности: «buyan-ni», «ür-e», «čuquγ», «činar», «čindamani», «erdeni», «lingqua-yin čečeg», «taniγan», «qara», «čaγan», «qatu» «ǰögelen», «učir», «ǰoriγ», «ǰiryal», «ǰobalang», «ǰig», «bači», «dötö müri», «amitan», «töröl tutum», «gutuγ» (соответственно: 'добродетель', 'следствие', 'ценность', 'качество', 'драгоценность чиндамани', 'цветок лотоса', 'знакомая', 'черное', 'белое', 'твердое', 'мягкое', 'причина', 'стремление', 'счастье', 'печаль', 'непонятное', 'хитрое', 'дорога сердца', 'живые существа', 'каждое новое рождение', 'святость').

Сначала в песне появляются философские образы-понятия, затем они ассоциативно связываются с художественным лирическим образом обыденной жизни и развиваются опять в философские образы-понятия. Переход от одних образов к дру-

гим происходит в этой песне следующим образом: первый образ-понятие, который появляется в песне, — «добродетель», этот образ занимает одно из центральных мест в ценностной шкале верующего. Затем появляется мифический камень — *чиндамани*, исполняющий все желания, — мечта каждого, но найти его — большая редкость для человека, такая же, как повстречать любимую. Мы видим, как религиозно-буддийский образ — «драгоценность *чиндамани*», по качественному своему признаку — «редкий» связывается с образом «любимой». Но встречи с ней, помимо того что редки, еще и приятны, прекрасны, столь же прекрасна и «страна Удияна». Именно по этому общему для двух образов признаку — «быть приятным и прекрасным» — появляется в песне образ «страны Удияны». Мы видим, что буддийские образы как бы перетекают в образы любовной тематики и обратно, что очень характерно для всей монгольской песенной поэзии.

Особого внимания заслуживает и вторая песня сборника «Түмний эх». Она обычно открывает праздник у борджигиновских халхов наряду с «Аврал дээр» («Лучшее спасение»), и «Хуурын магнай» («Праздничная заглавная»). Это авторская песня, связанная своим происхождением со скачками, однако впоследствии она стала исполняться на самых разнообразных празднествах. В средневековой исторической хронике «Эрдэнийн эрих» («Драгоценные четки») о ее создании написано так: «В 1696 г. вернулись в свои кочевья ханы, ваны и бейле (монгольский княжеский чин). Устроили праздник по старым обычаям. Бонхор Донир выставил единственного коня. Тот соревновался со многими скакунами и победил. Дархан чин ван сочинил в честь этого коня стихи «Түмний эх», положил их на музыку. Ее стали петь в начале надома (национальный монгольский праздник в середине лета). После этого раз в три года на съезде семи хошунов ее всегда исполняют на скачках» [20]. Начинается она как *сургаал* (досл.: 'поучение', название монгольского поэтического жанра), превращаясь постепенно в прославляющую песню.

Ее текст приведен в сборнике F-165 полностью.

Ariγun sayiqan-tan
Asurqu-bar getülgegči
Amuγulang-tu Tusid-un oron-daki
[Abural]- i tegel Maidar
Erdeni-tu kümün-ü biy-e-yi olurγad
Endeged bur[u]γu üilen-eče jayilaju
Ene ba ečüs qoyitu qoyar üilen ni
Šayitur bütügekü-yi sitültei
Šasin nom-un tula
Amin jirüke-ben
Sayiqan törö-yin tul[a]da
Aqui činige-ber
Sayitur simdan jidkübesü
Olan tümen-ü eke bolumui
J̌a Arban qara-yin ündüsün-i
Arilγan tusalaγči Ariγ-a ru Mangd-a
Olan joγsal aγta-yin-du
Uyaγan-u dumdu-ača
Ulam joγsaqu-daγan
Ilegüü yangγutai
Üsergekü čaγ-tu
Üjiltei ene mori bui
Tataγad odqu-yin čaγ-tu
2a Dakin // temügülüged
Talbiγad irmegče <odqu-yin čaγ-tu>
Γaγčaγar terigülegči
Tasurqai sayiqan tere mori
<Olan> tümen ni ek-e bolomui
Kelinčetü amitana
Kindalan ečülgegči
Kelinčeten-ü eǰen
Gsru-a
Erteniken buyan-iyar
Büren učaraγad
Eǰen mendü-yin bayar-iyar
Quran čiγulaǰu
Egün-eče qoyinaγsi
Ulam ürnikü-yin sayin beleg
Erkem blam-a-yuunan
Adistid-un küčün-ber
Eǰen degedüs-ün törö-yin tüsig-tü
Eldeb <sayiqan> taγabar üilenü
Čenggün jirγay-a
Kündü yeke <kilinčetü> amitana
Küčün-iyer daruγči
Küčün yeke-tü Vačar-Vani
Üjeküi-degen blam-a-yin gegen-i üǰeged
Sonosaqui-daγan <ongčitai> nom-un daγun ni
<Kerbe> sedkil-dür <aγulurγsan>
(yaγun sayiqan qonoγsiγsan bui)
Yosutu küsel nada bui
2b //Arban buyan-i-iyar
Čaγ-yi nögčiyeged
Qantar jirγal-iyar
Basa bide ču aγulǰaqu
<Tutam ulam> (töb tatamani ilegüü)
Örnikü-yin sayin beleg bolturγai

Перевод:

О спаситель Майдари!
Своей чистой прекрасной добродетелью
Избавитель своей заботою,
В спокойной стране *Тушита* [пребывающий]!
Обретя драгоценное тело человека,
Освободившись от неправедных дел,
В нынешних и предыдущих перерождениях
В исполнение доброе верую.
Для религии и учения
[Есть] своя жизнь и сердце.
Чтобы получить хорошее рождение,
[Стремись] по мере своих сил.
Если хорошо стремиться,
Станешь первым из многих десяти тысяч.
О Арьяру Манда, помогающий очиститься
От десяти дурных основ!
Среди лучших многих
Блистательных рысаков
Ты еще более блистательный
И чрезвычайно красивый!
Этот конь [был] счастливым,
Когда он рос.
А во время учения он [был] старательный.
Как только стали приближаться,
Оторвавшийся от всех этот прекрасный конь
Стал единственным, возглавившим [всех],
Первым среди многих десяти тысяч.
Прежней добродетелью
[Мы] все встретились.
Радостью здоровья
[Мы здесь] собрались.
И впредь после этого
Силою благословения
Уважаемых наших лам
[Будет] все более процветать этот хороший дар!
В стране *Тушита* хозяев высокого рождения
Различными хорошими делами и вещами своими
Будем счастливы, радуясь!
О всесильный Очир-Вани,
Подавивший своей силой
Грешные живые существа!
Увидев святость поучающих лам,
С каким наслаждением послушал бы
Звуки благоразумного учения.
Вот такое у меня действительно есть желание.
В десяти добродетелях
Время проводя,
Обретем счастье новой встречи!
Пусть будет процветать этот прекрасный дар
Все более и более!

В нашем сборнике представлен более полный вариант этой песни по сравнению как с текстом, приведенным в «Антологии монгольского фольклора»[21] (больше на 11 строф), так и с вариантом А. М. Позднеева[22] (больше на 14 строф). Эта песня, записанная с большим количеством исправлений, одна из наиболее трудно читаемых.

Перед строками, известными нам как начало песни:

Erdeni-tü kümün-ü biy-e-yi oluγad
Endeged buru üilen-eče jaylaǰu —

(Обретя драгоценное тело человека, Освободившись от неправедных дел...) вставлена строфа:

Ariγun sayiqan buyan-tan
Asurqu-bar getülgegči
Amuγulang-tu Tusid-un oron daki
|Abural| itegel Maidar.

(Обладающий чистой прекрасной добродетелью, Заботой освобождающий. О Пребывающий в спокойной стране *Тушита*. О спаситель Майдари!).

Четвертая строка, начинающаяся словами: «sayitur simd|a|n jidgekü» ('хорошо, усердно стремившись'), не имеет продолжения. Три последние строфы песни сборника отсутствуют в других изданиях, известных нам. В них наибольшее количество исправлений и помарок.

Эта песня также наполнена буддийской лексикой, которая должна поднимать значимость происходящего события, настраивать присутствующих гостей на торжественный лад, сообщать им настроение почтительности и уважения к хозяевам праздника.

В середине же праздника звучат песни, меньше насыщенные философичными буддийскими рассуждениями о бренности бытия, вечности мироздания. Они больше касаются жизни простых людей и воспевают жизнь на этой земле, а не в стране бурханов и будд, в них преобладает бытовая лексика. Именно такой является девятая песня сборника — «J̌üitü altan deleki» («Праведное золотое небо») Вот ее текст:

J̌oγtu tala-yin köbegen-dü
J̌e wajidy
J̌oγtu taγun bororan
J̌irüken-i amaraγ abγai-daγan
J̌e wayidu
J̌idkülen bartaγad ǰolγoy-a
Ḳegeren činu tarqun bi
J̌e wayidu
Keyiskülen bartaγad
Ḳrbi kelei ǰang-tu abaγai-daγan
Ḳaǰar čini qola bi
Ḳru silin-i bararai
Ṇasu čini baγ-a bi
J̌e wayidu
Olona ǰangγar yaburai
Ọlan daγuγan quriyamani
J̌e wayidu
Aliy-a saγayiγan bariy-a
Ạq-a degüü tangtayiγan
J̌e wayidu
Aγuǰim daγabar ǰiγay-a

Перевод:

У прекрасного приятеля
О Зэ, вайду!
Есть прекрасный конь.
С прекрасной, любимой женой
О Зэ, вайду!
Стремлюсь, все препятствия преодолев, встретиться.
Гнедой твой конь тучен,
Несется по ветру,
Преодолевая препятствия.
С женой, имеющей кроткий характер,
Забыл, когда виделся и любил.
Местность твоя далека.
Видны лишь далекие вершины.
По годам ты — молода,
Зэ, вайду!
Много для тебя капканов.
Много собралось табунов.
Зэ, вайду!
Возьму любого солового.
С твоими братьями-сестрами
Зэ, вайду!
Заживу долго и счастливо!

В этой песне имеется иная ассоциативная связь образов, чем в первой песне сборника, где взаимодействовали образы разных культурных сфер. В ней сопоставляются образы одного порядка. Повторяемость, нагнетание их усиливает эмоциональное воздействие песни. Появляются они в следующей очередности: «ǰoγtu tala-yin köbegen» ('прекрасный приятель'), «ǰoγtu taγun bororan» ('прекрасный соловый конь'), «ǰirüken-i amaraγ abaγai» ('сердечная любимая жена'), «kegeren činu tarqun» ('гнедой твой конь'), «arbi kelei ǰang-tu abaγai» ('жена, имеющая кроткий характер'), «γaǰar činu qola» ('местность твоя далеко'), «nasu činu baγ-a» ('по годам ты молода'), «olon adaγuγan» ('много табунов'), «aq-a degüü» ('братья-сестры').

В монгольских песнях мы наблюдаем два вида связи образов — многогранное ассоциативное взаимодействие образов разных стилистических уровней и сфер деятельности и нагнетание образов одного порядка. Общность этих связей проявляется в наличии у образов какого-либо общего качества. И та и другая являются не чем иным, как проявлением психологического параллелизма, картину широкого использования которого в песенной лирике многих народов раскрыл А. Н. Веселовский[23]. На этом принципе основывается не только такой аспект языковой образности, как метафоричность, именно он лежит в основе звукового оформления и композиционного строя песни наряду с другими художественными приемами, такими как повтор и единоначалие. Проследить эти поэтические особенности наглядно позволяет семнадцатая песня сборника — «Ara-yin öndör nodon-du» («На высоком северном дереве»), которая исполняется также в середине праздника.

Вот ее полный текст:

Ara-yin öndör modon-du
Araγu-yin daγutu γuγultai
Tegün-ü sayiqan daγun-du
Amaraγ čimayiγan sanana
Oi modon-du tügeregsen
J̌uir-yin ǰoliγ-a körökei
Orčilang-un badang tügeregsen
Modon-u muri körökei
Uγuqu naran-i gerel-yi
Olan egülen daldalnai
Uγaqan uqaγan čini
Ayur-yin mungqaγ bürkünel
Narin sayiqan čečeng-i
Namur-yin kiraγu kirtekenei
Nayirtai sayiqan sedkel-yi
Nayidangγui sedkel ebdeküǰei

Arbin sara tala činu
Aγta-yin sayiqan-iyar daγulay-a
Amaraγ baγana čimadaγan
Berteǰi kürčü ǰolγoy-a
Nasu čini baγ-a bi
Olan ǰang-qan todarai
Γaǰar čini qola biy
Aru sili-yi bararai

Dalai lam-a-yin adisayar
Dayisun totγar usadturγad
Dayan mongγol bügüdeger-e
Dayaran qamtu ǰirγay-a

Перевод:

На высоком северном дереве
Со счастливым голосом соловей.
Под его прекрасное пение
Думаю о тебе, любимая.
Потерявшийся в лесу
Бедненький детеныш косули!
Потерявшийся в тумане суетного мира
Бедный потомок человека!
Плотные облака скрывают
Лучи восходящего солнца.
Глупая злость [людей] подавляет
Твой прекрасный природный ум.
Осенний иней губит
Нежный прекрасный цветок.
Завистливое сердце разрушает
Прекрасное радостное чувство.
Обширную желтую степь
Легко преодолевает жеребец.
С тобой, моя маленькая милая,
Стремлюсь встретиться.
По годам ты молода,
Да своенравна.
Далека твоя земля,
Лишь видны силуэты северных вершин.
Благостью далай-ламы
Врагов и препятствия уничтожив,
Все монголы
Вместе будем счастливы.

Все образы этой песни проникнуты единым эмоциональным зарядом. Главная задача песни — рассказать о впечатлениях от событий, которые в песне не раскрываются, а лишь подразумеваются, о которых знают и слушатель, и исполнитель. Герой песни — юноша, тоскующий в разлуке с любимой. Он не действует. Его образ неизменен на протяжении всей песни. Он: «orčilang-un budang-tu tügeregsen» ('потерявшийся в суетном мире'), «modon-u muri körökei» ('бедный потомок человека'). Образ любимой также не меняется, лишь уточняется. Если в первой строфе он освещается с одной стороны, т. е. говорится об отношении героя к милой: «amaraγ baγana ǰimadaγan» ('с тобой, моя маленькая милая'), то в третьей строфе упоминается о ее уме: «urγuqan sayiqan uqaγan čini» ('твой прекрасный природный ум'), а затем — о ее характере: «olan ǰang-qan todarai» ('проявляется своенравие'). Образ высвечивается со всех сторон, но сам по себе он постоянен и определен с самого начала песни. Остальные образы песни следующие: «aru-yin öndör modon» ('северное высокое дерево'), «araγu daγutu γurγultai» ('со счастливым голосом соловей'), «sayiqan daγun» ('прекрасная песня'), «oi modon» ('лес'), «ǰuir-yin ǰoliγ-a» ('детеныш косули'), «orčlang-un budang» ('туман суетного мира'), «modon-u müri» ('потомок человека'), «urγuqu naran-i gerel» ('свет восходящего солнца'), «olan egülen» ('много облаков'), «urγaqan sayiqan uqaγan» ('прекрасный природный ум'), «aγur-yin mungqaγ» ('глупая злость'), «narin sayiqan čečeg» ('нежный прекрасный цветок'), «namur-yin iraγu» ('осенний иней'), «nayirtai sayiqan sedkel» ('радостное прекрасное чувство'), «nayidangγui sedkel» ('завистливое сердце'), «arbin šara tala» ('обширная желтая степь'), «aγta» ('жеребец'), «nasu čini baγa» ('по годам ты молода'), «olan čang» ('своенравие'), «Dalai-lama» ('далай-лама'), «dayisun» ('враг'), «dayan mongγol» ('все монголы').

Эмоциональная доминанта этой песни — боль разлуки; ей подчинены образы, композиция песни и фонетическое ее звучание. Уже зачин песни — «aru-yin öndör modon-du» ('на высоком северном дереве') — сообщает слушателю грустно-лирическое настроение. Это клише монгольских песен о разлуке. Слова «oi modon-du tügeregsen ǰuir-yin ǰolig-a körökei» ('потерявшийся в лесу бедненький детеныш косули') передают образ одинокого человека, чувствующего себя без любимой столь же несчастным, как детеныш без своей матери. Чувство боли от разлуки показано в песне многогранно, богато и интересно, насыщено спецификой восприятия мира кочевником, близким к своей природе. Чувство это то поворачивается трепетным воспоминанием о любимой, похожей на нежный прекрасный цветок, то вдруг проявляется в опасении за ее молодость и в неуверенности в ее ответном чувстве, то в мыслях возникает образ жеребца — извечного друга монгола на протяжении всей его жизни. И вполне оправданной ассоциацией в этом случае является возникновение образа любимой. В конце, как итог тяжким думам, — отчаяние и неверие в скорую встречу. Композиция песни статична. Человек полностью сосредоточен на своем чувстве горя и тоски.

Фонетический строй текста также помогает выразить эти чувства. На протяжении всей песни встречается большое количество ассонансов, например, созвучие «γu» прослеживается в строках «Araγu-yin daγutu γurγultai» и «Tegün-ü sayiqan daγun-du», созвучие «γa=qa» — в строке «Urγaqan sayiqan uqaγan čini», созвучие «ǰo=ǰu» — в «ǰuir-yin ǰoliγ-a körökei», созвучие «ki» — в «Namur-yin kiraγ u kirtekenei».

Ярко выражена начальная аллитерация, аллитерированы почти все строки, причем преобладает полная аллитерация, охватывающая не один согласный или гласный звук, а несколько звуков одновременно, что способствует появлению ритма, вызывающего ощущение еще большего отчаяния и безысходности одиночества. Выглядит это таким образом: aru-yin — araγu-yin — amaraγ — aγur-yin; oi — orčilang — olan — ugaqan; narin — nayirtai — nayidangγui — nasu; dalai — dayisun — dayan — dayaran.

Концовка же песни, на первый взгляд, не гармонирующая с содержанием, — интересное явление в монгольском песенном фольклоре. Это — клише, которое несет определенную содержательную нагрузку в создании должной атмосферы праздника. Концовка относится не к содержанию песни, а к содержанию праздника, который прежде всего должен быть радостным, сообщать гостям спокойствие, равновесие, гармонию и удовольствие от мероприятия. Несмотря на кажущуюся неорганичность, она необходима для выведения гостей из настроения сопереживания, сострадания и возвращения их к веселому застолью.

Именно так надо понимать концовку и в следующей, восемнадцатой песне сборника «Öndör berke-yi sili-du» («На высокой труднодоступной вершине»), которая также звучит в середине праздника:

Öndör berke-yi sili-du
Egülen budang tatanai
Ürgülǰidegen seregüken
Yaγun ǰüyitei nutuγ bi
Narin sayiqan solongγ-a ni
Naran-a tuyan-du tatanai
Nasu baγa ider-tü
Bartaγad kürčü ǰolγoy-a
Qangdaγsan qan nabči
Kangγ-a mürün-ü ǰiγ-a-dur
Qayirtu baγa aldar mini
Melmeljejü saγudaγlan
Čidur yaγuntan ǰokiγsan
Sergüleng ken saγyayan
Salkin-i ügei tangnamanai
Ene daγan kürüged irebüü
Bürküg egüle-yin següder-e-tü
Qaril ügei yabarai
Dedün sarayin ayan-du
Tügel ügei yabarai
Čangdu-yin yeke berke-dü
Časun qur-a oronai
Čal buural eǰi-degen
Čaγ-daγan kürüged ǰolγoy-a
Abural boγda-yin adis-iyar
Amur mendü saγumani
Erten-ü sayin irügel-iyer
Engke amur ǰiriγay-a

Перевод:

На высокой труднодоступной вершине
Облака и тянется туман,
Постоянно свежо и прохладно.
Почему так в [этом] кочевье?
Тонкая прекрасная радуга
Тянется к солнечным лучам.
С молоденькой подругой
Мечтаю встретиться, все преодолев.
Засохшие листья
Плывут по воде Ганга.
Моя любимая, маленькая, славная
Живет со слезами на глазах.
Под тенью плотных облаков
Уезжай безвозвратно.
На несколько месяцев
Обязательно уезжай.
Будет трудное время с изморозью.
Придут снега и дожди,
С совершенно седой матушкой
В срок встречусь.
Благословением спасителя-Будды
Будем жить в спокойствии и здравии!
Прежним хорошим благопожеланиям
Мирно и спокойно будем радоваться!

В этой песне поэтические образы также направлены на создание печальных сопереживаний слушателя, а концовка возвращает к торжественному поводу праздника. Основные образы здесь — «egülen budang» ('облака, туман'), «qangdaγasan nabci» ('засохшие листья'), «časun qur-a» ('дожди, снега'), «bürküng egüle» ('толстые облака'). Они отличаются от поэтических образов возвышенно-величественных «заглавных песен» праздника. Вместо «густых, закрывающих лучи солнца облаков» в заглавных песнях «прозрачные белые облака», вместо «далекого кочевья» — «зеленое солнечное кочевье», вместо «высокого дерева» — «разноцветное дерево». И хотя принимают участие в создании поэтических образов одни и те же объекты, но в зависимости от эмоциональной своей заданности они окружены разным словесным материалом. Поэтому возникают совершенно противоположные по эмоциональной доминанте поэтические образы.

Некоторые песни сборника, такие как 7, 24, 25, 29, имеются и в других изданиях. Сравнительное их изучение может привести к интересным наблюдениям из области их бытования и степени распространения в различных регионах страны. Так, 7-я, «Арван тавны сар», есть и в книге Владимирцова [24], и в «Антологии монгольского фольклора» [25].

24-я песня — «Ilaγuγsan erketü dalai blama» («Победоносный уважаемый далай-лама») выявлена в частной коллекции Дашдоржа, в таком же виде она вошла в «Антологию» [26]. От нашего текста она отличается строфами 2, 5, 7, из которых 2 и 5 отсутствуют в Антологии, а 7 — совершенно иная.

29-я песня «Tabun ǰüil-ün čečeg» («Пятицветный цветок») относится к *найрын магнай дуу*. Она, как и «Түмний эх», литературного происхождения, но получила широкое распространение и стала распеваться как народная песня, о чем говорит тот факт, что она имеется еще в некоторых сборниках рукописного фонда СПбФ ИВ РАН, например, в рукописях под шифрами Д-117 и Е-225. Наряду с песней «Тэгш таван хүсэл» («Равноценных пять желаний») она отражает отношение буддистов к пяти органам чувств человека, что является отправным положением для многих основных буддийских постулатов.

25, 31, 35, 36, 37 и 44-я песни относятся к *жаргаах дуу*. Можно остановиться на одной из них, например, «Köke sibaγu» («Кукушка»), наиболее распространенной на всей территории Монголии. В каждом кочевье имеются свои собственные ее варианты. Ее, как правило, поют при переезде из одного айла (монгольская группа юрт, где проживают обычно родственники) в другой, но как обязательная песня она звучит на свадьбе.

В ней соединились представления монголов о человеческой красоте, о долге, об отношении к изменениям в человеческой жизни. Она звучит от имени родителей девушки, отданной замуж, которые оставляют свою родную дочь у чужих людей подобно тому, как кукушка подбрасывает своих птенцов в чужое гнездо. Эта песня содержит наставления дочери о правилах жизни в семье мужа, боль разлуки с ней, смирение перед неумолимым законом природы и обычаями предков, славословие родне и дому мужа, выражение уверенности в благополучии и счастье будущей жизни новой молодой семьи. Приведем текст песни «Хөх шувуу» нашего сборника:

Kökege sibaγu ireged
Kögǰim-dü daγun-i yaγyaγad
Ködölküi amitan sergemani
Köbküljin bayiǰi yadan
Basa toγos ireged
Bardaγči luu-yin daγun-i sonosoγad
Bayasun sayitur činggemi-ni
Bayiǰu yadan bujini
Oron daγutu toγos ireged
Udbalan-un čečeg-ni üjeged
Ulbaran qoldan yadamani
Ulam ergečün baγunai
Eder quraγsan bide bügüde

Engdečü olan ni üjeged
Egesig daγun-u sayiqan-du
Ende quran čuγlanai
Siker-yin amtu luγ-a adali
Taniγan jang aγali-yin sayiqan-du
Singjilen medegči merged-ün dumda
Silügeglen qolboju daγulbai.

Перевод:

Прилетела кукушка,
Музыкальным голосом пропела.
Все живые существа проснулись,
Встрепенулись.
Павлин пришел.
Послышался голос важного лууса.
Он, крепкий, богатый, хороший,
Сплясал.
С низким голосом павлин пришел,
Увидев цветок утпала,
Не смог от него отойти,
Не покинул нас, еще более приблизился.
Мы, молодые, собравшись здесь,
Многих здесь увидели.
Под мелодичное красивое пение здесь собрались.
Среди мудрецов — знатоков,
Красота характера которых
Как вкус сахара,
Сочиняя стихи, пою.

Интересна запись, сделанная после 43-й песни «Арын нутаг адил» («Как северное кочевье»): «Эти сорок семь песен не рассыпай, а если рассыплешь, побью», что говорит, как нам представляется, не столько о лукавом характере переписчика, сколько о ревностном следовании им народным традициям.

Все *айзамные* песни являются составной частью богатейшего поэтического наследия монголов Им присущи те же художественные особенности, что и всем остальным образцам монгольского поэтического фольклора. Вся поэтика их направлена на консонантность, гармонию звучания, на обеспечение соразмерности всех компонентов праздничного действа.

Записи песен сборника имеют специфические особенности, которые позволяют сделать некоторые наблюдения над различными монгольскими диалектами. В частности, в сборнике часто встречается отличное от литературного написание гласных не первого слога, например: ǰarlag — вместо ǰarlig, küitün — küiten, ǰirudasan — ǰirudasun, ǰigüden — ǰigüdün, uraγči — uruγči, čindamuni — čindamani, qarutu — qaratu, tangγaraγ — tangγariγ, ečege — ečige, amisqul — amisqal, т. е. вместо u—a, a—i, a—u, e—u. Это явление было замечено Б. Я. Владимирцовым и объяснено им как обычное грамматическое затруднение для носителей языка при изображении на письме редуцированных гласных [27]. Иногда одно и то же слово записывается то в твердом ряду, то в мягком, например: dabsiqu—debsikü, ünin—ünin, γatulqu—getülkü, čaγan—čegen, morilaqu—mörilekü, bičiqan—bičiken, uniyar—üniyer. Это явление, также описанное Б. Я. Владимирцовым, объясняется им равноправностью существования гуттуральных и палатальных рядных слов и указывает на определенное значение сингармонизма для монгольского языка [28]. Встречаются сокращения или наоборот увеличения слов, например: вместо qarču — qaraču, gün — gün-e, bar — baras, sab — sab-a, qarbasu — qarubasu. Подобное написание слов понимается нами как запись фактического произношения слов в данном диалекте, оно может являться также специальным приемом для сохранения ритмики строки и приближения текста к песенному произношению. В сборнике представлен не только словесный компонент песни, но и так называемый «расширенный стих» (термин, принятый в русской музыкальной фольклористике) [29], который является срединным звеном, соединяющим стиховое и музыкальное начала песни, и служит, наряду с нотными записями, ценным источником для выявления механизма ритмического единения слов и напева в монгольской песне.

Таким образом, богатое содержание сборника и способ записи песен дает уникальную возможность изучения не только тематики, поэтики, лексики, языка праздничных песен, но также их фоники, интонации, особенностей звучания.

Примечания

1. *Козин С. А.* Сокровенное сказание. Л.; М., 1941. С. 9.
2. *Шастина Н. П.* Алтан Товч («Золотое Сказание») / Пер с монг., коммент., примеч., Н. П. Шастиной. М., 1973.
3. *Эрдэнийн Эрих.* Улаанбаатар, 1960.
4. См.: *Загдсурэн У.* Монгол дууны судлалын товч тойм. Улаанбаатар, 1975. С. 41. (Далее: *Загдсурэн.* Монгол дууны.)
5. *Кульганек И. В.* Песенники из монгольского рукописного фонда ЛО ИВ АН СССР // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985. С. 63.
6. Подробно см. о Ц. Ж. Жамцарано: *Решетов А. М.* Наука и политика в судьбе Ц. Ж. Жамцарано // Orient. Вып 2—3. СПб., 1998; *Он же.* Библиография основных трудов Ц. Ж. Жамцарано // Там же. С. 90; Цыбен Жамцарано: жизнь и деятельность: Доклады и тезисы научной конференции. Улан-Удэ, 1991.
7. *Жамцарано Ц. Ж., Руднев А. Д.* Образцы народной словесности монгольских племен: Тексты. Т. 1: Произведения народной словесности бурят / Собрал Ц. Ж. Жамцарано. Вып. III. Пг. 1918. С. III—IV.
8. Правила фонетической транскрипции звуков монгольского языка наиболее полно даны в книге Б. Я. Владимирцова «Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия». Введение и фонетика. 2-е изд. М., 1989. С. 53—68. Им выделено 37 гласных, 34 согласных, 8 дифтонгов.
9. См. о нем: Nordmongolische Volksdichtung gesammelt von G. J. Ramstedt Bearbeitet // Übersetzt und herausgegeben von Herry Halen. Zum andenken an seinen 100 Geburtstag. Vorword. Helsinki, 1973. S. III—XVI.
10. *Владимирцов Б. Я.* Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия). Л., 1926. (Далее: *Владимирцов.* Образцы.)
11. См.: *Загдсурэн У.* Монгол дууны. Х. 40; *Гаадамба Ш., Сампилдэндэв Х.* Монгол ардын аман зохиол / Ред. Д. Дашдорж, Ж. Дагвадорж. Улаанбаатар, 1988. Х. 221.
12. См.: *Каратыгина М. И., Оюунцэцэг Д.* О смысловой многозначности базовых монгольских музыкальных терминов // Проблемы терминологии в музыкальной культуре Азии, Африки и Америки. (Problems of terminology in Asian, African and American musical cultures). М, 1990. С. 130.
13. Там же. С. 117.
14. См.: *Цэвэл Я.* Монгол хэлний товч тайлбар толь / Ред. Х. Лувсанбалдан. Улаанбаатар, 1966. Х. 26.
15. См.: *Смирнов Б.* Монгольская народная музыка. М, 1975. С. 27—73.
16. *Сампилдэндэв Х.* Монгол хуримын яруу найргийн төрөл зүйл / Ред. Дэ Цэрэнсодном. Улаанбаатар, 1981. Х. 99.
17. Там же. Х. 100.
18. Там же. Х. 99.
19. Там же. Х. 99.

20. *Эрдэнийн эрих.* Улаанбаатар, 1960. Х. 108—109.
21. См.: *Гаадамба Ш., Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг / Ред. Ц. Дамдинсүрэн. Улаанбаатар, 1978. Х. 41. (Далее: Гаадамба Монгол ардын.)
22. См.: *Позднеев А. М.* Образцы народной литературы монгольских племен. СПб., 1880. Вып 1.
23. См.: *Веселовский А. Н.* Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля // А. Н. Веселовский. Историческая поэтика. М., 1989. С. 101—155.
24. См.: *Владимирцов Б. Я.* Образцы.
25. См.: *Гаадамба Ш.* Монгол ардын. Х. 48.
26. См.: Там же. Х. 42.
27. См.: *Владимирцов Б. Я.* Сравнительная грамматика. С. 127.
28. Там же. С. 129.
29. *Банин А. А.* К изучению русского народного песенного стиха: методологические заметки. Фольклор, поэтика, традиция. М, 1982. С. 94—139.

В. К. Шивлянова

Калмыцкий обряд «Мацг Өдр» («День поста») и проблема структурно-стилистического единства молитвенных напевов

Обряд «Мацг Өдр» в настоящее время активно бытует у калмыков, проживающих в Междуречье Волги и Дона начиная с XVII в. Он наиболее ярко отражает специфику калмыцкого буддизма как национальной формы буддизма. Одной из его важных особенностей можно считать органичное включение в буддийский культ элементов ассимилированных буддизмом добуддийских верований. По отношению к калмыцкому буддизму вполне допустимо определение монгольского буддизма как «буддийско-шаманского синкретизма», которое в свое время ему дал академик Б. Я. Владимирцов. Он полагал, что шаманизм в Монголии превратился в подобие секты ламаизма [1]. В Калмыкии, несмотря на жесткие меры и гонения, предпринимавшиеся буддийской церковью по отношению к шаманам, до сих пор сохраняются лекари и гадатели, которые отправляют, по сути, шаманские обряды, читают же они при этом только тибетские молитвы. По конфессиональной принадлежности они себя относят к буддистам.

Почитание предков, занимавшее в добуддийском сознании как калмыков, так и их предков — ойратов ключевое место, значимо и в настоящее время. С этим древним культом предков связан буддийский обычай проведения молений трижды в лунном месяце по дням поста. Отсюда и название обряда — «Мацг Өдр» (калм., «День поста»). Назначением молений в «Мацг Өдр» является «очищение» места проведения молебна, поклонение различным божествам буддийского пантеона и умершим родственникам, предкам рода, способствование скорому поднесению им жертвоприношений пищей.

Обряд «Мацг Өдр», как правило, проводится в домах верующих, а не в храмах, что можно рассматривать как одно из проявлений «буддийско-шаманского синкретизма». Весь обряд выполняют светские лица, обучившиеся буддийским молитвам. Он делится на утренний и послеполуденный молебны. Утренний проходит с раннего утра до полудня.

Затем, после непродолжительной трапезы, во время которой потребляется только постная пища, и совершения жертвоприношения буддийским божествам и умершим, молебен длится еще в течение двух часов.

В ходе обряда «Мацг Өдр» исполняется более тридцати молитв на тибетском и калмыцком языках. В основном молитвы поются коллективно в унисон. Часть молитв произносится скороговоркой также всей общиной одновременно.

Молебен «Мацг» удивительно гармоничен, внешне нетороплив, характеризуется строгой упорядоченностью и цельностью. Полные внутренней энергии глубоко выразительные и в то же время простые, родственные фольклорным мелодические попевки, на которых основаны молитвенные напевы, в сочетании со строго урегулированной ритмической их стороной превращают весь обряд в очень живое и яркое музыкальное действо. Музыкальная форма «Мацг Өдр» отличает этот обряд от медитативного мелодекламирования молитв, принятого в буддийских храмах. Тем не менее именно музыка способствует процессу общего молитвенного погружения участников обряда «Мацг» и ощущению незыблемости происходящего действа, связанного с поклонением буддийским божествам и душам умерших предков.

Обряд «Мацг Өдр» явился тем ядром, вокруг которого сформировался целый цикл обрядовых напевов, обладающих структурно-стилистическим единством. Главное, что их объединяет, — это упорядоченность слогоритмических, временных и композиционных параметров напевов, обеспечивающая возможность их коллективного исполнения. В результате сакральный текст молитв интонируется в четкой, ясной и лаконичной мелодико-ритмической форме. Благодаря такой форме молитвы легче усваиваются членами буддийской общины.

8 Зак. 43

Более трех четвертей напевов «Мацг» характеризуются песенной стилистикой [2]. Музыкальная структура в этих напевах чаще всего представляет собой музыкально-временной период из двух или четырех предложений, в котором каждому из предложений соответствует строка поэтической строфы. Подобную композицию принято определять как песенную мелострофу. Структуру мелострофы в этих напевах схематично можно изобразить следующим образом:

$$\frac{Н}{Т} = \frac{a + в}{A + B}; \quad \frac{Н}{Т} = \frac{a + в}{A + B} + \frac{c + d}{C + D}.$$

В основе ритмосинтаксического членения строфических напевов лежит либо восьмимерный семисложник (см. напевы № 3, 4), либо десятимерный девятисложник (см. напевы № 5—7) с акцентами на 1-м и 3-м с конца слогах [3]. Напевы, организованные восьмимерным 7-сложником, объединяет общая ритмоформула: 4/4 ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♩. Продленный на две единицы (восьмые длительности) вариант этой ритмоформулы характерен для напевов с десятимерным 9-сложником. В результате композиция этих напевов основывается на двух- или четырехкратном повторе данной ритмоформулы.

Однако этими примерами не ограничивается ритмическое многообразие молитвенных напевов «Мацг». В целом ряде напевов претворяется триольное дробление четверти, которое дает другую ритмоформулу: 12/8 ♪ ♩ ♪ ♩ ♪ ♩ ♩.

В напевах № 19 (с 7-сложником), № 20 (с 9-сложником) эта ритмоформула повторяется четырехкратно, а в примере № 23 (припев) — двухкратно. Триольный синкопированный ритм пронизывает и глубоко своеобразный напев № 16. Несмотря на наличие в этом напеве распевных элементов, в тексте молитвы четко выдерживается девятисложный стих. В первом предложении музыкально-временного периода этот стих увеличен за счет повторения слова «даг-ни», во втором же, заключительном в мелострофе, 9-сложник в размере 5/4 координируется с напевом по подобию напевов № 19 и 23.

В сложном по структуре напеве № 23 отмеченная триольная группировка равно характерна и для распевных, и для мелодекламационных отрезков:

В этом напеве текст в основном ритмизован 5-сложником, только две строки припева следуют 9-сложнику. В целом, структуре напева, схематично изображенной так:

$$\frac{Н}{Т} = \frac{a + a^1}{A} + \frac{в^1 + в^2}{B} + П \text{ (припев)},$$

соответствует чередование стихов:

$$\underbrace{5+5}_{A}+\underbrace{5+5+5}_{B}+\underbrace{9+9}_{П}.$$

В уникальном напеве № 1 сочетаются стилистические черты речитатива и песни как на мелодическом, так и на структурном уровнях. Мелострофы образуются в общей для напева форме мелотирады. Девятисложное ритмосинтаксическое членение характерно именно для строфических отрезков напева. Музыкально-временной период из трех предложений (а + в + с), совпадающий с поэтической строфой, также является особенностью мелострофы данного напева. Итак, структуру напева № 1 можно изобразить следующей схемой:

$$\frac{Н}{Т} = З \text{ (зачин)} + \frac{a + в + c}{A + B + C} + З^1 + \frac{a^1 + в^1 + c^1}{A^1 + B^1 + C^1}.$$

Соответственно, количество слогов такое:

1 (зачин) + 9 + 9 + 9 + 11 (зачин^1) + 9 + 9 + 9.

Наличие возгласной интонации — восходящей квинты или только начального квинтового тона в Зачине, преобладание декламационного склада и «тирадное» строение мелострофы «а + в + с» (своего рода Зачина — Речитации и Заключения — каданса) роднит данный напев молитвы с эпическими напевами «Джангара». В то же время развитый мелодический рисунок напева, вопросно-ответная структура первых двух музыкальных предложений, а также присутствие распевных интонаций относят его к напевам, обладающим песенной стилистикой. С этими напевами его сближает ритмоформула 12—14-мерного девятисложника с акцентами на 1-м и 7-м слогах:

В отличие от других напевов обряда, в напеве № 1 эта ритмоформула повторяется трижды в рамках мелострофы.

Таким образом, для всех рассмотренных выше напевов характерны четкая ритмическая организация, структурная стабильность мелострофы, которые свидетельствуют о том, что эти напевы могут быть отнесены к группе песен, связанных с движением. В то же время по особенностям мелодического строения, а именно следованию принципу слогнота, наличию возгласных и речитативных интонаций, эти напевы можно отнести к музыкальным формам, направленным на произнесение слова, т. е. к нарративным напевам.

Строфические напевы, как правило, обладают устойчивым ладовым центром. Термин «тоника» в значении ладового устоя применим далеко не ко всем строфическим напевам, т. к. некоторые из них складываются из узкообъемных ладовых попевок-ячеек в амбитусе кварты, терции или квинты. Поэтому к таким напевам более всего подходит термин «ладовый устой» (см. напевы № 5—7). По

отношению к остальным строфическим напевам тоника в ее значении может быть вполне применима, хотя не всегда напевом охвачены все ступени диатонического лада: мажора в напевах № 3—4, минора в напевах № 20, 23, дорийского лада в № 1. В большинстве напевов преобладают ангемитонные попевки; даже в организованных диатонических напевах полутоновые интонации — это редкость, они появляются в качестве проходящих звуков или же опевания ладового устоя или тоники. Амбитус напевов не превышает октавы, обычно он равен кварте — секстве. Характерной особенностью некоторых напевов является ладовая переменность, когда в музыкально-временном периоде одно из предложений заканчивается на секунду выше (см. № 6), исключение составляет напев № 11, в котором акцент смещается с ладового устоя на тон, расположенный на терцию ниже.

Еще одной особенностью напева № 11 является тонико-доминантовое соотношение кадансовых оборотов.

Итак, в структурно-композиционном и ладовом отношении напевы обряда «Мацг», проанализированные выше, обладают характерными особенностями, свойственными песенным образцам калмыцкого фольклора, а в некоторых случаях — напевам «Джангара», что является свидетельством их происхождения. Истоки обрядовых напевов, исполняемых во время буддийского молебна с текстами тибетских молитв, восходят к народной музыке калмыков.

Примечания

1. См.: *Владимирцов Б. Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентэйском районах // Северная Монголия. Л., 1927. С. 21.
2. В нотном приложении к данной статье впервые публикуются нотные расшифровки молитвенных напевов обряда «Мацг», выполненные автором статьи.
3. Нотные примеры пронумерованы согласно их порядковому номеру в процессе исполнения обряда «Мацг».

Нотное приложение

№ 1

№ 3

№ 4

№ 5

Бал- дн зее- ба- ла- ма Рем- пу- че Даг-ни жи- ва бад- ма- дан шиг-лэ
Шв- ру Жим-бу гу- ни жив- жид- ла гу- сн мвг- же гор- вэ сол- до- сол

№ 6

Санг-мин эрн-цен сер-жен мин- ген- та це- реб гон- чик ман- лын шаг- жен- та
О- че ман- лын йон- чу жод- ба- ла де- вер шив- чен чод- ла цаг- ца- ла

№ 11

Сан- ге- же нам- зэ- гэ зог- дэ- рэ там- жод- ла
кор- вн жин- де сер- тен ос- рэ- дан
шаг- же ту- гэ го- дэн ла- е- мо
шаг- же ба- ву де- ле цаг- ца- ла
сим- жэн ду- ду да- гин ном
и т.д.
га- ва гам- шиг бель-чир- же.

♩=48

№ 16

Ду- ша даг- ни даг- ни ла- ма лав- гни ном

ту- ван до- рз- жа чог- ни сол- ван дед.

№ 19

Ма- рл ма- нин баа- дел- та я- ман да- га хев- лаг- та

шаг-жа мо- дан хев- лаг- та шаг-жа тог-тсан баа- дел- та

№ 20

Ом- лам гу-ре жив- зен ла-ма цаг- цал га- ла- е

га- ла- ва- я ор- до кор- ла- же

ар- вэг-ла жо- рз- ни ла- ма нам- да- же

дак- саг кор- жи то- ма жи-вар- шог.

№ 23

бе- ре- за бур- хон тан- дан заль-вр- жо мер-гжа-на-ви-дын

бе- лег бел- гин чи- нер тевге- ка- нэд

Э- вер эв- ра кел- гег- се- не.

Булаг (Хух-Хото, КНР)

Религиозная литература монголов

В своей многовековой истории монголы познакомились с различными религиями. Их древнейшим верованием является шаманизм, который возник в незапамятные времена и сформировался во времена Монгольской империи. Хотя на протяжении многих веков шаманизм неоднократно подвергался притеснениям, даже в культуре современных монголов заметен его неизгладимый след. Основатель династии Юань — Хубилай Сэцэн-хан (правл. 1260—1294) пригласил из Тибета Пагба-ламу Лодой-Джалцана (1235—1280), сделал его своим наставником в религиозных вопросах и, объявив тибетский буддизм школы Сакья государственной религией, правил исходя из принципа равноправия двух законов — государственного и религиозного. Но тогда буддизм не смог получить широкого распространения среди монголов. Лишь после того как в конце XVI в. тумэтский Алтан-хан пригласил третьего далай-ламу Содномджамцо и монгольские князья приняли от него различные религиозные посвящения, буддизм «желтошапошной» школы Гелуг-па, основанной Дзонхавой, получил широчайшее распространение и стал главной религией монголов. Одолев шаманизм, буддизм вскоре вытеснил его и стал главенствующим фактором во всех сферах общественной и духовной жизни монголов.

На протяжении своей истории монголы исповедовали не только шаманизм и буддизм; еще в древности они познакомились с христианством (несторианского толка и католичеством) и исламом. Как следует из письменных источников, проживавшие на северо-западе современного Китая и на территории Монголии кочевые племена найманов, кереитов и онгутов исповедовали несторианство еще в XI в.[1] Как сообщается в «Путевых записках» В. Рубрука, «Истории покорителя мира» Джувейни и других источниках, большинство найманов были христианами и лишь позже приняли буддизм. Онгуты, которые первоначально кочевали на западе Китая и впоследствии переселились в район Внутренней Монголии, были несторианами и приняли буддизм лишь в XIII—XIV вв.

Ислам проник в Китай в VII в., и еще до Чингис-хана мусульманские купцы приезжали в Монголию, где вели значительную торговлю. Во времена Монгольской империи мусульманские купцы жили в ставках монгольских аристократов. Берке, сын Джучи, был первым монгольским аристократом, который лично принял ислам (прежде всего по политическим мотивам). Монголы покорили много мусульманских народов, и поэтому Берке, который был ханом Золотой Орды в 1256—1266 гг., сам принял ислам в расчете на большую поддержку среди своих подданных. Правитель Ирана (ильхан) Газан-хан (правл. 1295—1304), нуждавшийся в поддержке мусульманских феодалов и населения, отрекся от буддизма и принял ислам, сделав его государственной религией.

В улусе Чагатая часть населения вела оседлый образ жизни и занималась земледелием, другую же часть составляли кочевники-скотоводы. Пришедшие туда монголы, постепенно смешиваясь с оседлым населением, стали принимать ислам. Дармашири (правл. 1331—1334) отрекся от буддизма и принял ислам с целью консолидации общества. В 1334 г. Бурсан, сын Дулий-Тэмура, поднял восстание и захватил власть. Он изменил религиозную политику своего предшественника, запретив монголам принимать ислам. Однако не все монголы подчинились этому указу. Более того, ислам принял Ананда, сын Мангалы — третьего сына Хубилая, который заставил принять ислам всех подчиненных ему монголов.

Католичество получило некоторое распространение во Внутренней Монголии. В конце XIX в. бельгийские миссионеры прибыли в Ордос с целью проповеди христианства среди местного населения. В 1882 г., получив разрешение от императора Гуаньсюя, они стали строить храмы, жилые дома и школы для христиан в Боро-балгасуне и других местах. Впоследствии у них появились кино- и фотоустановки, пишущие машинки и типографии, что привлекало к ним интерес со стороны населения и расширяло возможности ведения религиоз-

ной пропаганды. К 1930 г. в ордосских хошунах Отог и Далад было уже около двадцати католических храмов, а крещенных миссионерами монголов и китайцев насчитывалось несколько тысяч.

На протяжении своей истории монголы до некоторой степени испытали также влияние даосизма и конфуцианства.

Таким образом, помимо шаманизма монголы были знакомы со всеми мировыми религиями. Однако по масштабам своего влияния на жизнь и культуру монголов никакие религии не могут сравниться с буддизмом и шаманизмом; поэтому и религиозная литература монголов — это литература буддийская и шаманская.

Подобно тому как можно условно разделить явления культуры на религиозные и светские, так же и литературу можно разделить на религиозную и светскую. При этом слово «литература» употребляется нами не в современном его значении. Если говорить о религиозной литературе монголов, то по содержанию ее можно приблизительно подразделить на шаманскую и буддийскую, по форме же — выделить поэтические произведения, сказания, пьесы и т. п. Кроме того, можно различать устную и письменную религиозную литературу. Последняя составляет весьма значительную часть всей монгольской литературы. Она включает литературу, написанную на монгольском языке, написанную монголами на тибетском языке и переводную литературу.

Первое серьезное исследование монгольской шаманской литературы было предпринято академиком Ц. Дамдинсуреном в его «Истории монгольской литературы» (1957). Вообще, всю шаманскую литературу можно отнести к литературе устной, поскольку не существует никаких древних шаманских авторитетных базовых сочинений. Шаманские тексты передавались от учителя к ученику из уст в уста так же, как и наука камлания. Вот как говорится об этом в одном шаманском тексте: «Учитель преподал учение не имея книг; учитель преподал учение не имея бумаги. Наше учение — сказанное слово; наша книга — барабан; наше учение — устное наставление; наше писание — литавры». Но шаманская литература — это не только обрядовые призывания духов, поскольку она включает в себя все жанры монгольской литературы, в частности, волшебные сказания (мифы) и поэзию.

Обычно считается, что для шаманизма характерно наличие огромного количества предметов поклонения. Однако изначально в монгольском шаманизме был только один объект поклонения — солнце, а Небо и огонь были производными этого культа.

Монгольские шаманские мифы не похожи на известные мифы древних греков и китайцев. Монгольские мифы отражают древнее обожествление природы и предков. Эти мифы, начав с объяснения явлений природы, переходили затем к объяснению происхождения какой-либо группы людей: они связывали качества их богов с личными качествами выдающихся представителей этой группы. В итоге возникло представление о том, что «корень монголов — от Верховного Неба; происхождение монголов — от Солнца». Поэтому уже во времена Чингис-хана существовал культ его предков, а после его смерти был обожествлен и он сам. И в письменных сочинениях, и в устных сказаниях люди и боги действуют одновременно и при этом обладают сходными личными качествами.

Если считать, что волшебные сказания возникли в те незапамятные времена, когда религия и искусство (в т. ч. и литература) существовали нераздельно, то мифы есть явление более позднее, ибо они являются воспоминанием о древней религии — шаманизме. Герои многих монгольских сказаний являются, по своему происхождению, шаманскими божествами (*шутэн*). В некоторых сказаниях отразились реальные исторические факты борьбы буддизма с шаманизмом.

Монгольские шаманские сказания не исчерпываются рассказами о божествах. Существовало много обрядов (жертвоприношения, окропления, призывания), посвященных культам хозяев местности, предков, гор и лесов, звезд и светил, огня, духов (*онгон*). Из детального устава совершения шаманских обрядов следует и многообразие устной шаманской поэзии монголов. Кратко рассмотрим теперь основные виды этих обрядов:

tayilγ-a — общий термин для обозначения жертвоприношения любому священному месту или духу. В основном он относится к выдающимся, обожествленным людям, например, жертвоприношение духу Чингис-хана;

öčiγ означает 'ответ, восхваление'. Представляет собой молитву, совершаемую во время жертвоприношения. В этой молитве восхваляются достоинства того, к кому обращено это жертвоприношение, и просится счастье для его совершителя;

saculi — 'разбрызгивание, окропление'. Подношение духам-хозяевам местности лучшей части молока, кумыса, водки и других напитков, совершаемое путем разбрызгивания их во время жертвоприношения. В это время произносятся слова молитвы;

tügel — 'раздача'; являлась формой жертвоприношения у древних монголов. Когда завершалось совершение жертвоприношения, то жертвенные съестные продукты раздавались участникам обряда; при этом иногда произносились слова восхваления;

takilγ-a имеет значение, близкое к tayilg-a — 'жертвоприношение'. Его целью является умилостивление духа или божества. Оно обычно состоит из призывания духа, его восхваления, обращения к нему с какой-либо просьбой и завершения обряда;

sang (от тибетского bsangs) также является одним из шаманских обрядов, сопровождаемых словами. Имеет значение 'очищение от скверны';

miliyalγ-a — праздник по поводу всякого обновления в жизни: женитьбы, изготовления нового жилища и т. п. При этом событии родственники преподносят подарки и произносят благопожелания;

daγudalγ-a — 'призывание духов', которое произносят шаманы, приглашая пожаловать духов и хранителей, чтобы затем обратиться к ним с просьбой;

dalalγ-a (даллага) — 'обряд призывания счастья', который представляет собой жертвоприношение, сопровождаемое молитвой о счастье и отвращении всяческих бедствий;

daγudqal — молитва духам об исполнении задуманного.

Начиная с первых лет существования буддизма как религии его проповедники обращались к людям, говорившим на разных языках и принадлежавшим к разным социальным группам. Чтобы истины буддизма стали понятными широким массам, их излагали в виде поучений, притч, сказок, нередко используя и фольклорные сюжеты.

Первые переводы буддийской литературы на монгольский язык появились уже в XIII в. Тогда был переведен на монгольский язык с персидского сборник рассказов из «Панчатантры», знаменитого индийского сборника рассказов III в. н. э. На персидском и арабском языках этот сборник известен под названием «Калила и Димна» [2]. Хотя этот перевод не сохранился полностью, другие его варианты были переведены с тибетского языка в XVII—XVIII вв. и получили широкое распространение.

Стихотворное изложение буддизма Махаяны индийского автора VII в. Шантидевы «Бодхисаттва-чарья-аватара» («Вступление на путь бодхисаттвы») было переведено Чойджи-Одсэром на монгольский язык в 1305 г., а в 1312 г. он же написал комментарий к этому сочинению [3]. Перевод не сохранился, но в 1748 г. он был использован гуши [4] Билингун-Далаем для нового перевода [5]. Что же касается комментария, то 12 страниц его фрагмента были обнаружены в Турфане.

Известный канонический буддийский сборник «Панчаракша», посвященный культу пяти божеств защиты, был полностью переведен на монгольский язык в XIV в. сначала Чойджи-Одсэром, а затем Шэйраб-Сэнгэ [6]. Именно последний перевод лег в основу ксилографического издания 1671 г. В 30-е гг. XIV в. была переведена на монгольский язык «Сутра Золотого блеска», изданная ксилографически в 1659 г.

Весь огромный буддийский канон на тибетском языке разделен на две большие части — «Ганджур» («bKa'-'gyur») и «Данджур» («bsTan-'gyur») (это разделение было сделано тибетским ученым ламой Будоном Ринчендубом, 1290—1364). «Ганджур» обычно насчитывает 108 томов и содержит те сочинения, которые традиционно считаются подлинными проповедями Будды. «Данджур» обычно насчитывает 225 томов и содержит сочинения индийских буддийских мыслителей по самым разнообразным предметам. «Данджур» считается комментарием к «Ганджуру».

В 1602—1607 гг. переводческая комиссия во главе с Гуши-Цорджи из Хух-Хото перевела значительную часть «Ганджура» на монгольский язык [7]. В 1628—1629 гг. другая переводческая комиссия во главе с Гунга-Одсэром, собранная по повелению Лигдан-хана, отредактировала и полностью перевела «Ганджур» на монгольский язык [8]. Этот последний вариант «Ганджура» был отредактирован большой комиссией и издан ксилографически в Пекине в 1717—1720 гг.[9]

Что касается «Данджура», то, хотя отдельные содержащиеся в нем произведения были переведены на монгольский еще в XIV в., работа по полному переводу этого обширного собрания была осуществлена по повелению императора Цяньлуна в 40-е гг. XVIII в. Сначала Ширегету-хутухта Лубсан-Дамби-Нима (1689—1772) и Джанджа-хутухта Ролби-Дорджэ (1717—1786) составили в 1741—1742 гг. терминологический словарь в одиннадцати частях, который охватывал все разделы «Данджура». Этот словарь, названный «Источник мудрецов», был переведен на монгольский язык и издан в Пекине [10]. На основе этого словаря в 1742—1749 гг. был осуществлен полный монгольский перевод всех 225 томов «Данджура», который тогда же был напечатан ксилографически [11]. Для этой работы в Пекин были собраны лучшие знатоки тибетского языка изо всех монгольских аймаков.

Всего в «Ганджуре» и «Данджуре» насчитывается свыше пяти тысяч сочинений самого разнообразного содержания. Среди содержащихся в них литературных произведений особое место занимают джатаки. Джатаки — это истории о прежних жизнях Будды Шакьямуни, в которых он, будучи бодхисаттвой, накапливал благие заслуги. Эти истории повествуют о его прежних жизнях в качестве царя, брахмана, купца и других людей, а также в качестве божеств и зверей. Другим близким жанром являются аваданы (авадана — 'повесть о подвиге'), рассказывающие о кармических плодах на примере событий прошлого и настоящего, например, о связи счастливого существования в настоящей жизни с накоплением благих заслуг в прошлых существованиях. Многие аваданы посвящены также рассказам о прошлых жизнях учеников Будды.

Наиболее популярным у монголов собранием джатак и авадан была «Сутра о мудрости и глупости» («Море притч») [12]. В «Ганджуре» и «Данджуре» содержится также немало других джатак: знаменитая биография Будды «Лалитавистара», «Аваданашатака» («Сто авадан»), «Джатакамала» («Гирлянда джатак») [13] Арьяшуры и многие другие. В «Данджуре» находятся также сочинения знаменитых древнеиндийских авторов: «Капля, питающая людей» Нагарджуны, «Облако-вестник» Калидасы, «Восьмикнижие» знаменитого грамматиста Панини, «Зеркало поэзии» Дандина. Последнее сочинение оказало значительное влияние на поэтическое творчество монголов. Монгольские авторы, начиная с Чойджи-Одсэра («Восхваление Махакалы»), следовали в своих сочинениях канонам санскритской поэтики, сформулированным в сочинении Дандина.

Множество монгольских переводчиков принимали участие в многовековом процессе перевода целого океана буддийских сочинений на монгольский язык. Особенно прославились такие переводчики, как Ширегету-Гуши-цорджи из Хух-Хото, гун Гомбоджаб из аймака Удзумчин, гуши Билигун-Далай из аймака Урад, Зая Пандита Намхай-Джамцо, гуши Агван-Дампэл из аймака Абаганар и многие другие. Некоторые переводчики не только занимались переводами, но и составляли словари, которые служили пособиями для перевода и обучения тибетскому языку. Упомянем только «Море имен» (издан в 1718 г.) [14] рабджамбы [15] Гунга-Джамцо; «Легкий для понимания» (издан с дополнениями в 1737 г.) [16], составленый большой группой переводчиков во главе с гуном Гомбоджабом; «Лунный свет» (издан в 1838 г.) [17] Агван-Дандара из аймака Алашань.

Кроме канонических, на монгольский язык с тибетского переводилось большое количество оригинальных тибетских буддийских сочинений. Среди них были такие известные произведения, как «Биография» [18] и «Сто тысяч песен» [19] тибетского

странствующего поэта Миларайбы (1040—1123), обширные повествования об индийском проповеднике Атише и его тибетском ученике Бром-тонпе, известные как «Книга отца» и «Книга сына», приписываемая тибетскому царю Сронцан-Гампо «Мани Гамбум» [20], биография Падмасамбхавы «Падма Катан» [21] и множество других. Некоторые сочинения, будучи переведенными на монгольский язык, обрели новое существование на монгольской почве. Например, «Повесть о Лунной кукушке» [22] была написана тибетским автором Дагпу Лубсан-Данби-Джалцаном (1714—1762) в 1737 г. и является «воспоминанием» об одной из его прошлых жизней. Будучи переведенной в 1770 г. на монгольский язык, эта повесть получила широчайшее распространение среди монголов, а в 30-е гг. XIX в. Дандзан-Рабджай из Халхи написал на ее основе музыкальную пьесу.

Но не все буддийские сочинения на монгольском языке были переводными. Это относится, прежде всего, к таким произведениям, как «Повесть о Нарану Гэрэл», «Повесть о Цаган-Дараэхэ», а также к некоторым назидательным сочинениям и поучениям. Значительная часть известной «Сутры Большой Медведицы» является не переводом, а оригинальным монгольским сочинением; переводной является только ее первая часть.

Большую популярность получила в Монголии «Повесть о царевиче Ушандаре», восходящая к тексту из «Данджура». Эта повесть также превратилась в популярную пьесу. Широкое распространение среди всех монгольских народов получило знаменитое дидактическое сочинение Сакья-пандиты Гунга-Джалцана «Субхашида» («Драгоценная сокровищница афоризмов»). Это произведение было переведено на монгольский язык еще в XIV в.[23] Тибетский комментарий, написанный в XIII в. Ринченбалом, был переведен в XVII в. на монгольский и на ойратский языки. Монголы и сами комментировали «Субхашиду». Так, чахарский гэбши Лубсан-Чультэм написал комментарий к нему в 1779 г., а в XIX в. свой комментарий написал бурятский ученый Ринчен Номтоев. В последнем комментарии содержится также краткое изложение содержания индийского эпоса «Рамаяна» [24]. Вообще, влияние «Субхашиды» испытали все позднейшие памятники монгольской дидактической литературы: «Ключ разума» [25], «Золотое поучение» Мэргэн-гэгэна, «Бумажная птица» Дандзан-Рабджи и другие.

На монгольский язык с тибетского была переведена «Повесть о царе Норсане» [26], которая стала очень популярной среди монголов. Сохранилось немало различных списков и вариантов этой повести, свидетельствующих о том, что в Монголии она подверглась значительной переработке.

Биографии различных буддийских деятелей занимают видное место в монгольской религиозной литературе. Уже в XIV в. Чойджи-Одсэр написал «Двенадцать деяний Будды» — биографию Будды Шакьямуни, изложенную в соответствии с традицией [27]. Существует также немало биографий тибетских и монгольских буддийских деятелей. В 1786 г. чахарский Лубсан-Чультэм написал на тибетском и монгольском языках обширную биографию основателя школы Гелуг-па Дзонхавы [28]. В 1739 г. Праджня-Сагара (Билигун-Далай) написал биографию знаменитого проповедника буддизма в Южной Монголии — Нейджи-тойна [29]. В 1691 г. Радна бадра написал биографию известного ойратского буддийского деятеля и создателя «ясного письма» Зая Пандиты [30]. В XIX в. были написаны «Биография Ундур-гэгэна» рабджамбы Агван-Тубтена, обширная биография третьего Джанджахутухты Ешэй-Данби-Джалцана, содержащая очерки истории Китая и Монголии [31], и многие другие.

По мере широкого распространения среди монголов буддийской литературы многие монгольские ученые ламы стали писать собственные сочинения на тибетском языке. В XVII—начале XX в. таких авторов насчитывалось уже свыше 200. Они оставили после себя десятки «сумбумов» (собраний сочинений), состоящих из сотен томов и множества отдельных сочинений. Эти сочинения охватывают все «пять больших» и «пять малых» наук, среди них множество комментариев к каноническим сочинениям и произведениям тибетских авторов, трактаты по поэтике и по логике, всевозможные ритуальные сочинения. Среди тибетоязычных исторических сочинений монгольских авторов можно упомянуть «Историю буддизма в Китае» [32] гуна Гомбоджаба, «Историю буддизма в Монголии» [33] Цэнбэл-гуши, «Историю буддизма в Индии, Тибете, Китае и Монголии» («Пагсам джонсан») [34] Сумба-хамбо, «Историю буддизма в Монголии» [35] Дарматалы. Наиболее выдающимися монгольскими авторами, оставившими после себя сумбумы на тибетском языке, были чахарский Лусан-Чультэм (10 томов), халхаский Агван-Хайдуб (5 томов), халхаский Агван-Балдан (3 тома), алашаньский Агван-Дандар (2 тома), халхаский Дамциг-Дорджэ (16 томов), халхаский Лубсан-Даян (10 томов). Этот список можно было бы продолжать довольно долго.

Должен быть также упомянут и Мэргэн-диянчи Лубсан-Данби-Джалцан (1717—1766), который стремился внедрять использование монгольского языка в теории и практике буддизма. В его сумбум входят около 130 сочинений на разные темы. Большой интерес вызывают те многочисленные обрядовые сочинения, которые представляют собой местные традиционные культы и верования, облеченные в буддийскую форму. Мэргэн-диянчи также принадлежит историческое сочинение «Алтан тобчи» [36].

Подводя итог этому очень краткому обзору, нужно отметить, что религиозная литература имеет свои особенности и отвечает определенным требованиям. Она отличается от фольклора, но некоторые ее жанры тесно с ним переплетены. Религиозная литература является важной частью человеческой культуры, и монгольская религиозная литература занимает в ней достойное место.

Перевод с монг. В. Л. Успенского

Примечания

1. Несторианство было широко распространено в Китае в период правления династии Тан, однако пришло в полный упадок уже к середине IX в. Поэтому в период династии Сун оно сохранялось лишь среди кочевников Восточной Азии. Во времена династии Юань несториан называли по-монгольски «эрхэгут».
2. Калила и Димна / Пер. с араб. И. Ю. Крачковского и И. П. Кузьмина. М., 1957.
3. Bodhicaryāvatāra Çāntideva / Пер. на монг. Chos-kyi hodzer'a; Изд. Б. Я. Владимирцов. Т. 1: Текст. М.; Л., 1929.
4. Г у ш и — почетный титул переводчика буддийских текстов.
5. *I. de Rachewiltz.* The Mongolian Tanjur Version of the Bodhicaryāvatāra / Ed. and transcribed, with a Word-Index and a Photo-Reproduction of the Original Text (1748). Wiesbaden, 1996.
6. Qutuγ-tu Pañcarakṣā kemekü Tabun Sakiyan neretü yeke kölgen sudur. Nach dem Stockholmer Xylograph 15.1.699 mit Faksimile der Leningrader Handschrift MSZ 130 / Hrsg. von Pentti Aalto. Wiesbaden, 1961.
7. Эти сведения основаны на «Биографии Алтан-хана тумэтского» (Erdeni tunumal, опубл. в Пекине в 1984), сравнительно недавно введенной в научный оборот. — *Примеч. пер.*
8. Экземпляр этого «Ганджура» в 113 томах хранится в библиотеке Санкт-Петербургского университета. См.: Каталог петербургского рукописного «Ганджура» / Сост., транслит. и указ. З. К. Касьяненко. М., 1993. (Памятники письменности Востока; CII).
9. См. его каталог: *Ligeti L.* Catalogue du Kanjur mongol imprimé. Vol. 1. Budapest, 1942—1944. (Bibliotheca Orientalis Hungarica; III).
10. И в Агинском дацане в 1925 г. по заказу Монгольского Ученого комитета. — *Примеч. пер.* Последнее полное издание: Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas / Merged γarqu-yin eron. Пекин, 1988.
11. Полный каталог монгольского «Данджура» отсутствует. Существует незавершенный каталог академика Ринчена, охватывающий первые 75 томов: *Rintchen.* Catalogue du Tanjur mongol imprimé. Vol. 1—3. New Delhi, 1974. (Śatapiṭaka Series, vol. 33).
12. Имеется русский перевод с тибетского: Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / Пер. с тиб., введ. и коммент. Ю. М. Парфионовича. М., 1978. — *Примеч. пер.*
13. Имеется русский перевод с санскрита: *Арья Шура.* Гирлянда джатак или Сказания о подвигах Бодхисаттвы / Пер. А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. М., 1962.
14. *Heissig W.* Die pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache: Materialen zur mongolischen Literaturgeschichte. Wiesbaden, 1954. N 45—48.
15. Р а б д ж а м б а — монашеская ученая степень.
16. *Heissig W.* Op. cit. N 88.
17. *Heissig W.* Op. cit. N 210.
18. *Heissig W.* Op. cit. N 131.
19. *Heissig W.* Op. cit. N 130.
20. *Heissig W.* Op. cit. N 87.
21. *Heissig W.* Op. cit. N 25.
22. *Heissig W.* Op. cit. N 146.
23. Издание этого перевода: Gungγaǰalcan. Sayin ügetü erdeniyin sang neretü sastir. Хух-Хото, 1989.
24. См.: *Дамдинсурэн Ц.* Бурятский пересказ Рамаяны: Исследования по восточной филологии. М., 1974. С. 64—88.
25. См.: *Яхонтова Н. С.* Краткое изложение «Ключа разума» // Mongolica-III. СПб., 1994. С. 89—95; *Она же.* Анонимный сборник поучений // Mongolica-IV. СПб., 1998. С. 53—64.
26. На монгольском языке это произведение известно как «Повесть о царе Манибадре». Последнее имя есть реконструкция санскритского имени героя повести — индийского царя.
27. Традиционно вся земная жизнь основателя буддизма разделяется на его двенадцать деяний — от зачатия до нирваны. В библиотеке Санкт-Петербургского университета хранится часть (три главы) рукописной копии этого сочинения, сделанной в XVIII в. См.: *Poppe N.* The Twelve Deeds of Buddha: A Mongolian Version of Lalitavistara. Mongolian Text, Notes and English Translation. Wiesbaden, 1967.
28. Издание тибетского и монгольского текста этой биографии: *Kaschewsky R.* Leben des lamaistischen Heiligen Tsongkhapa Blo-bzan-grags-pa (1357—1419) dargestellt und erlautert anhand seiner Vita «Quellort allen Glückes». 2. Teil: Faksimiles. Wiesbaden, 1971.
29. Имеется сокращенный перевод на русский язык: *Пурбуева Ц. П.* «Биография Нейджи-тойна» — источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984.
30. Имеется русский перевод: *Норбо Ш.* Зая-пандита (Материалы к биографии). Элиста, 1999.
31. *Heissig W.* Op. cit. N 212.
32. Издание текста: mGon-po-skyabs. rGya ñag chos 'byung. Чэнду, 1983.
33. Новейшее издание тибетского оригинала: 'Jigs-med rigpa'i rdo-rje. Hor gyi chos 'byung bzhugs so. Синин, 1993. Недавно был опубликован перевод на современный монгольский язык: Цэмбэл гүүш. Монголын түүх оршвой. Улаанбаатар, 1997.
34. См.: *Пубаев Р. Е.* «Пагсам чжонсан» — памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск, 1981.
35. Имеются переводы на английский и монгольский языки: *Dharmatala, Damcho Gyatsho.* Rosary of White Lotuses, Being the Clear Account of how the Precious Teaching of Buddha Appeared and Spread in the Great Hor Country. Translated and annotated by P. Klafkowski. Wiesbaden, 1987; *Дармадалаа.* Их Монголын оронд дээдийн ном ямар мэт дэлгэрсэн ёсыг тодорхой өгүүлэгч цагаан лянхуан эрхис хэмээх оршвой. Улаанбаатар, 1995.
36. См. русский перевод и издание текста: *Балданжапов П. Б.* Altan Tobči. Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ, 1970.

М. И. Клягина-Кондратьева

Дневниковые записи

Предлагаемые читателю записи М. И. Клягиной-Кондратьевой (1896—1971) являют собой многостраничный дневник, который автор вела день за днем во время самой продолжительной — более 4 месяцев (с 30 июня по 12 ноября) — экспедиции в Монголии, возглавлявшейся ее мужем С. А. Кондратьевым (1896—1970). (Первой экспедицией для Мелитины Ивановны была поездка в Хентэй (горы на северо-востоке Монголии) в 1926 г., и ее Хентэйский дневник был опубликован нами в 1996 г. [7. С. 125—142]). Экспедиция в Западный Хангай была организована по предложению Ученого комитета МНР, ее цели С. А. Кондратьев позже сформулировал весьма кратко: выяснить некоторые вопросы, связанные с историческим прошлым и географией Монголии. Конечно, научные результаты экспедиции были представлены в соответствующих официальных отчетах. Назовем лишь один из них — «Тельмин-нор и западная окраина Хангайского нагорья» [2]. Этому уникальному по красоте озеру не одну запись посвятила М. И. Клягина-Кондратьева. Ее дневник дает яркую картину жизни и работы участников экспедиции в многотрудных полевых условиях. В нем сохранилась масса этнографических деталей (типов людей, костюмов, убранства помещений) — примет жизни в глубинке Монголии конца 20-х годов. Он содержит описания особенностей монастырских храмовых построек в Монголии во всем их своеобразии и великолепии, увы! исчезнувших навсегда. Наблюдения М. И. Клягиной-Кондратьевой дают нам возможность представить себе, по крайней мере, три стиля монастырских сооружений, увиденных на маршруте экспедиции — тибетский, китайский и собственно монгольский. Последний, как свидетельствуют дневниковые записи, прекрасно приспособлен к кочевому образу жизни аборигенов. Монастырское архитектурное сооружение никогда не воспринимается М. И. Клягиной-Кондратьевой в отрыве от жизни. И здесь бесценны картинки быта монастыря, портреты простых лам, встречавшихся на пути, и лам-иерархов, принимавших членов экспедиции в своих резиденциях.

Записи М. И. Клягиной-Кондратьевой позволяют как бы со стороны увидеть обожаемого ею мужа. (Их совместная жизнь началась с разлуки. Через 3 дня после свадьбы в 1923 г. С. А. Кондратьев должен был уехать в Монголию в составе экспедиции П. К. Козлова.) Мелитина Ивановна дорожит вниманием супруга, старается разделить заботы не знающего усталости начальника экспедиции. Перед нами — мужественный исследователь-естествоиспытатель, разносторонне образованный, по-настоящему демократичный человек (чего стоят его бесчисленные шахматные партии, игравшиеся с одинаковой увлеченностью и уважением к сопернику, будь то лама высокого сана или хозяин бедной одинокой юрты), интеллигентный представитель русской культуры, композитор, поэт, собиратель монгольского песенного и музыкального фольклора, в сердце которого никогда не угасал интерес к монгольской культуре и ее носителям. На страницах дневника М. И. Клягиной-Кондратьевой нередко встречаются лаконичные записи: «С. делал заметки... С. не выходил из палатки, писал». Спустя почти 70 лет благодаря публикации книги стихов С. А. Кондратьева мы можем прочитать и его поэтические строки, сложившиеся в дни экспедиции: «*Солнце упало вдали/ За окровавленный лес./ Ползет по телу земли/ Огненным змеем Тэс*». Стихотворение датировано сентябрем 1928 г., указано и место, где пришло вдохновение: долина р. Тэс [4. С. 48—50]. А в стихотворении «Даль зовет», датированном первым сентября, слышен восхищенный голос спутницы: «*Ты, улыбаясь, мне сказала:/ Смотри, как рдеют облака/ В закатной чаше из опала,/ Как даль чиста и глубока!*» [4. С. 48]. Каждый, кто побывал в Монголии, кто испытал волнение от свечения удивительных красок монгольской природы, тот поймет восторг М. И. Клягиной-Кондратьевой перед закатным небом и благодарно откликнется на ее тонкие наблюдения и поистине художественные описания, переданные прекрасным образным литературным языком.

Меньше всего в своем дневнике автор пишет о собственной работе в экспедиции. Это был каждодневный сбор клопов, как она называла насекомых Hemiptera-Heteroptesa, а также растений для гербария альпийской флоры Ботанического сада Академии наук СССР и Ученого комитета МНР.

М. И. Клягина-Кондратьева запечатлела в своих записях и товарищей по экспедиции. Особенно выделяется среди них необыкновенно талантливый во всем, внешне очень скромный монгол Лупсан, на самом деле давно снискавший славу рапсода, знатока и исполнителя народных песен Ульдзий Лубсан-хурчи (1888—1943). Семья Кондратьевых через всю жизнь пронесла благодарную память о нем. С. А. Кондратьев, открывая свою известную книгу посвящением Лубсану, тут же еще раз отметил, что из множества монгольских певцов и инструменталистов самым незабываемым остался хурчи Лубсан [3. С. 3].

В тетради с дневниковыми записями вклеено много фотографий, сделанных во время экспедиции. Некоторые из них репродуцированы и помещены в том же месте текста, где были вклеены автором.

М. И. Клягина-Кондратьева, востоковед-индолог по образованию, легко запоминала воспринимаемые ею на слух монгольские имена, различные реалии, топонимы, названия монастырей. Некоторые из них именно в таком написании встречаются в Этнолингвистическом атласе, вышедшем в Монголии намного позже [5].

Дневниковые записи публикуются с сохранением авторского стиля.

Публикация и примечания К. Н. Яцковской

Хангайская экспедиция 1928

30/VI

Выехали из города. Жарко. Очень пышет солнце. Удушливым запахом горячего масла обдает мотор. Места скучные, голые. Рыжеватые холмы. Нигде ни деревца. Кое-где вдали скот. Вокруг закопченных юрт пусто. Долины не отличаются одна от другой. Сухие. Одноцветные. Воды нигде нет. Вечером Тола [1] показалась прямо райской, хотя на берегу ни кустика. Не стали ставить палатки. Легли прямо так. Я устала и лежала вытянувшись на спине, пока С.[2] пил чай... Потом он долго лежал, опираясь на локти и курил, глядя прямо куда-то на дальние тучи, молча...

1/VII

Опять сухие долины, опять однотонные холмы. Только вдали синеют горы. В степи грязный маленький колодец. Соленое озерко. Дзерен [3] пробежал перед автомобилем и умчался в степь. А большие хищные птицы не боятся шумящего чудовища. Они спокойно сидят на камне при дороге. Некоторые, лениво взлетев, опускаются где-нибудь поблизости. Серые мышки быстро-быстро перебегают дорогу, как шарики. Тарбаганы улепетывают в норки, подняв толстые хвосты. Голая степь все-таки живет. Стрекочут кобылки, ползет бескрылая саранча. Изредка встречаются всадники, резким силуэтом вычерчиваются вдруг на закатном небе, потом расцветают, как мак, красными или желтыми халатами и снова исчезают вдали темной точкой. Ночью мы ехали мимо Угей-нура, длинного озера, сверкающего в лунном свете. На горе тибетские храмы монастырика манили своей таинственной прелестью. Светлая лента Орхона [4] прорезала долину, утонувшую в сумраке.

2/VII

День начался неважно. Дул холодный, резкий ветер. Дождь лил с перерывами, во время которых мы едва успевали обсохнуть. Сначала забавляла переправа через Орхон. Повозки с быками, полуголые неожиданно деятельные монголы, энергичный «усучин» [5]; потом затянувшееся развлечение наскучило. На другом берегу машину засадили в грязь. Ее вытаскивали быки, поощряемые воплями грязных баб из ближнего аила [6]. Опять мокли под дождем, но вдруг все изменилось. Тучи ушли на восток, долины сузились, холмы стали круче, земля зазеленела настоящей бархатистой травой и вдали показались большие горы, покрытые чернильно-синим морем лесов. Стало хорошо. Закат расцветал необычайно пышный, роскошный. Облака — малиновые, лиловые, фиолетовые, розовые — сгрудились в небе. На востоке они обвились странной густой персиковой бахромой, а на западе, над горами, за которые ушло солнце, они были как клочки пылающего золотого газа.

Мы стали на берегу Тамира [7] в чудесной тополевой урёме [8]. Редко бывает такое наслаждение, какое испытывала я в этот вечер. Эти большие, прекрасные деревья, эти луга, удивительная, необычайная луна, гладкие, светлые, как зеркала, поляны. Я бродила по ним в упоении. И странно, кажется, впервые я наслаждалась этим «в чистом виде», без примеси прочих чувств. Такое же радостное было и утро.

3/VII

Я встала часов в 6. Все золотилось вокруг. Мы ходили с С. фотографировать. Пили чай. Мне все было радостно: курить ганзу [9], шутить с А. Д.[10] и С., умываться в реке, глядеть на наших спутников. Они были все трое разные. Далай габчжи, полный старик с ласковой улыбкой, знаменитый врач. В своем ярко-желтом халате, в маленькой островерхой шапочке он похож на тибетскую икону. Его послушник Дамдин — славный малый с широкой улыбкой, усердный в работе. Наконец, Аюур, представитель нового поколения, одет полуевропейски (так. — *К. Я.*) и по утрам умывается. Все разные, они имели и общие черты: какую-то благородную, покойную скромность в манерах (даже Дамдин), готовность принять участие в общей жизни, говорить, если к ним обращаются, и молчать, если нет. Самодовление и полное отсутствие навязчивости. День прошел пестро. Доехали до Цзаина [11], сразу очаровавшего меня красотой своих строгих белых храмов, в меру украшенных черными самшитовыми карнизами и золотыми дисками. Помотавшись немного по городу, поехали обратно разыскивать свой лагерь. Он стоит довольно далеко от куреня [12], в урёме. Чудесное место: тополи, ивы как парк. Конечно — радостная встреча. Милый знакомый Чухломин [13]; хорошие собаки. Федя Большаков приехал только поздно вечером. Поев ухи,

добытой Васей [14], снова отправились в город. У въезда подбежал лама в красном халате и, примостившись на подножке, проводил нас до дома Далай Габчжи. Небольшой дворик, чисто подметенный, кое-где кустики незабудок. Юрта внутри обита красной тканью. Три низкие кровати, устланные красными ковриками. Железная печка у очага. 2—3 шкафчика. Вещей очень мало, бурханов [15] нет, они рядом в китайском байшине [16]. Угощались араком [17] и чаем, говорили с приветливым хозяином, потом немного фотографировали. Слепой лама, перебиравший четки на холме, по голосу узнал Далай Габчжи и радостно поздоровался с ним. Когда мы ушли, он влез на пьедестал и, усевшись рядом с бурханом, молился. Потом довольно долго сидели у знакомых. Вернулись под вечер. Я пошла пройтись по урёме. Силуэты гор были удивительно красивы на лимонном медленно зеленеющем небе, но на меня напал припадок черной тоски, и все было немило.

4/VII

С утра наши уехали в город. Я собирала клопов, писала. Долго сидела под тополем с Ч., покуривая ганзу и беседуя (всегда приятно). Сильно проголодавшись, ела черный хлеб с луком (как полуднуют крестьяне). Когда вернулись наши, обедали втроем и веселились. Опять поехали в город, зашли к Далай Габчжи, потом пошли смотреть и фотографировать храмы. Они изумительно красивы. Белые гладкие стены (оштукатуренный, серый кирпич), темные окна с богатыми карнизами. Характерны 2-этажные портики с роскошным орнаментом — преобладание красного цвета, так же как и внутри храмов: красные колонны, красные олбоки [18] на чжабданах [19], красные шкафчики с бурханами. На некоторых храмах совершенно плоские крыши, на других большие, китайские, крытые серой черепицей. Совершенно нет характерных для деревянных храмов «мезонинов». Нет и храмов монгольского — юртового или полуюртового стиля. Ламский город лежит с О на W от храмовой части. Он — обычного типа. Интересен двор при цокчине [20] с рядами хурдэ [21] по стенам. Также — двор монастырского управления с великолепными китайского стиля постройками. Все очень красиво. Поужинав в городе, вернулись при луне. Хороши были скалы над монастырем, наша речка, сверкающая в луне. Долго сидели у палатки. Наши ели печеную рыбу, я пила чай, говорили о разном. Хорошо. В лунной палатке ночь расцвела для меня упоением.

5/VII

Целый день провела на стоянке тихо. Читала, купалась, ловила клопов, прибирала, чинила и проч. (и все таки устала к вечеру; плохо!). Наши вернулись из города только к обеду. К вечеру удивительно хорош был лагерь. Во всех 4 палатках горели свечи; маленький костер, как огненный цветок; яркий белый свет фар от машины. Все эти разные огни странно смешивались, и деревья вокруг стояли какие-то фантастические, как декорация в театре. Или еще казалось, что это fête galante [22], где-нибудь в замковом парке. Лупсан [23] играл на хочире [24]. Очень хорошо.

6/VII

Опять полдня тихо провела на стоянке. Купалась, лежала в тени тополей, мирно читала. Red magazine. Часов в 5 выехали в Эрдэни-Цзу [25] с веселым доктором и молодым монголом (нового стиля). Немного фотогр[афировали] в чудесной урёме по Тамиру: такой высокой травы, таких пышных деревьев я давно не видела. Вечернее солнце мягко золотило камни и воды. Дальше пошли просторные зеленые долины, одна другой зеленей, бархатистей, просторней. Стали в какой-то широкой долине у ручья. Яркие звезды в небе, костер. Я с наслаждением лежала, глядя вверх. С. рядом.

7/VII

Встали рано. Опять долины, дабаны [26]. Машина идет легко. Утро еще не жаркое. Солнце свежее. В глубине долины маленький дугун [27] с очень красивыми тибетскими храмами, богато разукрашенными пестрым, ярким орнаментом. Помню ряд субурганов [28], белых как снег, внутри храма красные колонны с нарисованными на них драконами, а всего лучше: в открытой двери храма молится лама, солнце освещало его боковыми лучами через решетчатое окно. Перед ним на палке хенгрик [29]. В храме сумрак, только огоньки лампад поблескивают. Внезапно открылась широкая, как степь, долина Орхона. Радостный, вольный простор. Горы голубые, легкие. Солнце. С косогора вдали открылся старый Эрдэни-Цзу. Он стоит прямо в степи. Его окружает зубчатая стена с 108 субурганами. Стали у моста под новым куренем. (И здесь — великолепные храмы, серые китайские черепичные крыши, золотые ганчжиры [30] и красные двери с золотой росписью). Обсудили все возможные переправы; машины; наконец, пошли вчетвером в старый хуре. Долго шли по горячей степи, невыносимо припекаемые солнцем. Когда дошли до монастыря, еще жарче показалось в узких уличках с песчаным грунтом, а огромный многофигурный субурган казался раскаленным добела. В прохладной, чистой яманской [31] юрте было хорошо. Обивка из красивой, пестрой, зеленоватой ткани была кое-где приподнята, а свет проходил чрез решетки ханов [32] мягкий и нежный. Против входа — сиденья для почетных лиц или начальства. (Красная подушка и прислоненная к ней доска, обитая красной тканью). Около, с обеих сторон, красные с золотым узором шкафчики. Разные ламы приходили, читали наши бичики [33]: молодой, широколицый с умными глазами, худой с хитрым лицом и вдавленными щеками, полный почтенный лама в шапке-тарелке из желтой шерсти. Наконец, тот самый почтенный габчжи [34], к которому нам советовали обратиться. Этот отличается длинными жидкими усами, свешивающимися по углам тонких, поджатых губ. Небольшие проницательные глаза. Лицо умное, но нет в нем доброты и благости, как, напр[имер], у Далай Габчжи. С нами (и в этот раз, и на другой день, когда наши рассказывали о своих изысканиях) вежлив, но как далек! С другой планеты. Никакого интереса или любопытства. Только буддийское бесстрастие, вероятно, мешает ему нас презирать. Опять вернулись к машине у моста, совершенно изжаренные. Я к тому же стерла ноги.

Жадно пила чай, вполне равнодушная к толпе баньди[35], сгрудившихся вокруг. Приехал бык, на двуколку сложили вещи и отправились на Орхон к началу канала (я верхом). Остаток дня прошел тихо, но деятельно. Осматривали, наши делали промеры. Я купалась. Пили чай, с приложением, отчего все повеселели. Поднялся сильный ветер. Палатку срывало. Все удерживали ее, кто за палки, кто за веревки, а я металась вокруг, забивая шаропы (? — *К. Я.*). Наконец установили, но долго еще не спали, причем я неизвестно почему распевала песни на разных языках.

8/VII

Встали рано. Опять делали нивелировку. Потом я ловила клопов. Затем отправились в хуре. Нам отвели юрту Сана-Очирдага-дацана[36]. Эта намного темнее, чем та (от войлоков). Большие черные сундуки (канцелярия), китайские счеты. В прочем — обычная обстановка. Усталые, долго отдыхали, пили кумыс. Пришел к нам габчжи со спутниками. После разговора с ним пошли в хуре фотографировать. Описать Эрдэни-Цзу вкратце невозможно. Как на Кумбум[37], на него ушла бы целая книга. Уже под вечер пошли обратно за реку. Наша машина стояла во дворе одинокого ламы, пожилого, с полузакрытыми веками, веселого. В этом дворике было чудесно. Деревянная летняя красная юрта, где сейчас живет хозяин и где мы пили чай, а остальные спали. У задней стены навес и небольшой байшин — кладовка; крыша в китайском стиле нависает далеко вперед, и здесь мы с С. спали. Конечно, от лам и баньди не было отбоя, но когда волна отливала, во дворике наступала изумительная тишина. Я давно не была в таком уютном тихом месте. Дворик — крайний. За ним прямо зеленый склон горы (от задней стены к воротам покат), а если встать на порог перед юртой, то увидишь крыши соседних байшинов и храмов, а над ними, далеко на юго-запад, догорает лимонный закат. Там, за долиной Орхона, — голубые горы. Было очень хорошо.

9/VII

Утро выдалось пасмурное. В пути дождь то шел, то переставал. В однообразных красках серого дня дорога уже не показалась такой привлекательной, как в первый раз. Приехав, наши отправились в город, а я искупалась и сильно замерзла, т. к. опять пошел дождь. День прошел обычно.

10/VII

Весь день провели дома за разными неторопливыми занятиями. Снимали, проявляли, расставляли колышки на 100 метров (мой шаг 85 см) и проч. Вечером весело выпили. Очень смешной был Чухломин.

11/VII

Часа в 3 поехали в гору и отправились искать Павловские курганы. Не нашли, но прошлись отлично. Сначала я не очень радовалась, поднимаясь в гору по жаре, но на перевале было удивительно. Цветущий луг и широчайший вид на долину Хойто Тамира[38] с его урёмой и прямой ниточкой телеграфных столбов, на горные цепи Хангая[39] с массивным Субурга-Хайрханом[40], и наконец на долину Урту Тамира[41]. Это было самое чудесное. Круто под ногами крошечные дворы и домики Цзаина, за ними долина — широкая, золотистая в вечернем свете, поблескивающая озерками и речкой с изумрудной опушкой урёмы. Над нею 3 горы, а над ними юго-восточное небо, любимое, волнующее, улыбка леонардовского Иоанна Крест., первая фраза из романса С.: «Из красного дерева лодка моя, а флейта моя из яшмы» — и это небо; они зовут и соблазняют, и улыбаются одинаково все трое. Очарование их неизъяснимо. Я шла по перевалу, стояла там, наверху, и думала: «Вот, вот, ведь разве это не то? Разве это не есть исполнение обещаний этой музыки («Из красного дерева»), разве это не есть то самое, к чему в Москве влеклась с такой силой и тоской, не то самое, образ чего меня ранил так сладко и больно, когда я напевала эту фразу. Ведь вот я иду рядом с С., с любимым, именно с ним я иду по лугу высоко на горе. Разве Монголия — это не есть одна из самых чудесных стран»? Значит, мечта исполнена и желание удовлетворено. И все-таки, все-таки что-то есть, все-таки влечет юго-восточное небо, все-таки, напевая, чувствуешь, что не вполне здесь все это чудесное и волшебное, что струится в мелодии; что-то остается не достигнутым, не найденным. Видно и небо, и музыка, и леонардовская улыбка зовут к чему-то, чего не достигнешь на земле, и обещания их не исполнятся.

12/VII

День прошел тихо и однообразно. Было солнце. Зелень лужайки. Обычные занятия. Вечером угощали гостей пиром на берегу.

13/VII

Этот последний (полный) день на Тамире был очарователен. С утра яркое солнце. Оставшись одна, я глядела в бинокль на толпу лам (в шляпах подсолнечниками и желтых кофтах), скачущих к обо [42] на водоразделе Тамира и Цецерлика [43]. Краски были очень ярки и красивы. Я купалась, читала; приехали наши из города; обедали. Я пошла за ключами. Посидела у речки. Плоскодонная, мелкая как тарелка, голубая, она вилась по лугу; кустики нежных желтых цветочков пушились в темно-зеленой траве по ее берегам. Это было очень хорошо. Еще в тот вечер хорошо было закатное небо, удивительно чистое.

15/VII

Весь день солнце. Жарко. Мы не рано выбрались, а приехали еще позже — машина все время портилась. Стали на склоне в лиственничном лесу с чистой гладкой травой и хризолитовым светом. После обеда пошли искать курганы. С. в одну сторону, мы с А. Д. в другую. Очень пленили меня и лесная дорога вверх, и широчайшие просторы с перевалов (там подолгу сидели, куря свои трубки). Спустились в густой лог, поросший ивняком, потом поднялись круто вверх и пошли по гребню до вершины сопки. Закат уже догорал. Густо-синие тучи низко нависли и слились с синими горами — не различишь границы между ними. В одном месте закатное солнце прорвало их и горело золотым костром. А еще виднелись какие-то очень далекие горы, совершенно лиловые, прозрачные. Спускались уже в темноте. Едва дошли до стоянки — началась гроза. Ослепительно бело сверкали молнии, мгновенно освещая лес и скалы; порывами налетал дождь, дул сильный ветер и необычайно хорош был наш костер: его раздувало во все стороны, пламя вилось, взрывалось кверху, стлалось по земле, снова взметывалось, плясало, кружилось, искры разлетались снопами и, как живые, улетали, исчезая в черноте чащи; они вырастали на глазах: у огненной точки рождался хвостик, удлинялся, превращая искру в комету, и потом она исчезала — таяла.

16/VII

День провели однообразно. Сидели у палатки, читали. Немного шел дождь, а в промежутки зеленый свет пронизывал лес. Вечером С. убил козу. Ложась спать, очень смешно изображал старушку: «Па-хо-ом! Па-хо-ом!»

17/VII

Наконец-то выехали из Цзаина. Простились с А. Д., Чухломиным, умилительным Васькой. Ехали необычайно цветущими долинами. Вообще здесь всюду степь цветет, но там особенно: малиновые ковры кипрей (так. — *К. Я.*), лиловые головки дикого лука, голубые шарики чертополоха, золотые, красные, белые цветы, а бабочки, синие и темно-желтые, летали и кучкой садились на землю. Очень хорошо было, когда проехали Хойто Тамир. Хангай, огромный, густо заросший темно-зелеными лесами, открылся во всей своей величественной красоте. Большой голец Хан Ундур [44] тяжело лежал над долиной. Стали где-то на голом склоне. Было хорошо сидеть у костра, потом лежать в палатке с открытой дверью. <...>

18/VII

Трудно, когда едешь на машине, запомнить все эти места, но общее впечатление остается сильное. Хорош Хангай. Все здесь просторно, широко, мощно. Долины как степи; горы как громадные стены, гольцы. Лесу меньше, чем в Хентэе; вернее, он дальше, выше в горах, но такой же темно-зеленый. Хорошо. Долго возились на Чулутэ [45] с переправой. Сбежался народ: женщины в «рогах» [46], молодые девушки; одна, несмотря на грязь и обветренное лицо, хорошенькая, стройная, с белыми ножками (когда переходила реку). Потом небольшой песчаный лес и каньон Чулутэ. Опять обширные долины. Громады Тарбагатая [47] и маленькая речка Гичиген [48], где и засели. Ночевали на острове между двумя саланами [49]. Уморившись, выпили и очень веселились неизвестно почему.

19/VII

Проехали мало, но по очень красивым местам. Вскоре после нашей стоянки пришлось нам снова чиниться в месте, называемом Сала. Тут снова высились лесистые горы, под ними в зеленых логах аилы, а справа Тэрхэ [50], разлившаяся неожиданным тихим плёсом. За нею, на потоках лавы, вылившейся из маленького вулкана (с верхушкой, как бы срезанной ножом), лес — жидкий, жуткий. И земля эта на лаве — жуткая, вся в трещинах, в лишаях, серо-желтоватая. А дальше дорога идет по крутому берегу, и с него открывается озеро Цаган-нур [51]. Просторное, голубое, окруженное зелеными горами, с цветущим лугом по берегам, с островками, с белыми, жемчужными лебедями. Потом опять широкая долина Тэрхэ, а за ней опять два озера. С большого Улан-дабана [52] вся эта область с озерами, с громадой Хабтагая [53] открылась волшебной страной. Почти под дабаном у маленького протока стали. Вечер был теплый и ясный. Звезды изумительно светлые, блестящие, не мигая, сияли в небе. Лежала рядом с С. и глядела на них.

20/VII

Утро солнечное. С. ушел рано на охоту. Я пребывала у палатки, болтая с 3 мальчиками-ламами. Они пошли было за грибами; за спиной у них были кожаные сумки, в руках палки с острыми концами. Одного звали Ульдзуй: мальчик с живыми глазками и очень звонким голосом.

Через Тэрхэ переехали на быках, и я смотрела на монастырь на горе. За рекой открылись огромные отвесные стены ледниковых цирков. Понабежали тучи, пошел дождь, горы затянуло туманом. Машина наша все останавливалась, и где-то в долине мы стали у речки.

21/VII

Весь день лил дождь. Сидели в палатке. Приходили монголы: высокий, узколицый в красном халате; изумительный лама-комик. Вечером С. ушел на охоту и долго не возвращался — до темна. Я сильно волновалась. Наконец пришел мокрый. Какая радость.

22/VII

День прошел вполне похожий на предыдущий, кроме того, что, к моему удовольствию, С. на охоту не ходил.

23/VII

Дождь перестал, хотя утро было пасмурное. Мы часов в 12 снялись с места и откочевали версты на три выше, к броду. Машина еле ползла под сочувственными взглядами монголов, провожавших нас легкой рысцой. Стали у речки под склоном, на котором целая группа керексуров[54]. С. предложил мне идти на голец, чему я очень обрадовалась (сама я стеснялась проситься). Совершенно случайно я вспомнила, что в этот день годовщина нашей «свадьбы» (комиссариат (загс) на Невском и кольцо). Вообще мы никогда не отмечали этого дня, я сказала о нем просто так. Но С. очень хорошо это принял и сказал остальным, что вот так и так и придется по этому случаю пить водку. Пошли наверх. Я шла не трудно и умолила-таки С. идти до вершины. На гольце низкая трава, маки желтые, нежные (очень редки оранжевые; я видела пару наклонившихся друг к другу огненных головок) синие низенькие колокольчики; по сырым местам — банчжен-гарбо[55]. У самой вершины мелкие россыпи, текут чистые ручьи. С., конечно, ушел вперед. Я лезла потихоньку, думала, еще далеко, вдруг впереди показались сучья обо. Большое, конусообразное, сложенное из старых посеревших сучьев, окруженное маленькими каменными обо, оно стояло на широкой плоской вершине. Я села отдыхать от подъема и ветра. Подошел С. Он сказал о том, что вот как мы празднуем наше 5-летие; вспомнил, что ведь это не только день загса, но и день кольца, а это действительно можно праздновать. Мы сидели, курили. Он покурил мою трубку. Съели пополам одну конфетку. Поцеловали друг друга. Потом он целовал мои руки, а я — его глаза и он сказал: «Еще поживем с тобой немножко, маленькая». Легко и весело возвращались вниз. Вырывали дикий лук, пили из моей деревянной чашки чистую воду ручья, даже немножко шли под руку. У палатки немножко пили. Я была бы совершенно счастлива, если бы не ужасный страх, что мне придется одной ехать обратно.

24/VII

Утро выдалось пасмурное, дождливое. Переехали на быках речку и покатили вверх по долине. Конечно, прокладку опять прошибли. Стояли где-то посреди дороги. Я пыталась спать в машине, но мерзла от ветра. Наконец уже на закате тронулись. Словно ворота были перед нами боковые склоны. И за ними стена. В узком ущелье пробивалась речка. Все выше и выше место, все суровей скалы. Лес кончился. Холодно. Во всем, и в горах — голых, гладких, и в долинах, и во всех формах и линиях чувствуется высота. Редкие аилы с закопченными юртами, а женщины все также в «рогах», с украшениями из серебра, бирюзы и кораллов. Вдали, в голой пади, убогий дугунчик[56]. Стали у речки, шумно бурлящей и светлой. Вечером здесь было очень хорошо. Горы высились силуэтами на лимонной заре. В небе светлые звезды, от костра было тепло; я курила свою ганзу и ни о чем не думала.

25/VII

День против обыкновения прошел без дождя. Выехали довольно рано. Поднимались все выше и выше к перевалу. Здесь местность еще пустынней. Уже не зелены, а серы горы и долины, реже аилы; невдалеке от перевала они совсем исчезли. Все время холодный ветер. При нашем приближении стада овец, как зерна риса, рассыпались во все стороны. Конь с пышной серой гривой, как река, струящейся по ветру, мчался, сам не зная куда. Сарлыки[57] остановились как вкопанные и отупело глядели на невиданное чудище. На перевале я ходила за клопами, и так радостно было в этой суровой, пустынной земле видеть цветы: заросли темно-синих водосборов, малиновые маки, яркие незабудки, и все — такие душистые. Другая покать перевала еще безотраднее. Чувствовалось, что леса далеко-далеко, а здесь только гладкий камень, низкая, словно подстриженная, трава.

Вниз по Хара-Усу[58] добрались до крошечного торгового поселка. Здесь два хашана[59] с глиняными китайскими фанзами, да лавка Стормонга[60] — маленькая юрта, где продают чайники, консервы, красное и синее сукно, разноцветные шнурки и кисеты. Тут же столик и нары, где спит заведующий — русский. На правом берегу, наискось, Убугун-Хуре[61], с деревянными, китайского стиля, храмами. Попив чаю, немного поевши, мы через крутой дабан перевалили в Шара-Усу[62]. Эта долина почему-то показалась мне удивительно привлекательной. М. б., это закатное солнце так красило ее, одевая в золотистый наряд; м. б., розовые облака, пышными пионами сгрудившиеся в небе, но какая-то она была радостная, и юго-восточное небо было как в «Из красного дерева». Нашли камень, потом опять стояли из-за прокладки, потом, почти у перевала, переехали речку и уже в сумерках спустились в Цзаг[63]. Повеяло чем-то новым, словно дыхание далекой Гоби коснулось нас: пологие холмы, простор, стебли дерисуна[64]. Долго ехали ночью. От земли видна только белая полоса дороги, освещенной фарами, да кустики дерису по краям. Дальше небольшие силуэты холмов, дзерены, как белые привидения, возникают и пропадают в темной степи. Зато небо — широкое, во всем великолепии своих звезд. Не знаю почему, но печаль владела моей душой. Я устала и думала о многом горьком, что есть в моей, как и во всякой, жизни. Думала о том, что завтра мой день рождения, и о своих родных. Когда стали у Цзага, мне не захотелось ни есть, ни пить, и я раньше всех легла и только курила. Остальные пили чай в палатке. Когда легли, С. долго гладил мою голову и вообще весь тот вечер был ласков со мной.

26/VII

В ознаменование торжественного дня я переменила белье и тщательнее обычного помылась. С. с утра был ласков немножко. Выехали рано, на первой же горе пришлось стать из-за прокладки. Алеша [65] с ожесточением чинил ее. С. и доктор ушли смотреть дорогу, а я лежала на верху машины и читала английские рассказы. День был пасмурный, но теплый. Я пребывала в полном спокойствии и равнодушии. Починившись, успешно переехали речку, прокатились степью и снова перебродились (так. — *К. Я.*) против Монценкопа [66], где и остановились на продолжительное время. Зав., приятный русский средних лет, угощал нас в своей юрте обедом, чаем и водкой. Я сравнивала этот обед в день моего рождения с войновским, хотя бы 1916 г. Там был длинный стол во всю столовую, накрытый ослепительной скатертью, на нем серебро, фарфор и хрусталь, розовые розы стоят в бокалах и разбросаны по скатерти. Шампанское, мед. Вежливые, нарядные гости. Мой стул, убранный гирляндой из зелени. Пирожки, маринады, пломбир. Милое лицо мамочки. Передо мной за окнами колонны балкона и солнечный цветник; липовые аллеи, огромный старый осокорь; вдали, среди лугов, белая церковь Коноплянки [67], а над нею, далеко, далеко, синяя полоска засеки. Я сама — молодая, с пышными золотистыми волосами, в белом кисейном платье.

А теперь, через 12 лет: грязноватая юрта, непокрытый стол, в беспорядке заставленный разными чашками; сахар в бумажке, таз с вареной бараниной, кастрюля с лапшой, водка; краснолицый доктор слегка навеселе; закопченный Алеша [68]; монголы на корточках с ганзами в зубах; через низкую дверь видны голые холмы, серо-желтая земля, почерневшие юрты аила. Сама я в штанах и грязной рубашке, со стрижеными волосами, с облупившимся носом, с 32 годами. И рядом С., тоже постаревший, обросший бородой, но такой любимый. Возбужденная хмелем, я курила и чувствовала глубокое наслаждение от своей жизни. И я спросила себя, что лучше, какой день: этот или тот, 12 лет назад, и хотела ли бы я заменить один другим, и я ясно, безусловно ответила себе «нет». Ибо беден был тот день в сравнении с этим. Ибо только ощущение полноты жизни есть истинное богатство.

Выехали в дождь. К счастью, он скоро прошел. Удивительна была справа широкая, плоская котловина. Закатное солнце освещало ее каким-то немыслимым светом. Темно-изумрудная, она была покрыта словно вуалью из золотой пыли. Быстро ехали вниз. Я вспомнила свои давние французские стихи:

Bien loin de la ville mandite
Fuir par routes interdites [69] —

и все остальное дальше. Да, почти все *désirs* [70], высказанные в этом стихотворении, исполнились. Правда — иначе, чем я тогда могла себе представить. Иначе, но во многом лучше. Стали в чудесном месте (или это вечер сделал его таким чудесным?) в степи, широко раздвинувшей горы. Палатку поставили рядом с синим узорчатым майханом [71] небольшого каравана, перевозившего лес из вершины Цзага для постройки нового храма в монастыре. Возчики — двое пожилых монголов, лама и харахун [72], с ними баньди лет 17—18, никогда до нынешнего дня не видевший автомобиля. Мы с ними подружились. Я сидела у них в майхане, грелась у костра, где на талагане [73] стояла чаша с чаем. В майхане стояло 2 деревянных сундучка, валялись истрепанные войлоки, шубы, бислык [74] в тряпочке. Сидела и у нашего костра, глядя на изумительно широкое небо. На чистом северном небе встала Капелла, а слева от нее облака выросли горой, и казалось, что на гору всходит отшельник. На ночь быков привязали к телегам, и они шумно вздыхали лежа.

27/ VII

Весь день погода была переменчива. Дождь то шел, то переставал. Когда выехали, моросил, и пока спутники увязывались, я спасалась в майхане караванщиков. Забрав с собой ламу, опять поехали через пади и дабаны. Все эти места безотрадны. Голые холмы, голые долины, даже не очень зеленые; дымные аилы, белые овцы; просторно; но вот резко свернули в одну падь к северу, и вид несколько изменился: долина узкая и упирается в котловину, окруженную ярко-розовыми каменистыми горами. В долине огромное стадо верблюдов (голов 600) под присмотром китайцев. Груз — белые и желтоватые тюки — был сложен вокруг нескольких майханов. Вот с таким караваном быков или верблюдов хотелось бы мне пойти. Идут медленно, стоят подолгу. Я думаю, жизнь их течет, как молоко по столу. В красной долине к нам подъехали двое юношей-монголов — красивые, с сахарными зубами, в островерхих шапочках. Просто удивляешься, как всю жизнь живут люди среди этих камней, не видя ни одного дерева. Правда, у них есть цветы, травы, звезды и ручьи. Но деревьев нет. (А С. научил меня любить их сильно). По немыслимому дабану еле вылезли оттуда и покатились вниз, в широкую степь. Там на террасе был керексур с маленьким обо на нем — в виде венка. Вдали монастырь Хадатэн-Хуре. У речки стали, чтобы поесть. Подъехал лама и 3 девчонки в островерхих шапочках. С ними лошадь под вьюком. Они перебежали ручей, с любопытством нас осматривали, пересмеиваясь, потом уехали в монастырь, подобрав наши пустые банки от консервов.

Опять долина, совсем узкая, каменистая; опять длинный и трудный дабан (Тулин-дабан) с великолепным обо: на самой верхушке дабана выходы горной породы (серые камни, обросшие, как и всюду здесь, оранжевыми лишаями), на них в разных местах кучки мелких камней, рога аргали [75], осколки чаши, подвешенные на перекладине (Алеша, как и другие проезжавшие здесь шоферы, увековечил на них свою фамилию). Опять каменистое ущелье. Здесь на склонах аил, где мы и остановились из-за дождя. Здесь, в грязной бедной юрте, где стриженая рябая шабаганца [76] готовила чай, С. играл в шахматы с хозяином-охотником. Так странно: монгольская глухомань, ущелье, из которого, кажется, нет выхода, грязный аил, «некультурный» кочевник играет в древнюю, многовековую игру с С., вкусившим от всех плодов европейской культуры (и ушедшим от нее). Кончив, отправились дальше, но доехали только до котловины, где слились

Шара-усу и Буянту [77]. Горы, как стенки, окружают это место; даже реки только прорывают их, изгибаясь невдалеке, и пропадают за стенами. Много керексуров. Стали на высоком берегу.

28/ VII

День прошел однообразно. Я пребывала в палатке. Записывали метеорологические данные с С. Обедали, говорили с многочисленными приходившими монголами. Во 2-ю половину дня С. ушел на охоту в горы. Я слегка беспокоилась, но он пришел, когда стемнело, уставший и молчаливый.

29/ VII

Машину перетащили на быках через Шара-Усу, а потом, верст на 12 ниже, и через Буянту. Потом Алеша в сотый раз чинил прокладку, мы с С. ходили смотреть керексуры. У Буянту пили чай и говорили со встречным шофером, Васильевым, приятным человеком, деятельно нам помогавшим. До дабана были все такие же холмы и долины. Вдали Отхон-Тенгри [78], как сахарная голова. После дабана пейзаж изменился. Сначала потянулось огромное плато. Так странно было на такой высоте видеть широкую степь, а на ней стада овец, пасомых монголами. Потом с юга потянулся хребет, на склоне которого лиственничный лес. Так радостно было видеть деревья после долгих безлесных пространств. Из широкой степи, где близ одного из керексуров были отличные оленные камни, выехали в чрезвычайно длинную падь совершенно своеобразного вида: узкая, она поросла кустиками караганы [79] (как сыпью). Склоны ее скалисты и круты, но все же во впадинах, а иной раз и на почти отвесных склонах растет лес. Кустики внизу, камни и лес наверху, — все это создавало впечатление пестроты, особенно заметной по сравнению с гладкими холмами других рек. Отвернули к северу в долину Иреген (?), носящую тот же характер, но более широкую. Здесь на северном склоне монастырек Агит-Хуре. По реке кусты совсем большие, изредка даже и вовсе урёма (правда мелкая) и отдельные лиственницы. За поворотом реки — Доду-Хуре [80]. Место здесь очаровательное. Река делает изгиб, и долина как бы заперта со всех сторон горами; на правом берегу она крута и камениста, на левом покрыта лесом и отличается сравнительно мягкими контурами. От закатного света леса стали розово-рыжими. А потом, потускнев, пепельно-зелеными. Позже над ними встала большая светлая луна. Дети из аила на том берегу принесли вязанку хвороста и корзину аргала [81]. Мы ярко разожгли костер, сварили изумительную кашу из баранины и лапши и долго сидели. Я сказала С.: «М[ожет] б[ыть], так в последний раз с тобой сидим у костра?» Он сказал: «Да, может быть...»

30/ VII

Рано встали. Пока наши слаживали машину, мы с С. отправились в монастырь. Красив там цокчин [82], просторный, из потемневшего дерева; внутри лес колонн и стропил.

В эмчинер-дацане [83] шел хурал [84], и ламы прекрасно пели. Это пение, однообразное, бедное мелодически, как-то затягивает, завораживает. Я стояла у порога, смотрела на ряды лам в складчатых желтых мантиях, слушала, и такое же интенсивное чувство у меня было, как в нашей опере. По очень крутому дабану поднялись на хребет. Оттуда — опять же два вида: с севера рыжие, крутые, островерхие скалы, с юга пологие, зеленоватые склоны с темными пятнами лесов. Спуск, опять подъем и спуск, не очень высокие, но очень крутые. Камни. Синие цветы. Потом ровная желтая дорога и впереди Улясутай [85] — крошечный городишко, состоящий из хашанов и байшинов с земляными крышами. Благополучно переехали многосаланную [86] реку и по мосту, мимо скалы с крошечным китайским храмом, въехали в город, в гостеприимный дом Антона Антоновича [87]. Тут чудесный двор. В глубине китайская кумирня с большой террасой на колоннах, с передней стеной, состоящей целиком из темно-красных раздвижных дверей — в верхней части решетчатых, с великолепным синим, желтым, зеленым, красным орнаментом на капителях колонн и карнизах; с золотыми иероглифами на черных, красных и белых досках. Перед кумирней ворота — арка (обычного типа); по бокам двора байшины, в одном из которых (с задерненной террасой) мы и живем. День провели приятно. Мылись в бане, обедали. Отдыхали с дороги. Вечером зашли в заведение Топала, где сильно развеселились. Доктор играл на гитаре, а пьяный шофер Бызов разглагольствовал о своей жизни. «Извиняюсь, как при даме». Вечером А. А. играл на скрипке во дворе, и было приятно слушать музыку. Луна серебрила облака. Я глядела на С. и думала: вот мой кумир.

31/VII

Сидели во дворике. Лама с метелкой отворил кумирню и пошел там подметать. Я пошла за ним. Полутемно. В глубине, в трех нишах, обрамленных занавесями из вырезанного узором атласа, три божества; огромные, толстые, со страшными лицами, покрытые мантиями из желтого и оранжевого штофа. Они сидят, как большие, недвижные кучи ужаса. Перед ними на столах толстые красные свечи; висят большие блестящие шары. С потолка спускаются стеклянные разрисованные фонари. По стенам бумажные фонари, как тыквы. Стоят красные пики с золочеными шарами, руками, алебардами на концах. За их лесом 4 стража, раскрашенных и вооруженных. В этот день ходили на мет[ео]станцию. Я с Галей [88] ходила в скалы за клопами. Вечер просидели на дерновой веранде. А. А. играл на скрипке.

1/VIII

День как и прежние. Опять ловила клопов. Ходили на мет[ео]станцию. Долго сидела или ходила по двору днем, на закате и вечером. С этого двора не хочется уходить. Вечером старый китаец долго бил в колокол (без языка) на башенке.

2/VIII

Опять те же занятия, вернее, тот же отдых. А китайцы готовились к празднику. Развешивали фонари во дворе. Выставили на террасу кумирни красные пики, а под крышей все вокруг обвешали флагами; все столбы украсили длинными полосами красной бумаги с иероглифами...

3/VIII

...Вечером с интересом смотрели на китайский театр и на зажженные фонари во дворе... С. сказал, что поедем вместе на гору. (Дошел слух о пропавшем нашем караване.) Какая это была радость...

4/VIII

День прошел обычно. Провожали доктора. Радость, что хоть не сегодня разлучаться с С. Я с содроганием представляла себе, что могла бы уехать с той же машиной в тот же день. Вечером опять горели фонари. Оглушительно палили петардами, и снопы искр рассыпались по двору. Все три придела храма были открыты, и там теплились огни свечей; дымили курительные палочки, приносимые китайцами-богомольцами; во дворе и перед театром целый день толпился народ. Я тоже ходила туда смотреть, особенно хороши актеры, изображающие женщин...

5/VIII

День разнообразила верховой прогулкой с Ек. П.[89] Как весело было мчаться рысью на отличной лошадке. Все горести свои и заботы я забыла в радостной скачке. Приехала, и вся кровь во мне играла, и словно нет моей печали. Вечером сидела одна на завалинке, покуривая ганзу. С. подошел, сел около, и так мы сидели рядом и говорили друг другу нежные слова. Я сказала: «Хорошо так быть друг к другу, как мы с тобой». И он сказал: «Да. И это правда...»

6/VIII

Опять обычный день. Ходили с С. на мет[ео]станцию. В доме чистили дикую смородину. Я опять ходила на мет[ео]станцию (одна). Вечером долго разговаривали в постели с С. о жизни и смерти...

7/VIII

Утром прибыл караван. Радость; мешки, ящики, сваленные у дома; знакомые лица караванщиков. С. фотографировал. Ходили с Е. П. в баню...

8/VIII

Сегодня должны были выехать на Отхон-Тэнгри, но остались по причине потери лошадей. День прошел беспорядочно. Я слонялась, не зная, что делать. С. и А. А. играли в шахматы без перерыва. Вечером слегка пили вчетвером, отчего весьма развеселились. Я рано легла. С., отыгравши с А. А. положенное число *a tempo*, тоже лег, разбудив меня.

9/VIII

Замечательный день... Я уезжала с таким легким сердцем, как давно не было. Выехали днем. С хозяевами простились у реки. Снова «Полли и пилигрим» поехали на ходке путешествовать по горам и долам. Долина Цзагастая [90] очень населена. Дорога наезжена. Караваны верблюдов, всадники. Большие кусты колючей караганы создают своеоб-

разный пейзаж. Под вечер отвернули в очень живописную падь Улан-халак. Тут налево красноватые скалы, утесы; направо крутая, величественная гора Цзурхэ, заросшая лесом. По узкой долине бежит речка. Стали под горой на берегу. Как радостен был этот первый настоящий «экспедиционный» ночлег.

10/VIII

Встали очень рано. Утро было чистое. У ближних монголов наняли проводника и купили барана. Пока Лупсан ездил за ним, пили чай у лесной опушки под горой. Я ловила клопов. С. сочинил новую песенку. Стало пасмурно, когда отвернули в падь, ведущую на дабан. Он был весьма трудный. Собственно, это не перевал, а настоящий голец, куда пришлось подняться с ходками. И людям и лошадям было нелегко. Наверху, большая, белая как пломбир, показалась вдали вершина Отхон-Тэнгри. Что-то она сулит бедному, милому С. Хоть бы благополучно все прошло. Налетел дождь, град; ветер сбивал с ног. К счастью, скоро опять прояснело. Начали спускаться опять с большим трудом. Снова дабан, уже пологий. Конечно, шли пешком. В одном месте, поджидая ходки, С. сидел у большого камня. Я прикорнула возле. С. был ласков, жалел, что устала. Здесь в каждой котловине небольшие озера, а тут перед нами было красивое, маленькое, с песчаным пляжем. Еще спустились и стали между двух озер под горой, немного поросшей лесом. Опять уютно ужинали в майхане. Рано заснули.

11/VIII

С утра и до обеда я собирала приозерную флору. С. охотился за птицами. После обеда С. немножко поспал. Выехали часов в 5. После переменных дождей день разгулялся чудесно. Спустились от озера в долину р. Аршантэ. Она очень красива. Один склон лесистый, другой голый, но по верху и здесь и там гольцы. Одни лежат темными массами, другие вычерчиваются острыми гребнями на фоне ясного неба. На одном особенно трудном спуске даже С. остался при ходках, а я ушла далеко вперед. Как радостно мне было идти так одной вперед по этой солнечной долине, сняв шляпу, подставив волосы теплому ветру, перепрыгивая по камням через встречные речки, и все это зная, что С. там, близко. (Даже страшно бывает так радоваться, кажется, «сглазишь», но ведь не так уже часто приходится, вот и не отгоняешь радости, если она прилетает.) Дорога шла по террасам правого берега, изредка опускаясь вниз. То ничего было ехать, то опять камни, ямы. На последнем броде чуть не перевернулись. Стемнело. Дорога ухудшилась. Мы с С. шли вперед, а ходки сильно отстали. Попалась навстречу речка. С. легко перескочил по большим камням. Я же осталась. Долго стояла одна под звездами. Заря быстро потухла. Наконец, С. вернулся, подошли ходки и мы у этой же речки стали на ночлег. <...>

12/VIII

Весь день провели на месте. С утра ходили с С. на аршан[91]. Каменисто, сухо, маленькие кубические избушки с «ваннами». Сквозь них протекают зеленоватые сернистые ручьи. Много обо, каменных, иногда с сучьями. На маленьких кучках камней дощечки с монгольскими и тибетскими надписями. Маленький чугунный субурган с бурханами в киоте на большом деревянном пьедестале — будке с навесом. Говорили с приехавшими лечиться монголами. Все больше ламы. Поев грибов с мясом, опять пошла на аршан собирать цветы. С. и Ф. Б.[92] с Антоном ушли на голец, а я перебирала растения с профессором и у него же пила кофе, занимаясь культурными разговорами. Убирала палатку, читала magazine без удовольствия. Ждала. Наконец-то пришли. Так приятно, когда он приходит после дальней экскурсии, подавать ему чай, сидеть около, слушать.

13/VIII

С утра лил дождь, но скоро прошел. Собрались, завьючились, поехали. Путь идет по неширокой долине, слегка болотистой. Сначала склоны лесисты, потом сплошь камень. Россыпи, скалы, утесы, совершенно отвесные. Ехали и шли долго. Стали в самой вершине на дне цирка. Вокруг серые скалы, крутые склоны с зелеными и красными россыпями. Пожелтевший луг. Шумный обомшелый ручей. Вчетвером полезли на перевал. Я, конечно, отстала, но все же добралась в конце концов. Очень крупные камни. Среди них, как внезапный дар, цветы. Белые, нежные как повилика; другие желтенькие мохнатые, третьи как серенькие фонарики. С перевала Отхон-Тэнгри кажется близкой. Грузная, крутая. Снежная. У костра все были почему-то серьезны и тихи. Люндун[93] зажег арцу[94] и пел тибетские молитвы. Было очень холодно. Улегшись, прижались друг к другу и согрелись.

14/VIII

Встали рано. Солнце едва золотило вершины скал. Очень холодно. Пили чай. Собирались. Потом полезли. Снизу я смотрела на бедные маленькие фигурки, тяжело поднимавшиеся по круче. Я весь день лазила по скалам, собирала растения. Камни и цветы. Больше ничего. Вечером сидела у костра с Лупсаном. Становилось очень холодно. Он разложил огонь в майхане. Стемнело. Говорили о своих. Прислушивались. Я стала волноваться. Лупсан молился, возжигая арцу. Вынул из-за пазухи гайтан, там за иконками лежали грязные листочки с тибетскими письменами. Он велел сказать мне какое-нибудь число. Я сказала 10. Потом он посмотрел в бумажку и сказал, что придут не скоро, сейчас они еще на горе, но вообще все хорошо (поднял большой палец). Уже совсем ночью пришел профессор, который не успокоил меня — ведь он ушел, когда они едва поднялись до полугоры (так. — *К. Я.*). Легли в палатке. Я не раздевалась, только натянула на себя одеяло. Это была скверная ночь. Я то просыпалась, то снова забывалась тяжелым сном. Горела свеча. Профессор вежливо похрапывал, а мне все чудилось разное: то казалось, что камни падают с перевала, то слышались голоса какие-то. То шаги. Было очень холодно.

15/VIII

Рассвело. Я вышла из палатки. Все было покрыто снегом. Никого. Легла снова, но не спала.

Вдруг ясно слышу: падают камни. Я вышла и вижу С. (такая маленькая фигурка) спускается с перевала; уже низко. Я как безумная выбежала навстречу, вспомнила, что нет чая, ничего горячего. Вернулась, разбудила Лупсана, снова пошла навстречу. С. шел весь осунувшийся от усталости. Темнолицый. Он поцеловал меня. Я даже не спросила, взошли ли они на гору. Тогда это было мне неважно; ведь главное, что он вернулся. Но они все-таки взошли, и, конечно, это было радостно. Подошли остальные, усталые, но довольные. Ели, пили, потом залегли спать. Я тоже немного поспала успокоенная. Потом, встав, немного пособирала цветы. Потом уложились и снялись с места. Мы с С. шли пешком. Залезли на скалы, где думали дойти до озера, но его там не было. Я очень сморилась (два дня почти не ела, несла фотоаппарат и тяжелая дорога). Пришли к аршану уже ночью. Зато какое наслаждение пить чай, есть поджаренный хлеб с сардинками, а главное, раздеться и лечь в теплый мешок рядом с С.

16/VIII

Полдня перекладывала растения. Собирались. Выехали, но проехали недолго: сломалась Антонова телега. Стали в долине у реки. Я промочила ноги на броду и пошла в гору, чтобы согреться. Там же ловила клопов.

Вернулась — уже почти стемнело. Все сидели у костра. Вечер прошел тихо. Все сидели вместе. Разговаривали. Хорошо. Я все-таки сильно застыла, и С. чудесно согревал меня.

17/VIII

Утром вышли вперед. Было солнце, и весело было идти рядом с С. или немного позади. Держать ему ружье. Подавать бинокль. Долго сидели у озера на перевале. С. на камне, я рядом с ним, на траве.

Поджидая телеги, лежали на склоне внизу под дабаном. Это было изумительно приятно. Постепенно подходили и подъезжали остальные. Курили, ели шоколад. Тихо переговаривались. Потом мы с С. пошли через более краткую дорогу — падь Хабчик. Эта падь поистине очаровательная. Остродонная, с быстрым ручьем, вьющимся в кустах. Тропинка лепится по склону правого берега, а левый — красные скалы, камни, осыпи. Среди них кое-где зелеными пушистыми пятнами лиственницы или уже поалевшие кусты. Отдыхали немного под деревом внизу. Потом дошли до условленного места, где и ожидали караван. Долго лежали у опушки леса под склоном, отдыхали, иногда засыпая. Когда подъехали [спутники], варили обед и решили здесь заночевать. С. ушел охотиться. Я с профессором вела в палатке разговор о поэзии. Потом мы с С. ели персики в палатке.

18/VIII

Утром не удалось выехать. Долго искали лошадей. Я ловила клопов. Читала С. из английского *magazine*. Наконец, уже днем, выбрались. Быстро ехали по старой дороге. Ненадолго стали у устья Улан-Халак, чтобы сговориться насчет табуна с адучином [95], пожилым монголом с косой и свирепым лицом. Поставили майхан на лугу и втроем (Ф. Б. верхом) покатили в Улясутай по знакомому Цзагастаю. Приехали уже в сумерках. Знакомый вид; дружеские лица; китайский дворик. Как я была благодарна судьбе за то, что теперь въезжала со спокойным чувством, а могло быть иначе.

19/VIII

День прошел сплошь в укладке растений. Приходили и уходили разные люди. Было хлопотно и утомительно.

20/VIII

День прошел так же, с тем различием, что укладывали не растения, а разные вещи.

21/VIII

И этот день прошел скучно. Утром уехал (так. — *К. Я.*) автомобиль. Потом пошел дождь и заболел С. Это грустно и беспокойно.

22/VIII

С. весь день лежал в постели, иногда спал. Лил дождь, и было невесело.

23/VIII

День прошел тоже скучно, т. к. С. все еще плохо себя чувствовал и лежал. Но погода прояснилась. Мы с Галей ходили купаться на реку, а вечером был чудесный закат с лиловыми и сероватыми облаками. Я сидела во дворике, читала; горы пламенели желтым костром, потом потухли, и облака стали опаловые.

24/VIII

С. стало лучше. Он лежал не все время и даже ходил обедать. День был опять чудесный, с яркосиним небом, теплый. Я опять читала во дворике, глядя на облака. Вечером шла одна ужинать по темным улицам с потухающей лимонной зарей. Ночью светила половина луны.

25/VIII

С. встал. Отправили Антона. Снимали детей. Я много читала, сидя во дворе. Вечером с хозяевами слегка выпили и потом много играли с С.

26/VIII

Весь день собирались выехать, но из-за лошадей ничего не вышло. День прошел как предыдущий. Снимали, разговаривали. С. играл с А. А. в шахматы. Я читала в тихом дворике. Вечерние облака цвели в небе.

27/VIII

Наконец, утром привели лошадей. Опять пахнуло вольным воздухом кочеванья. Я радостно переоделась в штаны и сапоги. Уложили вещи. С. фотографировал музейные коллекции. Среди дня поехали. Было солнце и дикий ветер. Дорога знакомая, немного скучная, но приятно опять ездить. На лагере — большом пустом лугу у речки — знакомые майхан и палатка. Знакомые лица Ф. Ф. (босого), маленького Лупсана. В майхане у костра долго затянувшийся обед-ужин, потом, уже при свечах, в нашей палатке партия в шахматы: С. и я против А. А. и Ф. Ф. <...>

28/VIII

Полдня дул нестерпимый ветер, набегали тучи, лил ливень; потом тучи разошлись во все стороны. И небо выступило ослепительно голубое. С. долго сидел в палатке, писал. Я ходила на горы, в лес за клопами. Выехали в 4 часа. Было ясно, но холодно, и мы замерзли. Сначала ехали по широкой, пустой, почти безлесной пади, потом свернули на запад и так ехали до темна. Здесь есть аилы. Лесу больше. <...>

29/VIII

Рано встала. Утро ясное. Свежая трава, вся седая от мороза. Пока запрягали, С. ушел вперед, потом и я. Он остановился на перевале, а я прошла немного дальше. <...> Было очень тихо. Огромный, весь в россыпях голец стоял передо мною; маленькие мягкие суслики выбегали из норок, вставали столбиками, потом быстро исчезали в земле. Съехали с перевала, круто повернули и поднялись на новый с «природным» обо из выходов породы на верхушке. Проехали верст 6 по пади и стали на обед. С. ушел на охоту в лес, я туда же за клопами. Приятно ходить по лесу в солнечный день. Склон крутой, поросший мхом, густые заросли тонких, как волосы, молоденьких лиственниц. Обедали среди телег. Потом мы с С. опять ушли вперед. Здесь реки сошлись, образуя огромную площадь (как поле), кое-где вздыбленную скалистыми сопками, словно гигантскими кочками. Далеко за ними небольшое серебристое озеро с островком (на котором, наверное, ни один человек не был). В поле керексуры, могилы. Здесь мы нашли 3 каменные бабы, потом еще одну. Возились с ними. Далеко с горы спускался автомобиль, направляющийся к юрте Стормонга, кот[орую] можно было узнать по флагу на шесте. Поднялись на эту гору, спустились в узкую падь с аилом под горой и поодаль стали у почти пересохшей речки. Солнце заходило. Я пошла вверх на небольшой перевал. Лес впереди горел изумрудно-янтарным пламенем. Облака на западе были лиловые с краями расплавленного золота. Вернувшись, лежала в палатке, глядя на небо. Облака — дымчатые и опаловые — принимали очертания каких-то странных женщин. Спутники громко ругались между собой в майхане, но когда я пришла туда пить чай и греться, стихли. Легли рано, оба согласившись, что это очень приятно и что странно людское нежелание смерти, которая ведь тоже значит: лечь и заснуть. Луна встала над горой ярко-голубая.

30/VIII

Встали в 5. Было ясно и холодно. С. долго писал дневник. Отправили наших. Сходили с С. вверх на горку. Снимали кочевавших монголов. Быки, нагруженные добром, шли важные, как башни. Старушка и девочка верхом на больших лохматых сарлыках гнали стадо из баранов. Бесконечно поднимались по длинному [пандусу] на дабан. Места голые, серые, желтые. С дабана видна верхушка Отхон-Тэнгри, серебристая на солнце. Я чувствовала к ней нежную благодарность за то, что она была милостива к моему С. Спустились в широкую и желтую выжженную падь. Здесь у ручья обедали. Было жарко, так что даже лежали в тени телег. Потом свернули в другую падь, еще шире. Кое-где на ней курганы, керексуры. Здесь уже под вечер стали на

довольно высоком берегу речки. Это истоки Селенги. Здесь людно. Вдали видны юрты. Несколько аилов. Большие табуны, белые стада баранов пасутся в степи. Было пасмурно и неожиданно очень тепло. Не хотелось даже приближаться к костру. В палатке при свече С. рассматривал карту, а я сидела, прислонившись спиной к суме, курила и смотрела в ночь. Было спокойно и приятно. <...>

31/VIII

Проехали верст 20, но казалось гораздо меньше. Ехали все по той же ровной, безлесной долине. Холмы по краям и много керексуров. Большой камень из розового гранита с великолепным рисунком оленей. Тучи, синие и серые, все время клубились по небу. Налетал дождь с градом; снова появилось солнце и пекло. Наконец, дождь пошел как следует. Мы остановились около одинокой юрты в степи. Низкая, как обритая трава. Маленький колодезь с грязноватой водой, отмеченный поперечными слегами. День провели бестолково. Приходили монголы; мы ели колбасу, приготовленную Лупсаном из только что зарезанного барана, потом ананасные консервы, потом баранину с чаем, потом опять ананасы. Я рано легла спать.

1/IX

Встала в 6. С. был ласков. Утро было пасмурное, но тепло. Нам сказали, что до воды 30 верст, потому решили выехать попозже, сначала пообедав. Я пока сидела в юрте, где молодая монголка, хозяйская дочь, показывала мне свои и материны платья. Рядом с бурханами у них стоит большой шаманский бубен. Выехали часов в 11. День был серенький, но медленно прояснивался. Пошли переваливать с дабана на дабан. Небольшие долины с густой, подсохшей травой; под скалами бархатно-зеленые, круглые пятна убульджонов[96]. Воды нигде нет. Большое стало дзеренов, завидя нас, умчалось — как горох рассыпалось. В другой долине одинокий верблюд лениво повернул голову в нашу сторону, потом опять отвернулся. Встретились монголы — три всадника: молодой в фуражке со звездой приложил руку к козырьку; пожилой в темных очках снял (по-европейски!) свою островерхую парчовую шапочку; женщина, настоящая сквау[97], с широким лицом, прямыми черными волосами, со шляпой на спине. Еще встретилась кочующая семья: отец — верхом, мать и дочь ведут нагруженных верблюдов, на одном из них ребенок. С последнего дабана открылась широкая котловина с озером Ангиртэ-нур. Оно лежит серебристое в плоских берегах. Вокруг невысокие холмы, а с севера 6 больших продолговатых барханов. Это было неожиданно интересно, и С. решил остановиться. Майханы поставили на большом песчанистом лугу между барханами и озером. Здесь чуть что не город. Вокруг всего озера юрты, стада баранов, табуны. Мы с С. пошли к озеру. Поднялся ветер, голубая поверхность зарябилась, и тысячи мелких барашков набегали на берега, оставляя клочки пены, нарастающей грязноватым, пышным слоем на плоских, голых берегах. Солнце близилось к закату. Из небольшой тучи пошел дождь, но какой: туча была совершенно персикового цвета и похожая на чьи-то густые волосы, а дождь шел мелкий, золотой, словно свет сыпался из небесного сита. А на востоке встала огромная, многоцветная двойная радуга. Великолепной дугой она «полнеба охватила»[98], и заключенные в ее раму холмы казались гигантскими декорациями, а облака за ними — словно написанные на заднике. Но вот дождь перестал, туча из персиковой стала сливно-лилового (так. — *К. Я.*) цвета. Солнце зашло за большой, песчаной, поросшей редким лесом горой. Вечер наступил чудесный. Я еще насобирала мешок растений (серые, беловатые) на барханах, потом пошли с С. ужинать. Сидели перед майханом, горел костер. Зажгли свечку. Было тепло и очень, очень тихо. Звезды зажглись одна за другой. С. спрашивал имена монголов. Из-за горы вставала луна. Сначала только свет ее зажег белым и светло-желтым пламенем края облаков, потом в выемке горы возникло нечто ослепительно-блестящее, как огромный алмаз, и наконец вышла вся луна, большая, полная, сияющая. Блаженно было так сидеть, глядя вокруг, слушать, как Люндун читал нараспев какие-то восхваления горам, рекам и озерам. Я долго не сдавалась на напоминания С., что пора идти спать, но все же раздеться и вытянуться в мешке было тоже блаженство.

[2/IX]

Утром опять встала раньше С. Сидела в майхане. Облако, поднявшееся от озера, туманом закрыло солнце. Выехали около 2, а до этого С. снимал барханы, а я около них собирала растения. Ехали долго и опять, как накануне, переваливали с дабана на дабан. Наконец, с седьмого дабана открылось внизу озеро, и мы долго сидели с С. на горе, смотрели. Оно изумительно, это озеро. Неширокое, но очень длинное (30 км). Конец не виден за горами. Цвет его был невыразим: синее, блестящее, но не как зеркало, а как какой-то сказочный синий драгоценный металл. Сухие, голые горы вокруг вставали лунным ландшафтом. Солнце заходило, и волшебно менялись краски. Озеро становилось все синее, потом чернее, и только длинные, острые щели света как мечи пересекали его сияющую поверхность. А на горах синели, темнели тени. Освещенные склоны, наоборот, становились ярче, золотее. Самые дальние горы были совсем лиловые. Когда съехали вниз, было уже темно в степи и только озеро лежало светлое, под светлым небом потухшей зари.

3/IX

С утра с С. ушли на озеро и долго обходили извилистые берега. День был жаркий, тихий. Озеро медленно катилось к низким берегам, темно-синие волны, клубящиеся пеной, мало-помалу успокоились, и оно лежало гладкое, изумительно голубое, блестящее, неописуемое. На длинных острых мысах суетились и кричали большие птицы: гагары, гуси, утки, журавли, чайки. Чьи-то лошади паслись в ложке́, две зашли в воду и недвижно стояли, дремали, блаженствуя. С горы был виден далекий западный конец озера с 2 островами-сопками. На обратном пути мы с С. купались в заливчике, озеро совсем утихло. Вода, как масло, гладкая и

тяжелая, стояла недвижно. Хлопья пены, пышные, как лебяжий пух, там и сям держались на поверхности. Вода холодная, пахнет морем. И цвет у этого озера совсем как в Черном море: те же зеленоватые оттенки в синем по утрам и вечерам. Мы прошли большой путь, и я здорово устала. <...> Остальной день провели в палатке. С. писал, а я шила. Полил дождь. Ветер рвал палатку. Снаружи ночь была темная, мрачная. Проснувшись ночью, мы нашли себя погребенными под палаткой. С. долго возился, убирая вещи; зажигал свечу, звал Суетина и Антона. Они кое-как налаживали палатку и сломали палку. Мне до того хотелось спать, что я только глубже зарывалась в мешок и слышала их возню как в полусне. <...>

4/IX

Встали поздно. Полдня выносили и сушили вещи. Отправили Ф. Ф. и Антона на съемку озера. Потом С. ушел на охоту, а я читала свой *magazine* и делала горчицу. Жаль, что палатка стоит так неудачно. Озеро далеко и видно, только когда выйдешь наружу, да и то — узкой, синей полоской. Но так оно еще больше напоминает морской залив. С. вернулся с убитой гагарой. Остальное время провели в палатке. С. занимался. Я читала и шила.

5/IX

Два раза ходила с С. на съемку. С утра измеряли базис, а во второй раз ходили вверх по долине. В промежутках пребывали в палатке. Он вычислял, а я читала или чинила. Озеро меняло свои краски. Синее, голубое, зеленое, стальное, оно всегда одинаково прекрасно.

6/IX

С утра ходили с С. и Люндуном на южную горку — Дунчи. Было пасмурно. После обеда поехали на ходке к северной горке — Шеру. Спутники наши, Суетин и Лупсан, навеселе от кумыса, немилосердно гнали лошадей и дурили. На горке было чудесно. С севера надвигались тяжелые тучи, но гроза прошла стороной, лишь слегка побрызгала нас дождем. Зато озеро лежало под ногами видное все целиком, вплоть до самых дальних берегов, и оно было невыразимо красиво. Ветер, гнавший тучи, за которыми солнце то пряталось, то выглядывало, менял краски озера с волшебной быстротой. И то это была ослепительно серебряная рябь, то лазурь, то какие-то сияющие ярко-зеленые пятна по синему. Дальние берега были неясны, призрачны, и потому (а особенно оба островка) казались удивительно привлекательными. Возвращались пешком по самому берегу. <...>

7/IX

Весь день провели дома. С. вычислял. Я ходила к озеру за гуджиром[99]. А то так сидела. Вечером приехали Ф. Ф. и Антон. Радостная встреча. Рассказы. Заря была лимонная.

8/IX

Наконец-то выехали с прекрасного, но все же достаточно виденного Тельмин-нора[100]. День опять ясный и ветреный. Долго ехали по пескам, и озеро показывалось из-за гор, голубое, очаровательное. Перевалили 2 боковых отрога. Перед длинным дабаном мы с С. слезли и пошли пешком. Спустились с крутого склона; внизу, в маленьком логе одинокая юрта. Ее обитатели пугливо выглядывали, потом снова прятались за войлочным занавесом двери. Впереди опять крутой волнистый перевал. Наверху там и сям, как гнезда, лес уже желтеющий. Так радостно было видеть его и хотелось остановиться и посидеть на опушке такой рощицы, на крутом склоне, текущем вниз, в золотом закатном свете. Сверху изумительный вид на озеро и горы. Перевал длинный. Ожидая остальных, мы с С. пошли на голец и потом пешком спустились с дабана в остродонную долинку с лесом по северному склону и радостным после долгого безводья ручьем. Стали в ямке на южном склоне.

9/IX

Встали рано. Утро холодное, слегка пасмурное, немного посыпалась крупка. Потом разъяснило. Очень близко от нашей стоянки долина расширилась. Мы с С. шли вперед пешком. Повстречался бычий караван — те самые, с которыми отправил записку А. Д.[101] Сели в кружок на земле и оживленно разговаривали, обсуждая возможности ехать на Бустэ-нур и прочее. Монголы говорили все сразу. Мальчишка в грязном тулупе вставлял свои сведения. Женщина, высоко сидевшая на ящике, с голой грудью, выпиравшей из рваной шубы, кричала свое. Ничего не поняв, но, кажется, довольные друг другом, двинулись дальше. У аила остановка. Пока Люндун ездил за местными жителями, Лупсан разложил крошечный костер, вокруг которого сгрудились все. Местный оказался молодым хара-хуном с косой, рябым лицом и веселыми хитрыми глазами. Опять все много и быстро говорили, но поняли не очень много. Награжденный коробкой папирос хара-хун в восторге ускакал, мы же начали медленно взбираться на дабан. Здесь было хорошо. Лес придвинулся близко к дороге, и по ту сторону перевала рощи росли не только по обоим склонам, но даже и [по] дну долины. В тени одной из них остановилась семья кочующих монголов с верблюдами, быками и конями. Удивленно глядели люди на наш караван. Но лес быстро кончился. Долина разрослась в степь, широкую, пустую, изрытую длинными трещинами от землетрясения. Здесь в узеньком ложку стали на обед у ручья. С. убил орла, и Антон сделал мне сойок[102] из когтя. Пообедав, поднялись в гору и долго ехали по высокому плато. Здесь пустынно. Только изредка в ложка́х табуны. Ветер дул сильный и холодный. Спустились к Могою. Здесь решили ночевать: уртонский[103] монгол сказал, что близко воды не будет. Поехали в сторону, к лесу, мимо уртонской юрты с дюжиной лошадей, привязанных к веревке, натянутой на высокие шесты. Спали в чудесном месте, в устье узкой остродонной, очень извилистой пади. Майханы поставили на полянке. Склоны очень крутые, почти отвесные. На одном золотой лес, на другом серебристо-зеленая трава. С. сразу ушел на охоту. Я разложила вещи и тоже ушла вверх по пади. Она вьется крутыми изгибами. Каменистый пересыхающий ручей, опушенный об-

евшими кустарниками. Деревья, камни, чудес-
Возвращаясь, прошла верхом, по обрыву, и
го сидела в лесу в ямке на мягком мху. Выку-
а несчетное количество трубок. Было чудесно.
отой свет постепенно бледнел, гас; стволы ли-
енниц становились все чернее. Поистине — ха-
модо [104]. И воздух в сумерках словно затянулся
тиной. Я сошла вниз. Там было уже совсем
но и тепло. С., вернувшийся, лежал на траве. В
еком небе засветились звезды. В майхане горел
нь. Было как-то удивительно приятно на душе.
инали и долго все вместе разговаривали. <...>

10/IX

Встали рано. С. ушел на охоту. Я прибирала
ди, ходила в лес. Там было чудно. Утро встало
гка облачное, и почему-то в лесу казалось,
— воскресенье, так праздничны были светлые
твенницы, так уютно и тихо там было. Потом
сте с С. и Ф. Ф. ходили вверх по узкому логу,

где на солнечном склоне — серебристо-зеленая трава, на теневом — мягкий лес. Поднялись высоко по гребню на вершину, с которой видно было вдали озеро Эренцен-Онсугнай. Серпообразное, с лесистыми склонами по берегам и крутой сопкой-полуостровом. Дул сильный ветер. Мы сошли вниз и немного погодя выехали. Погода испортилась. Набежали тучи; ветер дул убийственный. И наконец, вихрем налетела буря со снегом и дождем. Мы тут стали, поджидая остальных. С. пошел на перевал смотреть озеро, а мы с Суетиным в дождевиках мерзли и грелись у костерчика. Дальше поехали очень быстро. Плохо помню места: дабан, долина с белыми пятнами камней, опять дабан с «мани» [105] на столбах. Здесь по склону росло немного леса и тут же тройка понесла, едва не убив Суетина. Долго ехали по долине, потом свернули резко на запад, на маленький каменистый дабанчик, изогнувшийся опять к северу. Оттуда уже был виден далеко внизу, в степи, Дурекчиван [106], большой, раскинувшийся. Быстро по длинному пологому спуску подкатили к городу. Поискали немного наших, и наконец въехали в большой хашан Стормонга. Два синих майхана, телеги, друзья. Радостная встреча. Грелись, ели, отдыхали; выпили все — и приехавшие и остальные. Никому не было дела до коней и вообще до всего на свете. Один Вася метался от майхана к майхану и нервно кричал: «Что же это такое? То-то надо, это-то надо, куда же это все подевались, черти!?»

11/IX

День солнечный и немного менее ветреный. Ходили в китайские лавочки. Все они располагаются в глубине просторных дворов, в маленьких

байшинах с цветами на окнах. Лавочки темные, грязные, разделены пополам перегородкой с прилавком. В одной половине полки с товаром: далемба [107], чайники, ганзы, галантерея; на веревках развешаны отрезы шелка и парчи. В другой половине печка, помост с подстилкой и на нем обычно черная фигура китайца, погруженного в блаженство опиума. По стенам картинки: пейзажи и красавицы. Потом мы с Люндуном пошли в монастырь, где благодаря его красноречию ламы всюду нас принимали любезно, угощали и показывали то, что мы просили. Монастырь очень велик и видно, что пространством здесь не стесняются: улицы широкие, площади большие, дворы просторные — обычно чисто подметенные или поросшие травой. Здесь у всех против ворот юрта (1—2) обязательно с крутым навесом на сев. стороне. (Улицы тянутся с запада на восток, а ворота дворов всегда на юг, так что одна сторона — сплошные заборы.) Храмов насчитали 22, да еще за монастырем с востока 2 стоят отдельно в больших усадьбах, но возможно, что их больше. Храмы все деревянные и, за одним исключением, китайского стиля, того трафаретного типа, который я наблюдала в Зап. Монголии, начиная от Дзо-хуре (близ Урту-Терхэ), тип, характеризующийся однородной формой крыши, обилием столбиков, поддерживающих как основную крышу храма, так и крышу надстройки, и наконец, красной (кирпичной или коричневой) окраской. Впрочем в Дурекчиване у многих храмов одна стена (иногда 2 или 3) бывает оштукатуренной с побелкой. Храмы в большинстве — одно 4-угольное здание. Храм Алтан-Ганчжур прямоугльной формы в плане. В задней части внутри алтарь, стены в шкафах с тысячами одинаковых бурханов; библиотека. В передней части обычная утварь для хурала, алтаря нет. Внутренность храма Цзурухайчи обычная. Видела еще деревянную юрту с глиняной оштукатуренной крышей и ганчжиром [108] наверху. Ганчжиры всюду очень ярко позолочены, так же как чжанцаны [109] и проч. Только один храм в тибетском стиле. Он деревянный, белый, на передней стене 2 ряда окон, на боковых — один. Самшит, к удивлению, настоящий. Интересна лампада на главной площади перед входом в курень. Это высокая башенка, застекленная в верхней части. Там лампада, которую зажигают ночью. Впрочем, ее опишу подробно по возвращении. Видела одну из кухонь. Во дворе одного монаха бревенчатый байшин, там вмазаны в землю 4 огромных медных котла. Тут же на помосте трое лам печатали *мани* тем же способом, каким ургинские печатают книги: доска с вырезанными на ней буквами, ее мажут жидкой тушью при помощи щеточки, накладывают листок, сглаживают его комком шерсти. Остальную часть дня провели дома. Вечер был тихий и облака розово-лиловые в опаловом небе.

12/IX

Днем опять с Люндуном и С. ходили в монастырь снимать. Кроме того, осмотрели дом покойного здешнего князя. Дом стоит внутри монастыря, в хашане; по стилю он похож на купеческий, средней руки, в уездном городе в России. Деревянный, с узорчатыми наличниками. Двор густо зарос высокой травой; от ворот к дверям вдоль дорожки — решетки. Сначала прошли во второй этаж. Там маленькая, нарядная молельня, с бурханами, обильно разукрашенными китайской мишурой, с большими фотографиями князя, гегенши Цаган-Дара [110], еще множества каких-то лам. Затем большая угловая комната, очень светлая. Здесь вокруг стен низкий помост, застланный ковриком с тонкими подушками. Пол также застлан; низкие столики и шкафчики, портреты, фотографии, часы, банки с искусственными цветами под стеклянными колпаками, всякие безделушки. Остальные комнаты или пустые, или с убранством в том же роде. Интересна нижняя, где в шкафчиках хранятся китайские куклы — игрушки какой-то девочки из княжеской семьи. Мы были еще в курене, когда за нами приехал посланный из хошунного управления с приглашением в гости, написанным очень правильно по-русски, официально-бумажным языком. Вернувшись домой и захватив А. Д., пошли туда. В большом дворе 4 юрты и обширный синий шатер, в котором собралась большая толпа. Здесь на лавках сидели взрослые, на земле — дети, ученики школы, все одинаково одетые. (Потом они ушли и переоделись в одинаковые синие халаты и оранжевые привозные шапочки.) Снаружи расселись зрители, в центре, за столиком, на котором стоял чайник и тарелки с угощением (изюм, урум [111] и что-то еще), восседал наш Лупсан с хочиром, сразу овладевший симпатией аудитории. Нас посадили на почетное место. Дети встали и, держась за руки, спели нам пионерскую песню. Потом Лупсан пел «улигер» и еще песни вместе с Люндуном. Затем снимались. Осматривали школу: большая, почти пустая юрта с печкой, черной доской; а по стенам олеографии самого разнообразного содержания: здесь и расы мира, и коронованные особы Европы с довоенного времени, и битвы, и пейзажи. Потом мы с С. ушли домой. Вечер провели так же, т. е. слегка выпили и отлично беседовали втроем с А. Д.

13/IX

После долгих поисков коней, уборки вещей и проч. уже в 2 $^1/_2$ выехали. Было страшно весело: 4 телеги, 3 всадника, 4 собаки; все это мчалось мимо куреня вниз по гладкой дороге с шумом и смехом, прямо деревенская свадьба. Да еще день был ясный, чистый. Долина широко раскинулась простором. На крышах храмов сверкало золото ганчжиров. Было хорошо. Долго ехали по долине, которая не меняла своего характера. Иногда на склонах беловатые пятна кварца, на маленьких боковых дабанчиках приходилось проезжать по целым широким боковым плитам. Солнце уже закатывалось, чудесно освещая леса по левому берегу, похожему на позеленевшую бронзу (рыже-зеленые). Долина впереди сузилась, две лесистые сопки перегородили ее. Мы объехали правую, где на дабане стояло мани с столбами (видела раньше одно такое недалеко от Дурекчивана); спустились, опять поднялись, и тут открылся чудесный вид: справа и слева склоны 2 сопок, словно рама, а в ней на далекое пространство долина и леса по левому берегу. Спустились. Солнце уже село, и чистая заря цвела в небе. Свернули в ближнюю падь и стали на полянке, отороченной ручьем, поросшим ивой, тополем и лиственницей; а сразу за полянкой начинал-

ся лес, большой, густой и темный от елей. Было чудесно. Наши развели огромный костер, сложив большой кабан [112], и пламя буйно кипело, освещая поляну и деревья. Все сгрудились вокруг огня, варили ужин и почти беспрерывно хохотали. Мне было хорошо, и об одном жалела — что С. сидел один в палатке и не хотел выходить.

14/IX

Встали рано, но очень долго искали коней, так что выехали поздно. Зато все утро прогуляли по этим радостным местам. Сначала мы с С. ходили на гору снимать. Оттуда, слева вверх, вся долина розовая в утреннем свете, а справа прямо под ногами зеленый, пушистый лес. <...> Выехали уже после полудня. Дорога все время очаровательная. Плес порос густой уремой, чернеющей острыми зубцами елок. Постепенно свернули к нему и переехали вброд. Долго ехали по полянам, заросшим густой чащей ив. Было радостно после долгого безлесья этого года. Наши много раз охотились за дрофами и двух убили. Постепенно дорога свернула налево, а река — направо и подошла вплотную к горам правого берега. Время близилось к закату, и мы решили слегка отвернуть от дороги и ночевать у реки. Выбрали местечко, заросшее колючими кустами, за которыми еловый лесок с мелкими березками. Вечер был совершенно чист и розов. Опять разложили большой костер. Много смеялись. Монголы поочередно боролись с Васькой. Пели.

15/IX

Приятно было, выйдя из палатки, увидеть эту полянку с большими колючими кустами. Выехав, сейчас же отвернули от реки налево и поехали на дабан; немного спустились — еще дабан, потом еще. Так тянулось долго. Наконец, спустились в широкую плоскую «хундэ» [113] и завидели нашу «музыкантскую команду», которая уже выпрягла лошадей и развела костер у колодца. Сказали, что дальше воды нет. Стали и мы. Колодезь огорожен жердями; вода плохая, мутная. Около него возились женщина и две девочки: одна в синих штанах, другая в красном халатике с большими цветами. Сначала у колодца поили стадо баранов и коз, потом их сменил табун, а уж после него пошли пить верблюды. Большие, неуклюжие, они толпились, громко кричали, гоняли двух маленьких, годовалых, чрезвычайно безобразных. Пообедав, поехали дальше по узенькому острому логу — только проехать телеге, — а по выходе из него попали на широчайшую хундэ, золотистую от высокой сухой травы (совсем как наше жнивье). Здесь безуспешно охотились на дзеренов. Здесь вдруг увидели впереди машину (как интересно! Кто?!). Оказалась путешественница-ирландка, miss French. Старушка, полная и сырая, легко выпрыгнула из автомобиля, и мы полчаса поболтали с нею и ее спутниками. Как бы ни подшучивали наши, все же я такую даму уважаю. В тот год, когда я родилась (1896), та, тридцатилетняя, ездила верхом по Алтаю и вот теперь попала в эту далекую Монголию. Это была приятная встреча. Потом опять поехали. Опять поднялись на длиннейший тенигус [114]. Тут нас встретили Вася и Антон, посланные вперед. Они сооб-

щили, что внизу, вправо, верстах в 6—8 виден Тес [115] с уремой. Такой соблазн был, конечно, неотразим, отвернули туда и покатили вниз. У реки долгий склон обрывается песчаными уступами с редкой растительностью. Здесь, переехав два узких протока и отыскав очаровательную поляну, мы и остановились. Поляна узенькая, зеленая, острые елки обступили ее черной стеной. Очень хорош был костер; высокий, а искры взлетали и вились змеями в ночном воздухе. Долго втроем разговаривали в нашей палатке. Я глядела на костер и елки. С. затопил печку и долго занимался. Я скоро заснула.

16/IX

Утром прелестная поляна опять меня обрадовала. Я ходила по густому лесу, побывала на обо, построенном у подножья большой скалы, причудливо выросшей на склоне. Сюда мы потом опять приходили уже почти все. Снимали, лазали. Выехали в 10 и сейчас же переехали Тес вброд. Все время ехали по правому берегу. Очень красиво. Лес всюду. Многосаланная река, горы каменистые, со впадинами, засыпанными песком, с песчаными буграми, поросшими отдельными кустами (как сыпь). Но дорога была тяжелая. Буераки, пески, кусты. Опять брод. Незадолго до него нам встретилась толпа лам из куреня. В красных ярких халатах они мчались, весело орали нам встречное приветствие и потом скрылись в зарослях кустарника, мелькая там, как кусочки пламени. Переехав опять на левый берег, мы немного запутались там в густой уреме островов, где и решили остановиться. Здесь урема изменила свой характер. Лиственница исчезла, ели поредели, их сменили тополь и береза, почти не облетевшие, а только расцветшие осенним золотом. В чаще чудесный запах павших листьев. Приехали довольно рано. <...>

17/IX

С утра поехали с А. Д. в монастырь верхом. Я — на знаменитом Зодьке. Дорога шла по горе, очень песчаная. Огромные барханы намело на скалы. Гандан-хуре [116] мне очень понравился. Небольшой, с изящными храмами. Много ходили там с Люндуном. Раз 5 садились на коней и слезали. Ждали гесегуя [117], потом еще чего-то. Пили чай в «чжасе» [118], большой юрте, уставленной шкафчиками. Смотрели храмы. <...> Ходили по зурачинам [119],

многочисленным здесь и очень искусным в резьбе по дереву, живописи и работе по шелку (аппликация). Затем направились в ликвидированное отделение госторга, где нас встретили толстый веселый заведующий и его тонкий молодой помощник. Оба очень приятные. Двор со многими постройками изобличал широкий размах учреждения, огород и порядок — хозяйственные способности сотрудников, а неожиданный уют в доме — присутствие женской руки. Как потом оказалось, жена помощника уехала совсем недавно — мы видели ее на машине miss French. Она прожила здесь год — единственная русская женщина — и даже родила тут с помощью ламы своего первенца. Напившись чаю, мы с Люндуном уехали, оставив А. Д. дожидаться Лупсана. Дома в палатке был милый С., книги и чудесный вечер. С оранжевыми березами, золотым светом и розовыми облаками. Несколько раз я с Васей выбегала смотреть на речку, где монголы сплавляли лес плотами. Вечером Лупсан долго играл на хочире и пел отрывки из сочиняемого им улигера [120] на темы экспедиционной жизни. Хохоту было много. Меня же очень тронуло повествование об Отхоне и о том, как мы с ним ждали остальных. С., к сожалению, не выходил и рано лег. Я разрывалась между желанием слушать дальше и быть с ним. Наконец ушла. <...>

18/IX

Рано встали. Уложились и вот опять разделились на две партии. Было немного жаль расстаться с А. Д., Чухломиным и Васей. Все трое по-своему милы, и с ними было хорошо. Лупсан временно уехал с А. Д. Добравшись до куреня мы направились в госторг и хотели тотчас выехать, но до вечера искали коней; от этого все пришли в дурное настроение. Мы с С. ходили в курень к зурачинам и колокольному мастеру. Коней нашли и выехали, когда солнце уже село. Было холодно. Желтая заря еще тлела на западе. Стали невдалеке у реки, около колючих кустов (за неимением леса, который был на том берегу). Вечером долго читали.

19/IX

Встали и выехали очень рано. Часа 3 ехали, отвернув от Теса, по однообразным хундэ, пересеченным дабанами. Для раннего обеда остановились в долине, приблизившейся к Тесу. Здесь кочки, большие кустарники, полянки. Один из наших двух попутчиков, хара-хун (с добрыми глазами и складками по углам рта, как у С.) указал на видневшиеся вдали, на сопке, развалины. Долго поколебавшись, все же решили ехать туда. Переехали 3 русла Теса, попутались в кустах, наконец подошли к самой сопке. Она вздымается среди леса и кустарников, увенчанная полуразвалившимися стенами 2 зданий (храмов) и пьедесталом субургана. 4 каменные террасы спускаются по южному склону к остаткам глиняных стен внизу. Не стоит описывать здесь подробности, т. к. это сделает отдельно С., но очень приятно было там ходить, смотреть и воображать, какие тут высились стены, какие были комнаты и лестницы. Обитателям, вероятно, было хорошо здесь, очень красиво вокруг. Под ногами пышный лес по голубым, извилистым руслам Теса. Вдали степь, скалистые горы. Радостная встреча с Лупсаном. Вечером долго сидели все у костра. Вчерашний попутчик-лама, молодой, молчаливый, с умными глазами, сделал под руководством Лупсана изумительную колбасу.

20/IX

Зная, что долго не будет воды, выехали рано. Дорога утомительна и скучна. Хундэ, дабаны, опять хундэ с золотым ковылем, опять дабаны, иногда расцвеченные редкими лиственницами. Отвернули в большую падь Агартек с роскошной травой и полным отсутствием воды. Здесь уже земля спорная (? — *К. Я.*), и наш хара-хун обнаружил где-то в логу 3 урянхайские юрты, но такие бедные, что он не решился в них зайти выпить чаю. Вода, которую эти жители пьют, такова, что он вернулся к нам и посоветовал ехать дальше. Уже на закате мы нашли, наконец, ручей в одном из распадков Агартека и стали под лесистой горой Тосну-ула. Здесь приятно. Хороший лес, вода, трава. С. ходил на охоту и вернулся в хорошем расположении духа, отчего довольно долго сидели у костра.

21/IX

С. рано встал и ушел на охоту. Я встала вскоре. Пили чай у костра. Солнце еще не всходило, и желтая заря тлела над горами. Утро лучше всего... до восхода. Тогда это, пожалуй, самые таинственные из всех часов дня и ночи. Там на востоке что-то совершается. Освещаются какие-то покои, и люди смотрят на свет и ждут нового дня. Потом возилась в палатке. Пришел С., отдохнув, пошел опять. Я тоже пошла клопить. Лазила по камням, ходила по лугу и лесу. Золотые лиственницы, густая трава, ивы. Их листья падают, шуршат под ногами, благоухают. «Листьев желтых взлетающий танец». После обеда распростились с обоими попутчиками и поехали обратно вверх по той же пади. Вечер был тих и ласков, неширокие пади с волнистыми террасами склонов, с большими желтыми кустами ирисов по дну. <...>

После заката стало холодно. Долго искали воду, так и не нашли. Ночевали где-то на полугоре под лесом и камнями. Наши разожгли большой костер, но без воды все как-то было скучно. Не хотелось ни ставить палатки, ни раскладывать вещей. Ф. Ф. дразнил Лупсана, не хочет ли, мол, выпить чайку, на что Лупсан сердито ответил: «Мориней ши у» [121]. Настроенные рассказами об урянхайских ворах, наши слегка предавались панике, и даже силуэт одинокого верхового, проехавшего мимо, заставил их и в нем предполагать разбойника. А того несчастного самого, наверное, сперло при виде костра в лесу и неведомых людей.

22/IX

Встали рано. Было пасмурно и скучно. Смотались молниеносно. Ехали по очень пологому и длинному дабану. Здесь проходит телеграфная линия. Так странно видеть столбы и проволоку в этой глухомани. Свернули в широкую падь, потом к югу в еще более широкую. Видели дзеренов. Часов в 9 стали между колодцем и большим аилом в

степи в местности Улен. Пили чай. Налетели тучи. Посыпалась крупа с дождем. Поставили майхан. Ели колбасу из только что убитого барана. Вокруг все время толпа гостей. Тучи ушли, и мы двинулись дальше. Это была не особенно веселая поездка. Очень холодно, ветер, бесконечные голые дабаны и маленькие лощинки между ними. Вокруг на десятки верст ни деревца. С. все время уходил вперед. Наконец стали спускаться к озеру. Здесь опять населено. Один за другим большие аилы. Мы далеко уехали вперед и зашли погреться в одну юрту. Было приятно протянуть руки к огню, но согреться я не могла. Только когда приехали наши, расставили палатку, затопили печь, С. дал мне выпить и я обсушилась, только тогда началось наслаждение... и даже страшные новости о чуме в Урге не особенно взволновали. Луна серебрила озеро.

23/IX

Проснулась — стены палатки были ярко-розовые от света зари. Словно близкое зарево. Здорово холодно. С. встал и объявил, что t° — 19,5. Трава покрыта серебристым инеем. Озеро внизу клубилось серебристым паром. Выехали только после 2. С. ходил на озеро за солью. Я пребывала в палатке, отмечала изменения температуры. Читала. Странно в этих безлесных, голых, желтых просторах читать о пышных садах на оз. Комо [122]. День был теплее, чем накануне. Озеро бирюзовым зеркалом лежало тихо. Ехали по слабо волнующейся долине, вдоль трещины от землетрясения. Тут маленькие горки и ямы — словно игрушечные отображения гигантских сдвигов земной коры. Солнце садилось. Сзади всадников летело облако солнечной пыли. Дальние горы голубели, нежные, словно из муслина. Смеркалось. Небо, земля, горы. Все стало легким, чистым, где розовым, где сиреневым. У большого оленного камня стояли наши двуколки, уехавшие вперед. За ними, в уютном ложке, среди каменных могил, единственная юрта. Здесь остановились. Приятный отдых у печки. С. хорошо пел. Ужинали в майхане. Ярко-белый Юпитер сиял в темно-синем небе.

24/IX

Утром осматривали могильное поле. Копали и починяли могилу. Дружно тянули за веревки большой розовый камень с барельефами пышноветвистых оленьих рогов. Старик-лама, хозяин юрты, помогал. Мальчики, сыновья его (тоже все ламы), вертелись около. Когда камень водрузили на прежнее место, Антон глупо захохотал и почему-то запел «Интернационал». Потом долго ехали по желтым долинам и все время то вправо, то влево от дороги была бугристая трещина от землетрясения. На плоском дабане каменные бабы, большие насыпные могилы. Обо из больших камней в виде цилиндра, окруженного невысокой стеной. Долина, в которую перевалили, была широка. На склонах ее далекий, недоступный и такой соблазнительный лес, уже порыжевший. Прямо над дорогой большие ворота: два столба с длинной узкой перекладиной. На ней тибетская надпись. Долго спускались. Вдали узкой синей щелкой мелькнуло Ойгон-нур [123]. В сумерках стали в ямке под горой у поросшей колючим кустарником речки Барун-Карагана. Она вытекает здесь из узкого ущелья, образованного бутылочно-зелеными склонами (не знаю, мох это или растения). За дабаном аил, откуда раздавался лай собак и бой шаманского бубна. Лупсан и Ф. Ф. проспали где-то на дабане и приехали поздно, когда луна была высоко, а мы строили насчет них разные предположения.

25/IX

Встали уже после восхода. Это всегда досадно, но ведь так холодно вставать, что поневоле медлишь. Попив чаю, мы с С. и Антоном пошли к озеру. Верст 5 шли по желтой, чуть волнующейся степи. Видели стадо дзеренов. На севере горы мягкие, округлые и ярко-розовые. С. удачно сравнил их с пасхальными яйцами. Впереди озеро синим пятном выступало из-за холмов. Влезли на один из них. Озеро лежало под нами узкое, длинное, изогнувшееся полумесяцем из бирюзы, в золотой оправе степей. В степях скот. Дымок из далеких аилов. Далеко за ними, лесистой пеленой, из дымки выступает Болнай [124]. Сделав снимки, С. пошел в сторону. Мы с Антоном вернулись домой прямым путем. С. долго не возвращался, наконец пришел, и мы, пообедав, поехали по той же дороге к озеру. Набрали дров на убульджоне, потом до ночи ехали по северо-западному берегу. Здесь горы подступают вплотную к воде. Потом ехали поверху, непрерывно спускаясь и поднимаясь по бесчисленным склонам холмов. Солнце садилось как раз впереди меня, и степные травы светились изумительным золотым сиянием. Сколько их! Дэрису, ковыль, всякие злаки и другие, бесчисленные, названий которых не знаю. Все они казались точно из немыслимого золотого стекла. Каждая травинка — произведение тончайшего ювелирного искусства. (Я вспомнила, что араб Масуди назвал свое сочинение «Золотые луга»; раньше этот эпитет казался мне непонятным.) И среди этого солнечного ковра — синее око озера. Чем больше сгущались сумерки, тем оно становилось синее, темнее, принимая то зеленоватые, то стальные оттенки. Небо за ним заволокло тучами. Берега окутались мглой — едва видно, и все это: тучи, берега и вода — словно слилось. В небольшом заливе плавала стая белых птиц, кажется чаек. Они были как потускневшие жемчужины. Наши собаки черными клубками шерсти метались по отмели, обросшей сахаристым гуджиром, и бессильно старались подобраться к стае. Стемнело. В широкой хундэ мы поджидали отставших. Зажгли высокий кустистый дэрису. Потом долго ехали под луной уже по самому берегу. С. хорошо пел. Антон с Лупсаном на телегах сзади тоже играли монгольские песни. Всадники силуэтами чернели впереди. Было сравнительно очень (так. — *К. Я.*) тепло. Миновали большое озеро и около маленького, овального озера Шорбок неожиданно нашли несколько юрт и ручей с чистой водой. Обрадованно остановились. <...>

26/IX

Утром долго лежали. Дневка. Дождь. С. рассказывал о своих учебных годах. Встали. Затопили печку.

Дождь перестал, но было пасмурно. Облака закрыли вершины гор. Сильный ветер. С. до полудня уходил к озеру. Я сидела дома и читала. Когда он уходит хоть на час-два, всегда моя нежность к нему вздымается. Вернется — не нагляжусь, не налюбуюсь. Трудно удержаться от ласковых слов. Весь остальной день С., лежа на меховом одеяле, писал дневник, а я читала и поддерживала огонь домашнего очага. Мало-помалу прояснело, и часа в 4 я пошла гулять. Небо, словно омытое, было ослепительно чисто. Редкие разноцветные облака. Золотая степь. Ветер. Синие волны маленького Шорбока с шумом набегали на плоский берег, оставляя на нем белые кружева пены. Ветер отрывал от нее клочки и мчал белыми пышными клубками (словно сбитые белки). Не рассчитала дороги и вернулась через полчаса после захода солнца. С. недовольно сказал: «Приходится тебя высматривать с биноклем». Мне были приятны эти слова. Легли сравнительно поздно и долго не засыпали. Луна белым светом освещала палатку. <...>

27/IX

Выехали с утра. Солнце. В широкой пади голубые (нестерпимо голубые) озерки со стаями чаек. Свернули направо в падь Цзоргот. Под каменистой горой стадо баранов, войлочный майхан (вроде чума). Старик указал нам брод через болотистую, с кочковатыми берегами, речку. Долго ехали здесь. Горы отодвинулись далеко в сторону. Наконец падь влилась в огромную, плоскую степь. (Похоже на городскую площадь.) С юга она окаймлена отрогами Болная. Встретили женщину с лицом прерафаэлитской мадонны. Объехав две сопки, мысами вступающими в площадь, направились к западу. Пересекли телеграфную линию и тележницу и, немного поднявшись в гору, остановились под лесом в пади Шара-Цзулук. Падь сильно кочковатая. Внизу 2 аила. Ручей вырывает себе довольно глубокий каньон. В затененных местах лежат пятна снега, а вершины гор сплошь оснежены. Радость наконец-то попасть к лесу. Приятная собака Блошка, увязавшаяся от озера. С. вечером уходил на охоту, а я при печке, как умела разговаривала с полдюжиной монголов, набравшихся в палатку. С., вернувшись, сказал несколько ласковых слов насчет моей наружности.

28/IX

День чудесный. Он почти весь был проведен в лесу. С утра ходили на голец, потом фотографировали (большой табун), потом уходили на несколько часов с С. охотиться. Очарование леса невыразимо. Хвоя осыпается, и земля устлана мягким ковром цвета бананов. На нем пятна снега, как рассыпанный сахар. Эта игра золотистого света, эти потемневшие стволы и на небесной синеве — золото ветвей, слегка поблекшее, но такое нежное. Мы тихо ходили по лесу и по опушке. <...> Смотрели с гребня на далекие горы. Среди них кусочек Тельмин-нора, словно бирюза в колечке. Один раз спустились в прелестную узкую падь. Крутые склоны, один обнаженный, другой облесенный. Внизу, на поляне, почти окруженной лесом, 2—3 юрты. Оттуда доносился бой барабана и громкое молитвенное пение. Очень хороши были сумерки с розовыми облаками в просветах деревьев. Табун пасся в лесу и на крутых полянах. Как хороши лошади на воле. Какие умные глаза, свободные движения. Какая независимость. <...>

29/IX

Этот день моих именин был весьма богат событиями. <...> С. сделал мне своеобразный подарок. Потом уютно пили чай. Затем начались события. С. бранил Суетина за всякие проступки, а Суетин в майхане ругался с Антоном. Потом мы пошли в аил, где С. сыграл 2 партии в шахматы с уродливым ламой. Юрта большая. Две молодые женщины, ребятишки, ламы. Набралось много зрителей. Они сосредоточенно следили за игрой. Курили свои длинные трубки, изредка давали советы. Противник С. играл, все время перебирая четки, и шептал что-то. Вернувшись, обедали. Приехали с гольца Ф. Б. и Люндун. Решили кочевать. Быстро уложились, а мы с С. ушли вперед. К сожалению, бедную Блошку пришлось оставить, т. к. накануне лошадь ударила ее ногой. Ехали старой дорогой. Солнце только что село, и С. начал какую-то фразу, обращаясь к Суетину, как вдруг я прервала их криком: вдали по степи неслись наши двуколки и верховые кони — без седоков и возниц. В другом месте виднелся клуб пыли, и в нем 2 дерущиеся фигуры, из которых одна — Ф. Б. — насела на другую — Антона. С. побежал туда, и драка прекратилась. Ф. Б. уехал, а Антон было встал и пошел, но вдруг повалился снопом и начал биться. Я к нему со всех ног. Прибежала, он вертится во все стороны, рот в крови, рыдает. Ужасно. Послали за водой. Я долго сидела около него, и он постепенно успокоился. Луна, огромная, желтая, как дыня, всходила из-за горы. Когда мы наконец тронулись, она была уже высоко, белая и маленькая. Очень долго шли мы по этой степи. Было холодно и шли быстро. Не решились остановиться у грязного, затоптанного ключа и пошли дальше, разыскивать юрты под лесом по Цоргону [125]. Это было трудно. Заходили в какую-то падь, где скалы навалились на травянистый склон и при луне приняли вид страшных чудовищ. Красный Марс — как костер над горизонтом. Еще много звезд, и главное — луна, просто затопившая светом и степь и горы. Наконец Люндун обнаружил юрты в глубине пади Байшинтэ-ама. Туда мы и поднялись и на полугоре стали. Место при луне очень красивое. Скалы, лес, внизу кустистый ручей. Именины закончили ананасами и лимонной настойкой.

30/IX

Встали поздно и полдня провели в палатке и около. Не очень яркое солнце. Вид из палатки изумительный. Внизу, под крутым склоном, среди песчаных наносов — юрты. За ними степь, потом чудесная даль с невысокими горными цепями, нежнейших, неопределенных оттенков. Среди них, как кусочки неба среди облаков, голубые полоски Ойгон-нура и других мелких озерков, окружающих его. За палаткой крутые стены, поросшие рыжим лесом. Внизу ручей, шумно бегущий среди облетевших кустов. Тяжелый разговор с Ф. Б. С. был,

м[ожет] б[ыть], слишком строг, но говорил хорошо. Смотались часа в 2. Нас усиленно приглашали зайти к аймачному дарге [126]. Пришлось пойти. Здесь не управление, а его частная юрта, куда он приехал отдохнуть и полечиться. Перед юртами коновязь из веревок с табуном лошадей, взметнувшихся при нашем приближении. Юрта большая, богатая. Большой шкафчик с бурханами, перед которыми курительные свечи, жертвы, балины [127], разные кушанья. Шло моление. Четверо лам сидели по правую сторону от алтаря (по левую от входа). Перед ними столики. У главного на столике хонхо [128], дамару [129] и проч. У остальных только большие чашки с кумысом. Маленький лама непрестанно бил в хенгерик [130]. Взрослые оглушительно пели. Сам дарга пожилой, рябой, очень любезный человек в темно-красном халате. Жена его тоже немолодая. Худая монголка с европейским лицом. Головной убор ее состоял преимущественно из коралловых цепочек, что делало его гибким и легким (в противоположность кованому целиком убору вост[очных] халхасок), маленькие рога совершенно откинуты назад. Нас угощали кумысом из больших деревянных чашек и арикой [131] из золоченого русского молочника. Дарга показывал С. географический атлас. Женщина положила на колени одному ламе годовалого ребеночка. Черненький, в синей рубашечке, он был удивительно смешон и мил. Лама пел, гудел в раковину и в то же время ласкал ребенка и поил его кумысом.

Поехали вниз, к озерной котловине. За нами провожатый, веселый мальчишка Тудуп. Сняли каменную бабу. Ехали мимо старых, обросших землей и травой барханов. Закат был, как дымный костер, пламя солнца окутано лиловыми облаками. Смеркалось. С. был почему-то удивительно ласков со мною. <...> Луна вставала за тучами, мрачная, желтая, затуманенная. Путались по степи в поисках воды. Наконец нашли ключи около озерка Цайдам, вблизи 2 аилов. Как всегда, радостный отдых у печки.

1/X

Утро провели на озере. С. стрелял уток, я сидела на бугорке. Озеро маленькое, ярко-голубое, как эмалевое, с извилистыми берегами, островками холмиками, вдающимися в озерко полуостровами. 2 лебедя. Выехали в 1 час. По длиннейшему тенигусу поднялись на дабан, опустились в огромную площадь с речкой Могой. На востоке были прекрасные большие, покрытые бронзовым лесом горы. Хотелось туда. Опять дабан, с него спуск в падь Цаган-Усу. Здесь красно-коричневые холмы, кочки, направо прелестная падь с рощами, крутой скалой и 2 керексурами. Оттуда по боковому дабану перевалили в Цаган-бурга [132] — опять обширнейшая площадь; вдали по речке урёма и белый ивняк; переезжали многие сухие русла с галькой и песком. Началась торная дорога; по ней медленно поднимались. Вправо лесистая падь. Влево степь, уже сумеречная. За ней над горами закат в нежно-лиловых и абрикосовых облаках. Далеко, в просвете урёмы, Тес. Горы за ним горят дивным, красно-лиловым пламенем. Взяв дрова, спустились с дороги в степь, к аилу. Зашли в большую юрту. Там весело горел огонь. Старый лама и девочка объяснили, как найти воду. Искали ее довольно долго, наконец нашли. Ярко-оранжевая луна вылезла из-за черной горы. Мы стали в степи у кочковатого ключика.

2/X

Солнечное утро. Пока складывались, я пошла в степь. Там вблизи болотца ходила чудная птичка: с желтой пестренькой спинкой, на высоких тонких ножках. Она совершенно не боялась меня. Похаживала около. Было жаль ее, но «долг» превозмог. Я кивнула С., он пришел и убил ее. Ехали по чудесным местам. Перевалили длинный дабан, где встретили 2 верховых на верблюдах. Увидели внизу Тес, голубой в темно-рыжей урёме. Потом ехали вверх, много раз переваливая через боковые распадки. Последний дабан с лесом справа и скалами слева был очень красив. Впереди широкая долина. Крошечный, едва видный Дурекчиван; лиственницы круто сбегают вниз к реке. Потом ехали уже по берегу. Хорошо ехать по долине, когда от облака падает широкая тень, а впереди все залито солнцем. Тогда кажется, что едешь в какую-то радостную, призрачную страну. Справа все шли лесистые, привлекательные пади, с юртами, притулившимися в ложкáх, со стадами баранов по склонам.

Приехали часа в 2. Стали в том же хашане. Радостная встреча с Васей. Ходили с С. на мет[ео]станцию. Возвращались, когда лимонная заря тлела над остро изогнутыми крышами храмов. Вечер провели за чтением скучных журналов. <...>

3/X

Я весь день провела у палатки. С. уходил и возвращался. Было очень тепло и как-то приятно сидеть у «своего порога», покуривая трубочку. Приходил лама Палах, играть с С. в шахматы в юрте. Палах — веселый старик в круглых очках без оправы, величиной с блюдечко. Во время игры он беспрестанно перебирал свои красивые четки, шутил и переговаривался с набравшимися вокруг монголами. Вечером ходили в Стормонг ужинать. Ночь была холодная, с желтой луной. Где-то громко бил шаманский бубен.

4/X

Утром ходили с С. и Люндуном делать съемку в монастыре. В Чойрин-дацане [133] шел диспут, и оттуда слышался громкий гул голосов и мерное хлопанье в ладоши. Ходили по узким уличкам. В одном из хашанов видела белую келью в тибетском стиле: скошенные стены, плоская крыша, высокое окно. Лама спиной ко мне сидел на корточках и работал над дверью около своей юрты. Когда вернулись к центру, из Чойрина вышла огромная толпа лам. Все они были в желтых цанидских [134] мантиях, мелко заплиссированных до половины, с зубчатой отделкой вокруг плеч. Эти мантии они обычно накидывают на голову, а шапку (похожую на гол[овной] убор древнеримских легионеров) с гребнем из желтой шерсти несут под мышкой. Толпа расщеплялась и медленно желтыми ручьями растекалась по улицам. С. пошел на мет[ео]станцию. Мы вернулись домой. После обеда приятная баня. <...>

5/X

Утро провела за укладкой. Ходили обедать к фельдшеру на мет[ео]станцию. Он — длинный, тощий, сухой хохол, она сибирячка немного бурятского типа. Чистенькая комната с цветами на окнах и русская печка. Ребенок. Жареная дрофа с «мóгами» (степными грибами), кисель. Разговор о собольих охотниках в Сибири. Выехали часа в 2 вчетвером на чухломинском ходке и нашей тройке. День был ветреный и слегка облачный. Сначала поднимались по старой улясутайской дороге, потом свернули вправо, в лесистые пади. Длиннейший дабан, узкий, с крутыми склонами справа и лесом слева. Приятно идти по лесу. Он потемнел, наполовину осыпался. Осень. Наверху плоскогорье, тоже с рощами. За ним внизу видно озеро. Прелестное, оно широкой подковой пролилось между горами, наполовину облесенными, наполовину степными. С. и Вася еще с перевала ушли охотиться. Мы с Суетиным спустились, объехали западный край озера и стали на узкой полоске между водой и лесом. Здесь пятна снега в теневых местах. Из них мы стали варить чай. Пришел Вася, сильно рассерженный на нашу винтовку. Отсветы заката розовым пламенем цвели на горах. Впереди восток был нежен и чист. Стемнело. Звезды, тихая вода, звон колокольчика на Гнедке. Подошел С. Долго сидели у костра. <...> Легли спать не раздеваясь.

6/X

Встали до восхода. С. и Вася собрались на охоту. Я пребывала у костра. Озеро было неописуемо. Какие-то бархатно-черные, серебряные, зеленоватые полосы. Поверх клубится легкий туман. За горами желтая заря и над нею крошечное, тоненькое облачко, словно банановая стружка (оно было последнее, весь остальной день был абсолютно безоблачный). Происшествие с отвалившимся носиком у чайника. Подошли охотники. Пообедали. Потом втроем мы пошли вокруг озера, вернувшись только к ночи. Прогулка эта была бы совершенным наслаждением, если бы не приходилось идти более быстро, чем это для меня приятно, но и так наслаждение было большое. Мы пошли по часовой стрелке, начав с сев[еро]-вост[очной части] залива. С. впереди, мы с Васей сзади, болтая. Сначала обширная степь, берег каменистый. К нему сползают слегка облесенные пади. Два полуострова мы не стали обходить по берегу, а перевалили прямо по дабану мимо леса. Взошли на вершину и оттуда фотографировали. Вид там изумительный. Эренцен-Чжугнай самое красивое из виденных мною озер, исключая Хара-нура (но то меньше). Многими заливами пролилось оно между горами; полуострова, выступы, яры, покрытые темно-рыжим лесом. На вост[очном] конце еще 2 маленьких озерка; по краям котловины снежные, лесистые горы. Спустились, прошли по неширокой, щебнистой косе между большим и маленьким озерами. Прошли по прибрежной роще, затем опять огромная степь. С юга ее окаймляют крутые, снежные, поросшие лесом сивера [135]. От них к озеру вьются ключи; около одного из них мы отдыхали и пили ключевую воду с шоколадом. Пошли опять. Солнце зашло за сиверами, а [на] вост[оке] небо стало совсем розовым и таким же розовым озеро. Между небом и водой густо-синие горы — словно трехцветная пастила. А горы вокруг залива серо-зеленые, серо-желтые, в тихой воде отражаются поч-

ти без изменений. Обогнули юго-вост[очную часть] залива. Стали подниматься на гриву полуострова по кочкам (что в сумерках не особенно приятно). Но вот и перевал с дорогой. Сзади темно-оранжевая заря над лесом, впереди звездное небо и внизу светлая чаша озера. Лес справа густ и темен. Спустились — опять кочки. Я прошла поближе к берегу и тут изумительное, фантастическое зрелище — костер. Он освещал лес кирпичным светом, и это было как чашечка гигантского рдеющего цветка, а в центре ослепительно яркая точка — огонь. <...> Костер казался таинственным, хотя я знала, что разжег его наш Суетин. Подошли. Ноги устали. Костер огромный. Чай без числа, трубка, мясо, ленивые разговоры, звезды, постель.

7/X

Я встала до рассвета и пошла вдоль полуострова. По воде полз туман. За горами персиковая заря. Быстро светлело. Когда я дошла до конца, солнце встало и лес на крутом мысу горел рыжим пламенем. По россыпи из серо-желтых камней, покрытых оранжевыми лишаями, я поднялась на пригорок. Растаявший иней сверкал ослепительно (некоторые капли как звезды), а на красных листочках горел рубинами. Возвращалась лесом. Нигде я не видела столько валежника: полусгнившие колоды то врастают в землю, покрытые мхом, то наваливаются друг на друга огромными кучами. На земле густой светло-желтый ковер свежеосыпавшейся хвои. Кое-где снег. У костра все уже встали. Пили чай. Потом С. ушел охотиться, а мы сложились и уехали. С дабана в последний раз я видела прелестное озеро, голубое, опять пустынное. Даже дымок нашего костра постепенно рассеялся. Приятно было идти вниз по перевалу. Справа солнечный лес, слева крутой склон. Камни. В Дурекчиване приятная встреча с А. Д., а потом и с Чухломиным. <...> Когда стемнело, пошли смотреть шамана. Это молодой человек из местного начальства. Нас провели в байшин. Это маленькая комната. Помост для постели. Шкафчики. На задней стене полка с бурханами. В другом отделении тоже полка с множеством хадаков[136], двумя бишхурами[137], жертвами[138]. Женщина надела на шамана костюм: халат, до половины металлическая кольчуга. От нее, а также с плеч свисали длинные полосы красной и черной ткани. Много бубенцов. На плечах султаны из шерсти (я думала сначала, что это перья), на шапке, тоже увешанной длинными полосами, такой же султан. Шаман, стоя спиной к нам, а лицом к бурханам, играл на своей маленькой гайдане; потом взял бубен и, стоя на коленях, бил в него, сначала медленно, потом скорее, при этом все сильнее тряс плечами, подергиваясь всем телом. Иногда заунывно пел. Несколько раз вскакивал на ноги, снова падал, несколько раз кружился, перегибаясь назад, так что султан на шапке почти касался пола. Женщина поправляла его одежду. Постепенно замедляя темп своих движений, он встал и заиграл на гайдане. Этим сеанс и закончился. Женщина сняла с него костюм. Отерла ему лицо, накинула на него шубу, и вот он уже опять человек; смеется, разговаривает. Вернувшись, тотчас легли. Наши, видевшие других шаманов, мало увлеклись этим, но на меня подействовало.

8/X

День прошел однообразно, но быстро. С. надолго уходил играть в шахматы с Палахом. В это время я помылась в невыносимо жаркой бане. Чухломин, чистый, как новый самовар, пришел со мной поболтать. Вечером собрались в палатке 4: С., А. Д., Чухл. и я. Выпили. Чухл. с пьяным смехом рассказывал о своих отношениях к родителям. Я лежала и наслаждалась. <...>

9/X

Я весь день перекладывала вещи, чинила. С. писал дневник, а потом уехал искать камень. Вечером втроем засиделись до 11 и без водки отлично разговаривали. Прочие, как потом оказалось, покоряли местных дам.

10/X

Сравнительно рано выехали. Приятно: последние сборы, лошади во дворе, прощание с жителями. Набралась толпа более или менее молодых монголок прощаться с нашими. Лупсану одна держала повод, другая чуть ли не стремя. Он имел вид спокойного удовлетворения и скромного достоинства. Точь-в-точь армеец после недолгого, но богатого воспоминаниями постоя. Дорога однообразная. Она идет вверх по правому берегу Теса, все больше и больше удаляясь от реки, и незаметно переходит на склоны. Тут мелкие дабаны идут один за другим. Только одно очень длинное плато, за которым кое-где (прямо на плоскости) небольшие рощи. Единственная радость перед закатом, когда горы стали принимать все оттенки лилового. Стали в ямке между крутыми склонами речки Чжиргаланту, среди мелких кустарников. Вечер провели втроем.

11/X

Встали поздновато. <...> День грозил быть холодным. Пасмурно. Ветер. Меня заставили надеть шубу. Дорога опять с дабана на дабан. Степь голая, только вдали синеют большие лесистые горы. Они были так соблазнительны, что в одном месте С. и А. Д. пошли на гребень смотреть, нельзя ли свернуть туда. Мы стояли под склоном, с которого сбегала речка. Под ней 2 юрты. Васька боролся с монголами. От спички сухая трава загорелась так, что ее еле потушили. Проехал автомобиль с хорошенькой «парочкой» и полдюжиной китайцев и лам. Поехали по дороге, но с дабана открылся хороший вид; лесистые склоны приблизились. Мелькнуло в котловине синее Туцзе-Муль. За ним степь, но холмы покрыты темно-рыжими пятнами леса. Здесь, у ключа Мустэ-Булак, мы и стали у опушки. Было холодно. Быстро разожгли костер. Ужинали втроем в палатке. Потом я вышла. Звезды над лесом; огромные бревна костра горят ярким пламенем. Хорошо. Колокольчики коней тонко и нежно позванивают вдали. <...>

12/X

С. встал еще не было 5 и ушел на охоту. Я тоже скоро встала. Было очень холодно. Солнце еще не всходило. Утро провела у костра; разговаривала,

покуривая, глядела, как постепенно светлели лес и долины, как подтаивал ледок на речке и она текла синяя-синяя. Охотники постепенно вернулись, ничего (так. — *К. Я.*) не убив. Мы трое пошли вперед. Шли вверх по пади, вдоль лесистых распадков, сбегающих почти до дороги. Солнце, желтизна хвои. А. Д. вскоре отстал (в шубе тяжело), а мы с С. пошли дальше и только вблизи перевала, где во впадине синеет озерко, сели у огня. Было тихо, золотисто вокруг. <...> Подъехали остальные. С перевала открылся красивый вид на две большие горы с крутыми склонами — Бага-Хайрхан и Ихэ-Хайрхан. Спустились, на полугоре свернули влево, и там неожиданно открылся Чжалханцы-хуре [139], со своими красными крышами, золотыми ганчжирами и белыми субурганами. Стоит хорошо. Напротив, за рекой, большие сивера, теперь уже не рыжие, кофейные (подробности о курене в зап[исной] книжке). Мы заехали в Стормонг, помещающийся во дворе, очевидно, принадлежавшем раньше китайской фирме. Там любезные служащие угощали нас в теплой комнате чаем со свежим хлебом и вареньем. В лавке: чайники, консервы, сахар (?) духи (!) и привлекшие меня куски парчи. Ходили с С. фотографировать в монастырь. В 3-м часу выехали. Сразу поднялись на порядочный перевал; спустившись, ехали вдоль левого склона. Опять очень длинный перевал. Я шла пешком и ушла вперед. Сверху открылся совсем особенный ландшафт. Бага-Хайрхан мы объехали справа, но крутая стройная Ихэ-Хайрхан высилась впереди, огненно-рыжая в лучах заката. Под нею цепи и гряды холмов. Серо-зелеными волнами они расплескались вокруг застывшим морем. Темные впадины ущелий (одно из них, извилистое и длинное, мы объехали, оно было под перевалом) и дальше горы без конца — розовые, лиловые, фиолетовые, кое-где (очень мало) пятна шоколадного леса. Быстро надвинулись сумерки. Горы темнели. Мы спустились к Баян-Голу [140] и стали в ямке против ущелья со скалистыми стенами. Вечером долго разговаривали. Орион.

13/X

Выехали не рано. Чинили ходок. С. стрелял куропаток в ущелье. Ехали все вниз по Баян-Голу. Места своеобразные. Долина под Ихэ-Хайрханом, внезапно поворотив налево, сужается, крутые каменистые склоны образуют глухое, извилистое ущелье. По дну дерису, желтые пучки ирисовой травы. По руслу реденькие кусты ивняка. Постепенно ущелье расширяется, вырастает в долину, все более и более просторную. Здесь частые юрты, большие стада. На правом склоне кое-где лес. Дорога отворачивает направо к перевалу Хухэ-Кётль. По длинному пологому тенигусу поднялись мы на него и тут — нежданная радость, восхитительный вид на долину Тельгер-Мурина [141]. Синий, окаймленный, как белым кружевом, тополевой урёмой, он вьется по долине. Горы высокие, крутые, скалистые. Спуск с дабана трудный: дорога идет по правому склону, круто спускаясь вниз, огибает извивом выходы породы в некоторых местах. Слева почти отвесные стены глубокого рва. Правда, поросшего лиственницами. Справа крутой склон. Здесь тоже лесок. Спустившись, приходится опять подняться на второй дабанчик, т. к. долину в этом месте перегораживает далеко выдавшийся вперед отрог. Мы попали в хороший час. Косые лучи солнца чудно освещали горы, контуры скал резко выделялись на бархатно-синих тенях впадин. Я шла пешком, одна, и наслаждалась полностью. Вечер был «из красного дерева» [142]. Солнце садилось, и дальние горы впереди на востоке и впрямь приняли цвет красного дерева. Снизу медленно ползла к вершинам большая фиолетовая тень. Ближние скалы горели зеленым пламенем. Вечер, как всегда, втроем в палатке. Вкусное мясо, смешные тополевые совсем белые дрова. Долгие разговоры. С. с утра собрался на охоту. Поэтому легли не раздеваясь. Земля устлана шуршащими листьями. Юпитер.

14/X

С. встал рано и пошел на охоту. Я тоже встала. Сидела у огня, ожидая восхода и слушая рассказы Чухломина о его контрабандных похождениях. Прибрел молодой паломник, идущий из-под Кобдо пешком в Мурин [143] к своему бакши [144]. Он тащит за плечами свои одежды и священные книги. Дорога очень скоро отвернула в чудесную падь Агит, по которой мы и поднимались к перевалу. Тут леса не только заполонили сивера, но набегали и на долину рощами, и даже на солнечном склоне, усыпанном камнями, было много деревьев. Сивера же просто очаровательны: уютные распадки, обрывистые, но облесенные склоны, ключи. Сухие русла с красным песком. Я шла вперед одна и наслаждалась. В долине Цзагзы [145] — старинный вал, курень, молотьба ячменя. Для стоянки отвернули по кочкам к реке и, переехав проток, стали на большом лугу, где кусты ивняка и тополя разбросаны, как в английском парке. Из огромного повалившегося тополя зажгли большой костер. Вечер как всегда.

15/X

Выехали поздно. Брод. Потом долгая дорога по степному левому берегу. (А на правом прекрасные большие лесистые горы, золотисто-шоколадные.) Заехали на животноводческую заимку; поговорили со служащими. В Мурин приехали часа в 2. Монастырь с красивыми бело-красными храмами стоит в степи. Невдалеке русский поселок. А. Д. и С. пошли туда, а мы по кочкам и через протоки добрались до хорошего места: луг, ивняк. Палатку поставили прямо у корней старой ивы. С тонкими, острыми, подсохшими листочками. Сидела одна, читая magazine и с восторгом поедая отличный шашлык. Пришли наши, принесли консервы и печенье... Приятное известие, что можно на машине ехать в Хатхыл.

16/X

Уложились, приехала машина, забравшая нас в город. Тут довольно долго канителились, пили чай в русском доме, ходили на почту: юрта с русскими кроватями, швейной машинкой, посудой и проч. В ней столик, за которым сидит почтовый чиновник монгол, с ним рядом смазливая дамочка с котом на коленях. Выехали около полудня. Сначала дорога очень однообразна. Степь, перевалы, все желто

и голо. Чудно мчались по хорошему пути. Эрхиль-Нур — типичное степное гуджиристое [146] озеро. Дальше, начиная с Эгин-Гола [147], пошло красивее: большие леса, горы выше, река течет под скалами, иногда проходит сквозь ущелье. На левой крутой террасе, под лесистым склоном, хорошенький монастырек. Хатхэлын [148] (или Хараулын) дугун. Дорога спускалась все ниже к реке, а эта вдруг разлилась плёсом, все расширялась — оказывается, это южный залив Косогола. По обоим его берегам разбросаны русские дома. Мы въехали в ворота Стормонга, гостеприимно раскрывшиеся перед нами. Зав[едующий], чернобородый пожилой человек с мягкими глазами, отлично нас принял, повел в крепкий новый дом, где он живет с сынишкой Кешей. Угощал чаем с вареньем, маслом и великолепным хлебом (произведение Агафьи, с которой я тоже хорошо разговорилась). Набрались местные люди — кто за почтой, кто за женой (приехали вместе с нами). Несмотря на мои протесты, спали в доме.

17/X

Встали до солнца. Очень холодное утро. Желтая заря над озером. После чая пошли на мет[ео]станцию. С. говорил в доме с растерянным метеорологом (термометр украли, жена уезжает), а мы с А. Д. сидели на пороге, поменявшись трубками, курили и говорили о Париже, глядя на синюю гладь Косогола. Вернувшись в дом, я выудила из шкафа пачку нестарых иркутских газет, которые все мы и читали потом с ожесточением. (Давно не читали газет.) Поехали на лодке по заливу. Вода косогольская неописуемого цвета: это что-то синее, зеленое, немыслимо прозрачное, какого-то глубокого и чистого тона. Лесистые крутые бронзовые мысы врезаются в эту лазурь. Они очень красивы, но загораживают горизонт и так тянутся к тому небольшому кусочку далеко на севере, где не видно берегов — только сапфировые воды и небо. Пристали к вост[очному] мысу. Походили по лесу, заваленному буреломом. Потом переехали на зап[адный] берег, где и пристали для завтрака. Но мускат и мясо, так же как и тихий вечер с шоколадным отражением лесов в озере, прорезанном розово-сиреневыми щелями света, был испорчен идиотской сценой со стороны Ф. Б. Мы с С. скоро ушли, оставив А. Д. в роли сиделки. Дома вечер провели так же, но настроение было испорчено. В моменты неприятные особенно чувствуешь дружескую близость с С.

18/X

Выехали с утра. Обратная поездка была менее приятна, и я с удовольствием вылезла из машины в Мурине. Здесь мы с С. ходили фотографировать монастырь. Он мало чем отличается от Дурекчи-вана (см. зап[исную] книжку). Затем ждали свои ходки во дворе Стормонга (китайский байшин) и обсуждали дальнейшие планы. Я с удовольствием вернулась в свой лагерь: тут речные протоки, ивы на лугу. Вечером ходили смотреть, как русские ловят рыбу большим неводом. Закат пылал за кустарниками, как расплавленный металл. Вечер втроем. Расчеты с Люндуном. Решение отправить Ф. Б. отдельно.

19/X

Большая укладка. Наконец выехали. Долго стояли в городе. Наши уходили по делам. Пили чай в юрте зава: кровати, туалетн[ый] столик, белоснежные салфеточки, тюлевые занавески. Я просто не знала куда деваться со своими рваными штанами и неотмытыми пальцами. Трогательное прощание с Люндуном, одарившим всех папиросами, а нас с С. даже и хадаками. Лупсан со слезами держал к нему речь о том, какие мы все замечательные люди. Наконец выехали. Я верхом на отличном Карьке. Вскоре меня догнал А. Д., поехали вместе. Дорога однообразная. Степь, перевалы, опять степь. Если бы не разговор и не то, что еду в седле, так тоска бы взяла. На закате стали у ключика на склоне небольшого, слегка облесенного перевала. Вечером втроем поговорили.

20/X

Опять ехала верхом. Дорога все невеселая. С перевала видна слегка облесенная по сиверам падь. Небольшое синее озерко Ачмок в котловине; узкое, невысокое, изогнутое ущелье. Дабан, опять степь. В ней подъехали к майхану бычьих караванщиков, которые сообщили неприятное сведение, что вода только через 2 уртона [149]. Тем не менее решили ехать. А. Д. сел на ходок. Я поехала верхом. Дабан и широчайшая степь. Вначале у перевала, кое-где на горках лесок. Под ним высоко юрты. Дальше широко, голо. Вдали стада, юрты. Мне показалось, что мы бесконечно ехали по этой степи. Наконец уже после заката стали у речки. Вначале это было сухое русло, но когда мы подъехали, вода внезапно потекла нам навстречу. <...>

21/X

Ехали верхом с А. Д. Едва помню дорогу. Она необычайно однообразна. Степь, перевалы, потом опять то же самое. Вокруг желтые голые камни. Наконец, уже под вечер, дорога свернула на юг. В неширокую падь. Далеко в ее устье стояли большие, синие хребты. Под ними виднеется за ближними горками селенгинская урёма. Далекие горы являли все переходы дымчато-синих тонов. О чем мы только не поговорили с А. Д. за эти дни. С перевала хороший вид на восток. Здесь Селенга изогнулась к северу. Правый берег ее вплотную подошел к скалам, левый разлился широкой долиной. По ней тополя как парк (деревья стоят в одиночку на расстоянии 2—3 сажен друг от друга). Среди них юрты, стада, словно узорный ситец. Впечатление пестроты усиливали горы, покрытые мелкими, частыми кустиками. Стали у большого протока. На другом берегу его ивовая роща. Густая, рыжая чаща тальника. Я плохо себя чувствовала. Вечер прошел хуже обычного. Половина луны светила.

22/X

Утром С. рано ушел на охоту. Я долго лежала не засыпая. Оказалось, что молочная мга затянула все окрестности. Ближние тополя, как скелеты, раздирали паутину тумана своими искривленными пальцами. Дальние горы исчезли. Вместо ближних — какие-то плоские, словно бумажные, светло-синие

экраны с мутно очерченными контурами. Последующую дорогу не хочется вспоминать: мга, вокруг видно не больше чем на несколько сот шагов; холодно, жестокая пыль, еле различаешь призрачные силуэты гор, сухие русла с помертвелыми тополями, небольшие перевалы, тоскливые пади. В одной из них мы стали уже в сумерках. Хорошо говорили. Днем солнце один раз выглянуло, как красная лампа.

23/X

Утром слегка посыпал снег, но скоро прошел. Мы с С. прошли пешком вперед верст 6 по небольшим дабанам. Потом сели в ходок. Мга, пыль, холодно, ветер. Бесконечная степь. Постепенно мга рассеивалась и розоватые горы раскутывались. Едва наши завидели сивера с березнячком, как решили тут же заночевать.

Было еще рано. Совсем разъяснило. Стали у опушки в хорошем месте. Мне хотелось пойти в лес, но жар и головная боль помешали. Вечер прошел вяло. Читала им рассказ из magazine, который они осмеяли. С., узнав о моем нездоровье, был трогательно нежен.

24/X

Радость от ясного утра и нежности С. Я решила ехать верхом. Было очень приятно. Прямо с перевала попали в большую падь Улангома с прекрасными густыми сиверами. Словно шоколадный бархат, осыпанный золотой пылью и слегка расшитый серебром берез. Ехали легкой рысью вниз. С. такой красивый и молодой. С густыми, черыми волосами, выбивающимися из-под кротовой шапки. Далеко влево мелькнул синий кусочек Айхан-Нура [150]. Отвернули на юг в падь Тель. Узкая, с пышными крутыми сиверами, она была так хороша, что, хотя мы проехали всего 25 в[ерст], наши решили здесь стать. Палатки поставили на лиственничном острове, окруженном кочковатой почвой дна долины. Трое сейчас же ушли охотиться. Я долго писала дневник в майхане. На горах слышались выстрелы. Еще не сгустились сумерки, как вернулся С. Уже по этому раннему приходу я догадалась, что он что-то убил. Действительно — козу. В хорошем настроении он у майхана пил чай, рассказывая Чухломину подробности охоты. Потом в палатке рассказывал мне, как он убил своих первых коз. Подошел А. Д. Разговоры. По случаю козы выпили все, но мало и сидели недолго. <...>

25/X

Выехали А. Д. и я верхом. Очень скоро лес кончился, и перед падью открылась широкая долина Селенги. Тут вроде города. Много юрт, стада, поля, люди. Дорога пошла к востоку, вниз по долине. Только раз она подошла близко к реке, когда река изогнулась под утесами. Ехали долго. А. Д. пересел на ходок. Потом длинный дабан, спуск с него красивый, усеянный рощами. Сверху открывается новый участок долины Селенги. Здесь полей не видно (они дальше), стоят тополя, а вдали крутые, плоские террасы. Съехали к реке, докричались перевозчиков. Лошадей погнали вплавь, телеги и людей в 2 приема переправили на ботах. Дул сильнейший ветер, так что в палатке (поставленной тут же на берегу) нельзя было затопить печку. <...>

26/X

Пожалела растершегося Карьку и верхом не поехала. Пока остальные слаживались, мы с С. пошли вперед. Нас нагнал лама, продававший ячмень возчикам. (У него очень красивые черные глаза.) Он предложил мне сесть на его кобылу. Так мы ехали верст 5 и вели разговор о русских и монгольских монастырях. У аила стали, чтобы купить еще ячменя. Нагрузившись, свернули в падь Тулбур. Узкая, красивая, лесистая, тем не менее густо населена. Поля, стога и даже довольно основательные деревянные строения. Встретили 2 лам, из которых один сидел на запряженной по-русски двуколке. Падь расширилась. Кустистая урёма по речке. Здесь С. и Вася оживленно охотились на куропаток. Встречная чета монголов сообщила, что есть более краткий путь. Вернувшись назад, переехали замерзший брод, потом стали медленно подниматься на длиннейший дабан. Солнце уже зашло, и дальние южные горы были как громадные аметисты, прозрачные и фиолетовые. Луна стояла на розовом небе бледная, как антоновское яблоко. Было очень холодно. Мы быстро шли пешком вверх. Дабан очень красив. То круто ползет вверх, то переходит в плоские куски и легкие спуски, потом снова подъем. Рощи лиственниц, густые березнички со спутавшимися ветвями, островки пепельноствольных осин. Наверху сумерки уже совсем сгустились. Из двух дорог мы выбрали левую. Длинный, разнообразный спуск; в просвете деревьев силуэты больших гор; луна, теперь уже яркая, чаща, окаймляющая глубоко промытую дорогуров. Мы с Васей едва поспевали за быстро шагавшим С. Возы медленно ползли сзади. Внизу долго искали подходящего места для стоянки. Речка, опушенная кустарниковой урёмой, течет под утесами. Стали около старых загонов. Был уже сильный мороз и казалось, что он шел от луны. Слегка погревшись в майхане, перешли в палатку. <...>

27/X

Выехали поздно. Суетин долго ездил спрашивать о дороге. С. и Вася ходили по куропаткам, а мы с А. Д. провели утро за длинными нашими разнотемными разговорами. Решили ехать вниз по Харагане, но дорога уже через 5 верст отвернула в падь Алтат, по которой мы ехали до позднего вечера. Места чудесные. Падь узкая, извилистая и очень лесистая. Характерны для нее большие, плоские крутосклонные террасы. Аилов порядочно. Полузамерзшая речка, где лед шумно трескается. Маленький Орлут-дугун [151], с единственным храмом, 3 запасными кельями-сарайчиками; хашан с байшином. Юрта сторожа. Часто останавливались для охоты за тетеревами. Из 11 С. убил 6 и был очень доволен. Красивые эти птицы, с алыми бровями и хвостом-лирой, очень глупы. Они сидят на дереве и, если одна падает, остальные не беспокоятся. Ехали в темноте, подвигаясь к большой лесистой горе на востоке. Я замерзла и пошла пешком сзади. <...>

28/X

С. утром ушел вперед. Был серенький день. Я ехала верхом по лесистой извилистой пади. Копна сена — одна на высоких подмостках. Догнала С., который разговаривал с 2 охотниками. Он убил 4 рябчиков. Ехали все с остановками из-за охоты. Падь бесконечно извивалась. Лес, пригорки, большие террасы, словно искусственные. Падь расширилась, лес отошел, здесь уже опять аилы. Закат с розовыми и лиловыми горами. Очень холодно. Отвернули в падь Бельчир и здесь стали у реки под крутым каменным склоном. <...>

29/X

С. рано утром ушел вперед. Потом я верхом. Дорога отвернула на восток в большую, широкую падь Дзун-модо. Здесь аилы, вдали леса. По ней поднимались вверх верст 15. Потом лесистый красивый перевал. Опять большая длинная падь, почти безлесная, только по верхам. В конце ее, далеко, большие синие горы. Туда мы добрались, когда солнце уже село и очень яркая желтая луна, как золотой плод, вставала из-за гор. С перевала Ван-Хуре показался очень большим и таинственным. Белые, крупные храмы вставали из мрака, остроконечные субурганы резали тьму своими шпицами. Медлительные фигуры лам. Подъехали к русской колонии и во дворе Монголтранса остановились. Из бурятской юрты, куда мы зашли погреться, нас быстро пригласили в дом к заву-доктору. В теплой белой кухне чай. В палатке втроем еще долго разговаривали.

30/X

Утром втроем ходили чай пить к недоверчивой Огурчихе (деньги брала вперед). Слегка выпили. Дома с лапшой выпили снова (тоже слегка). Потом С. ушел по делам, а мы с А. Д. в Монценкоп за валенками. Посидели у зава Демидова и полюбовались на фотографию его жены, «совершеннейшей bélle femme [152]». Вернувшись, узнали, что С. ушел играть в шахматы с каким-то габчжи [153]. Посидели, потом пошли осматривать монастырь (см. зап[исную] книжку). На закате он был очень хорош. Посидели в юрте у ламы при храмике на холме. Вечер провели у доктора, не пили, но приятно разговаривали.

31/X

Утром читала журналы. Ели пельмени у доктора. Ходили с С. фот[ографировать] монастырь. Ходили в баню, предварительно посидев у фельдшера, угостившего чудесными цукатами. Баня прошла без удовольствия для меня: холодно и угарно. Вечер провели опять у доктора за оживленными разговорами. Слегка выпили. Выпал снег.

1/XI

День ясный. Бело от снега. Собирались. Потом долго сидели у доктора в ожидании пирога с рыбой. Выехали чуть ли не на закате. Вася подарил мне ганзу, а А. Д. потерял свою. Ехали медленно по пади, белой, чистой. Небо цвело розовыми облаками. Я больше шла пешком. Стемнело. Звезды. Проехав шагом верст 20, стали в узенькой пади, во дворе убульчжона [154]. Напротив березняк с легкой примесью лиственницы и осины. Когда взошла луна, было чудесно. Поели пирога с земляничным вареньем, подаренным любезной докторшей, и рано легли. <...>

2/XI

Утро солнечное. Поднимались вверх по пади на перевал. Я верхом. Спустились в занесенную снегом падь. Подъем, спуск с лесистого красивого перевала. Потом долгая дорога по падям и перевалам. Снегу становилось все меньше, пятна его все реже. Наконец он совсем исчез. Оставив сзади совершенно белую землю, мы ехали вперед к зеленовато-желтой. Большая падь Цзалутэ с огромными табунами, длинный перевал, спуск в Хангал. Здесь уже ночью стали около ледяной лужи. <...>

3/XI

Солнце, довольно тепло. Я верхом. Остановились ненадолго у бычьего каравана для запасов ячменя. Вдали дугунчик. За ним горы, покрытые коричневым лесом и черной гарью. Потом ехали верст 25 все вниз по Хангалу. Ветер, тучи пыли, дорога каменистая, падь скучная. Появились поля. Стога. Неприятно засоренный вид земледельческих местностей. Спустившись с бокового перевала, стали для отдыха у самой речки. Она замерзла. По краям ивы, пышные, округлые, как кусты. Три таких стоят на полуострове, образованном речкой. Наверное, летом тут чудесно. Пошли в палатку Монценкопа. Это 2 юрты, соединенные вместе. Разговор с угнетаемым палаточником. Старый лама, безносый и бородатый, пришел купить валенки и ярко-оранжевую шапочку. Вернувшись к костру, пили чай и ели тетерку. Очень долго ждали Васю с Лупсаном, ушедших за бараном. Я почему-то пришла в невыносимо раздраженное состояние, которое неудачно сдерживала. Все действовало на меня плохо: и вид барана, которого разделывал Лупсан, и холод, и бессмысленная, как мне казалось, затея наших ехать ночью. Выехали только в 11, когда уже взошла луна... Я неосторожно сказала, что по-моему плохо и бессмысленно ехать ночью, и тут началось. С. стал говорить, что я последнее время стала раздражительной, что, видно, экспедиция стала мне не под силу, что мне нельзя больше ездить и т. д. Я была оскорблена до самого сердца. Вышел неприятный разговор. Потом долго шли отдельно и молча вверх по бесконечному перевалу, потом вниз. Странные места под странным молочным светом луны, завешенной тучами. Сухие голые склоны, изгибы широкой белой дороги. На спуске в одном месте несколько деревьев у сухого каменистого русла. Все сухо и холодно. Когда спустились в Бургултай [155], уже совсем рассвело.

4/XI

Восток, закрытый темно-малиновыми облаками, пылал тусклым светом. Стали на дне долины среди высоких игл дерисуна. Ветер. С. разными угрозами заставил меня лечь и заснуть. Я не могла сдержать

слез. Впрочем, выспалась, и все обошлось. Запрягали уже на закате. Над солнцем стояло большое облако, поэтому свет на закате был изумительно желт и ярок. Выехали уже в сумерках. Верст через 5 стали около китайской лавки. Возчики пошли покупать корм, а мы втроем долго сидели в майхане у караванщиков. Их двое, Данза и Дорчжи, пожилые, коренастые монголы, приехавшие из Сайнноина [156] на 8 верблюдах. Везут менять войлок на муку. Майхан черный, маленький. В нем и вокруг тюки с войлоком. Перед входом легли верблюды. Огонь горит в круглом тулугане. В чаше сначала сварили сильно соленый чай, потом положили мясо. Угощали нас цаган-тосо [157]. Оживленно говорили с А. Д., поминая общих знакомых, гобийских людей и места. Уже совсем ночью поставили палатку. Разговаривали о разном.

5/XI

Выехали довольно поздно. Медленно спускались по Бургултаю. Видели дзеренов. С. ходил на них охотиться. Мы ждали его на перевале. Вернувшись, он сказал, что сильно устал, но зато хорошо подумал. Эти слова меня обеспокоили: о чем думал? Спустились в долину Орхона. Она большая, красивая, по реке пышная ивняковая урёма. Заехали в юрту спросить о броде и взять проводника. Поехали вниз вдоль крутого, обрывистого берега. Солнце село. Когда подъехали, стемнело. Зажгли костерчик. Переезжали. Ходок Чухломина засел в реке. Я волновалась. Потом поехали мы благополучно. По реке шла сильная шуга...[158] Стали недалеко от берега на обширном желтом лугу, усеянном кустами ивняка. Было очень холодно, а мне особенно — из-за нездоровья. Выпили, но очень мало, т. к. дали в майхан. Говорили на тему об экспедиционных методах, а также о сравнительных преимуществах палатки и майхана, причем С. и А. Д. говорили то же самое, что и десятки раз назад и, конечно, друг друга не убедили. <...>

6/XI

Выехали не рано и проехали всего с версту среди кустов, по лугу, где в замерзших руслах метелки тростника, как кисти золотистого света. Переехали 2 маленьких полузамерзших русла Орхона и решили тут же стать по 2 причинам: долго не будет воды и начальство решило ехать вперед. До заката таскали дрова и перекладывали вещи. Место прелестное... На дворе был мороз выше (так. — *К. Я.*) 30°. Орион блестел над кустами.

7/XI

Выехали мы на ходке, а А. Д. верхом. Немного проехали вверх по Орхону, потом отвернули к востоку. За нами обе собаки, хоть их держали и отгоняли. Дорога плохо запомнилась: перевалы, неглубокие узкие пади; дерисун, безлюдно, пусто. Единственное небольшое разнообразие внесла речка Шир с ее урёмой, занесенной песками. Уже ночью доехали до китайского пудзана [159] в Чулутэ. О нем нам заранее возвестили лай собак и огни бычьих майханов. Китаец с фонарем отворил ворота. Мы... въехали во двор, обнесенный глиняной стеной. Тут всякие постройки: амбары, мельница, навесы, загородки. Байшин против ворот, в глубине. Мы вошли в большую комнату, $^1/_4$ которой занята каном [160], устланным войлоком. На кане низенький столик возле печки. Остальное пространство занято столиком, лавками, наваленными седлами. По стенам сундуки и низкие шкафы. Висят рисунки тигров и оленя. Пить чай и греться у печки было чрезвычайго приятно. С. играл в китайские шахматы с одним из обитателей; остальные смотрели или лежали на кане, покуривая. Один молодой, очевидно портной, т. к. он все время шил что-нибудь. В соседней комнате помещались хозяева. Она маленькая и больше $^1/_2$ ее занято каном, остальное пространство — столиком, шкафом, седлами. Легли спать раньше китайцев и без ужина.

8/XI

Я проснулась очень рано. Было еще темно и холодно в комнате. Китайцы спали. Один за другим они начали просыпаться. Надевали на голое тело меховые штаны и куртки. Затопили. Принесли чай, манту [161] и тарелку черно-зеленой, невыносимо соленой капусты. Мы напились чаю, а потом так сидели, пока Суетин возился с лошадьми, и наблюдали, как китайцы по очереди мылись до пояса теплой водой, а один даже чистил зубы. Ехать было холодновато. Дорога в том же стиле: дабаны, пади без конца. Изредка более широкий вид, но тоже довольно безотрадный. Встретился монастырек Цзохон-дугун. Близ него хибарки тарячинов [162], куда заехали выпить чаю. Тут бедность непроходимая. Утлые глиняные стены. В решетчатых окошках порвалась бумага. В одной каморке кан, котел, вмазанный в глину, мешки с зерном, совершенно закопченное барахло. В другой то же самое, только еще столик и большое корыто, в котором китаец мыл пшеницу. Грязно и холодно. Очевидно, так во всех странах, чистоту могут соблюдать только имеющие на это средства и время. Опять ехали порядочно. Наконец, черная урёма Харабургаса. Солнце село, и я уже замерзла. Заехали в первый же пудзан, но там сказали, что места нет и надо ехать ниже. Комнатка, полутемная, закопченная и почти вся занятая каном, была малопривлекательна, но я осталась бы даже здесь, однако пришлось ехать дальше. Тут начали путаться. Заехали в кусты, переезжали речку, канавы. Ночь темная. Ничего не видно. Наконец, по лаю собак впереди Суетин нашел пудзан. И тут начались радости. Усадьба оказалась большая, старинная и богатая. Чистый, просторный двор, основательные постройки. Большой байшин с несколькими помещениями. Центральное занято хозяином и его ближайшими помощниками. Сюда нас и ввели. Помещение разделено на 3 комнаты тонкими перегородками, верхняя часть которых состоит из бумаги с рисунком, натянутой на рамы. Средняя комната служит сенями. Здесь только большие сундуки по стенам. Дверь направо ведет в комнату старших служащих. После степи и мороза она показалась мне необычайно уютной и нарядной. Комната продолговатая. Вдоль ее вплоть до окна кан, устланный белым войлоком. Постели обитателей аккуратно свернуты, покрыты далембой [163] и прислонены к стене. Низенький столик с чашками и жаровней. У окна

канцелярия: низкая конторка, на которой лежит тушь в деревянном футляре, кисточки на подставке, конторские книги. Тут же шкафчик, счеты. Зав[едующий] канцелярией сидел тут же. Худой, изможденный китаец неопределенного возраста. Явный опиоман, он, очевидно, только что накурился, так же как и другой молодой человек с глазами навыкате. Оба они были в необычайно благодушном состоянии: блаженно смеялись, доброжелательно разговаривали, «учились русскому языку». Еще несколько человек толпились тут же, приходили, уходили; все больше молодые, в пышных меховых штанах и кофтах; они курили тонкие длинные металлические трубочки. Двое шили на кане подбитую войлоком дверную занавеску, окончив которую тут же прикрепили. Я наслаждалась: пила чай, курила, гладила кошку, грелась. Ярко горели керосиновые лампы, трещали дрова в печке; со стены улыбалась китайская красавица, сходящая с террасы при луне. На 3 языках разговаривали вокруг доброжелательные люди. Захотелось спать. Нам подали лапшу, а к ней соленую капусту (или тыкву?) и перец, похожий с виду на толченую черемшу. С. съел 4 чашки лапши и выпил неимоверное количество чая. После ужина нас пригласили к хозяину, который был немного нездоров. В его комнату ведет из сеней дверь налево. Комната набольшая. Кан у передней стены под окном. Остальное место занято сундуком, длинным столом и шкафом. Хозяин очень приятный, высокий пожилой человек. Совершенно европейское лицо, несколько усталое, с небольшими усами. Очень любезен. Порядочно посидели у него, потом мы с С. легли в сенях. Темная эта комната освещалась светом из обеих соседних через бумагу перегородок. Было приятно, как в детстве.

9/XI

Встали с рассветом. Опять пили чай с манту и у хозяина, и у служащих. Ходили на двор смотреть мельницу и кухню, где также помещается часть рабочих. Здесь грязно и закопчено: земляной пол, громадная печь, черные стены, грязный кан. Бак с водой. Довольно холодно. Приятно было опять пойти в хозяйские комнаты, болтать с прокуренным бичечем [164], лежать, ничего не делая, на кане. Уезжать не хотелось. Однако пришлось. Долго ехали вверх по пади. Остановились у бычьих майханов, шли пешком на дабан. Под вторым дабаном Зорька окончательно сдал, и А. Д. расседлал его и повел в поводу; отстал от нас здорово. Мы поехали вниз по долине, потом резко повернули на север в Бара-Нур. Здесь прямо Моск[овская] область: поля, китайские усадьбы, стога хлеба и сена, канавы. В сумерках добрались до госпосева. Небольшой скандал с завом, к счастью, закончившийся миром. Потом отогревались в русских комнатах. <...>

Наконец пришел А. Д., уставший, но совершенно не застывший, — тащил Зорьку. Хозяин долго и, кажется, интересно рассказывал о своих юношеских приключениях в Китае, но я плохо слушала, т. к. очень хотелось спать. Поужинав, С. и хозяин начали играть в шахматы, а я улеглась и наслаждалась ганзой и английским рассказом.

10/XI

Выехали очень поздно, т. к. полдня провели слоняясь. Суетин спал. Мы все сначала длительно разговаривали с хозяевами, потом С. ушел стрелять куропаток, а мы с А. Д., добравшись до книжек, отобрали их и погрузились в чтение. Наконец хозяйка подала пельмени, водку и кисель. Поев, мы отправились дальше, оставив А. Д. до следующего дня. Ехали сначала по Бара-Нуру, потом отвернули на тракт. Впереди сосновые вершины Судзуктэ [165]. С. быстро шел вперед, не знаю, о чем думал. Чтобы не мешать, я не старалась догонять его. Я тоже глядела на эти вершины, на перевал, где мы с ним в прошлом году проезжали, и что-то сладко щемило мне сердце. Ведь для него так много связано с Судзуктэ, и я за все эти годы срослась с этими местами, хотя была в них всего одни сутки. Тракт являл необычайное оживление. Взад и вперед [двигались] длинные бычьи ачаны [166] с тюками, ящиками, зеленым пышным сеном. Машина еле ползла на дабан, то и дело останавливаясь, другая ее обогнала. <...> Когда мы с С. достигли вершины, то обрадовались неожиданно затихшему воздуху. Снежные горы вокруг мягко светились персиковым светом, а долины кутались в бирюзовые тени; спустились, потом опять поднялись на длинный дабан... До Хух-обо добрались только ночью. Я грелась у печки в комнате бурят-хозяев и чувствовала необычайный прилив веселья. Потом чай в большой комнате, где молодые шоферы уже улеглись на нарах и пересмеивались меж собой. Хлеб, жареное мясо с картошками, цаган-тосо, приложения к «Ниве» за 1916 г. — одним словом, цепь радостей. Улегшись, сейчас же заснула.

11/XI

Переход от Хух-обо до Санзайки был не очень труден. Правда, ветер и сильный мороз были мучительны, но на несколько минут заехали погреться в станок [167]. Еще засветло приехали к греку. (Халцзан-дабан изумительно красив, весь в снегу; длинные караваны быков с тюками шерсти; лесистые пади.) Солнце заходило за лесом. Большое окно у грека; тепло, чай, ужин; книги.

12/XI

Утром медлили уезжать. Было солнце, голубые тени на снегу, я ходила без шапки по сугробам. Потом ехали по Сельбе [168], я тщетно уговаривала С. оставить Берту (потом все же и она и Гу-лё остались и долго жили у нас во дворе).

Домик поразил своей белизной, чистотой и уютом... Ходили в баню, переоделись, раскладывали вещи. Я читала свои 16 писем. <...>

Примечания

1. Тола — название реки в Монголии, берущей начало в г. Хентэй, правый приток р. Орхон.
2. С. — Сергей Александрович Кондратьев, муж М. И. Клягиной-Кондратьевой, руководитель экспедиции.
3. Дзерен (монг. *зэрэн*) — антилопа, дзерен, серна.
4. Орхон — река в Монголии, берущая начало на юге Ара-Хангайского аймака, один из больших притоков р. Селенги.
5. Усучин (монг. *усчин*) — паромщик.
6. Аил (монг. *айл*) — группа юрт, где проживают обычно родственники, хозяйство.
7. Тамир — река, впадающая в р. Орхон.
8. Урема (оренбургское, казанское диалект.) — поемный лес и кустарник по берегу реки, поросшая леском низменность по руслу реки.
9. Ганза (монг. *гаанс*) — курительная трубка.
10. А. Д. — Андрей Димитриевич Симуков (1902—1942). Вместе с С. К. Кондратьевым был участником экспедиции П. К. Козлова, вместе остались по приглашению Ученого комитета МНР работать в его составе (подробно об А. Д. Симукове — в публикации его дочери Н. А. Симуковой [1. С. 122—150]).
11. Цзаин (монг. *Заяын хүрээ*) — Дзаинский монастырь.
12. Курень (монг. *хүрээ(н)*) — крупный монастырь, стан, круг.
13. Чухломин (далее также: Ч.) — Чухломин Порфирий Фролыч, крестьянин из забайкальской деревни Атэгэй на р. Чикое, работал в Улан-Баторе при Ученом комитете, заведовал хозяйственной частью в ряде экспедиций С. А. Кондратьева.
14. Вася (Васька). — Лицо не установлено.
15. Бурхан — скульптурное или иконографическое изображение будды.
16. Байшин — дом.
17. Арака (монг. *архи(н)*) — водка, вино.
18. Олбок (монг. *олбог*) — подстилка для сидения.
19. Чжабдан (монг. *жавдан(г)*) — узкий длинный топчан для сидения.
20. Цокчин (монг. *цогчин*) — соборный храм.
21. Хурдэ (монг. *хүрд*) — зд.: молитвенный цилиндрический барабан.
22. Fête galante — зд.: праздник изящества.
23. Лупсан — Лубсан (Ульдзий Лубсан-хуурчи), помощник в экспедиционных делах; известный знаток народных монгольских песен и улигеров (сказаний), которые он исполнял под собственный аккомпанемент на хуучире; принимал участие в работе экспедиции по приглашению С. А. Кондратьева.
24. Хочир (монг. *хуучир*) — музыкальный струнный инструмент.
25. Эрдэни-Цзу (монг. *Эрдэнэ Зуу*) — первый буддийский монастырь в Халхе, построен в 1586 г., расположен на месте древнего Каракорума, бывшей столицы Монгольской империи.
26. Дабан (монг. *даваа(н)*) — перевал.
27. Дугун (монг. *дуган*) — монастырский храм; большой зал для молитвенных собраний.
28. Субурган (монг. *суврага*) — ступа, ритуальное сооружение, надгробная пирамида.
29. Хенгрик (монг. *хэнгэрэг*) — барабан.
30. Ганчжир (монг. *ганжир*) — отличительный знак, золоченое в виде какого-нибудь буддийского символа украшение, помещаемое посредине конька крыши буддийского храма.
31. Яманская — от (монг. *яам(ан)*) — управление, учреждение.
32. Хан (монг. *хана(н)*) — решетчатая стенка юрты.
33. Бичик (монг. *бичиг*) — официальная бумага, документ.
34. Габчжи (монг. *габджу*; тиб. bhah-bcu) — ученая степень, присуждаемая монаху после того, как он выдержит экзамен по цанид'у (тиб. mc'an-nid), являющемуся высшей ступенью буддийского учения. Габчжи мог также совершенствоваться по отдельным проблемам буддийской философии, медицины, астрологии или мистицизма.
35. Баньди — послушник, мальчик, обучающийся в монастыре и воспитывающийся у ламы, получивший первую монашескую ступень, пройдя обряд пострижения в звание баньди. Подробно об этом обряде писал А. М. Позднеев [6. С. 121—135].
36. Сан-Очирдаг дацан — храм «Хранилище очира — символа могущества» (монг. *санг* 'хранилище', *очир* 'символ могущества', *дацан* 'храм').

37. Кумбум (Гумбум) — Гумбум Чжамбалинг (тиб.: 'Любитель со ста тысячами изображений') — монастырь школы Гелуг-па в Амбо (сев.-вост. Тибет), основан в 1533 г. Являлся духовным центром и местом торгового обмена между различными регионами Монголии, Тибета, Китая.
38. Хойто Тамир (монг. *Хойт тамир*) — р. Северный Тамир.
39. Хангай — горная система в центральной части Монголии, южная часть которой доходит до Южно-Гобийского района. Обильна водой, плодородна.
40. Субурга-Хайрхан — одна из вершин Хангая, досл.: монг. уст. 'Священная ступа'.
41. Урту Тамир (монг. *Урд тамир*) — р. Южный Тамир.
42. Обо (монг. *овоо(н)*) — насыпь-пирамида из камней, веток и пр., воздвигнутая на возвышенности в честь ее духов; куча, груда (камней).
43. Цэцэрлэг — районный центр Монголии на берегу р. Орхон, недалеко от ее истоков.
44. Хан Ундур (монг. *Хан Эндор*) — досл.: 'высокий хан'.
45. Чулутэ (монг. *Чулуут гол*) — река Чулут.
46. ...*Женщины в «рогах»*. — Речь идет о прическе замужней монголки. Волосы убирались в специальные накладки и поднимались дугой высоко над ушами, а концы волос продевались в круглые чехлы и свободно свисали. По форме такая прическа становилась похожей на изогнутые рога.
47. Тарбагатай — горный хребет в центральной части Монголии.
48. Гичигэн — возможно, от монг. *гичгэнэ* — бот.: лапчатка гусиная.
49. Саланы (монг. *салаа(н)*) — зд.: рукава реки.
50. Тэрхэ (монг. *Тэрх*) — река, имеющая несколько рукавов.
51. Цаган-нур (монг. *Тэрхийн цагаан нуур*) — озеро Цагаан-нур при р. Тэрх.
52. Улан Дабан (монг. *Улаан Даваа*) — Красный горный перевал (перевал в центральной части Хангайских гор).
53. Хабтагай (монг. *Хавтатай* 'Плоский') — горная вершина в Хангайских горах.
54. Керексур — могила с каменной оградой и грудой камней на вершине. Полагают, что подобные могилы принадлежат к тюркскому периоду Монголии (VII и VIII вв. н. э.).
55. Банчжен-гарбо — тибетское название растения.
56. Дугунчик (монг.: *дуган*) — храм, церковь.
57. Сарлык (монг. *сарлаг*) — зоол.: як.
58. Хара Усу (монг. *Хар Ус* 'Черная вода') — река. В Монголии имеется несколько рек с подобным названием.
59. Хашан (монг. *хашаа(н)*) — зд.: двор.
60. Стормонг — название торговой организации в Монголии. Другие названия ее: после 1926 г. — Центросоюз, с февраля 1924 г. — Сибкрайсоюз, между 1924 и 1926 гг. — Сибгосторг.
61. Убугун Хуре (монг. *Овгон хурээ(н)*) — монастырь страца.
62. Шара Усу (монг. *Шар Ус* 'Желтая вода') — горная река в Хангайских горах.
63. Цзаг — поселок в Хангайских горах.
64. Дерисун (монг. *дэрс(эн)*) — трава чий блестящий.
65. Ф. Ф. — Лицо не установлено.
66. Монценкоп — сеть торговых организаций в Монголии. О деятельности торговых организаций в Монголии см.: *А. В. Бурдуков*. Сибирь и Монголия // Сибирские огни. 1928. № 2.
67. Коноплянки. — Свое двадцатилетие М. И. Клягина-Кондратьева, возможно, отмечала в имении своих родителей (она была родом из орловских помещиков Клягиных Болховского уезда).
68. Алеша — шофер экспедиции.
69. Bien loin de la ville mandite/Fuir par routes interdites. — Очень далеко бежать от проклятого города / Бежать запретными дорогами.
70. Désirs — желания.
71. Майхан — монгольская летняя палатка.
72. Харахун (монг. *хар хүн*) — простолюдин.
73. Талаган (монг. *тулга(н)*) — таган, подпорка.
74. Бислык (монг. *бяслаг*) — домашний сыр.
75. Аргали (монг. *аргаль*) — самка архара горного барана.
76. Шабаганца (монг. *шибаганца* (*sibaγanča*)) — монахиня.
77. Буянту (монг. *Буянт*, досл.: 'добродетельный', 'благодетельный') — река в Хангайских горах.
78. Отхон-Тэнгри (монг. *Отгон-Тэнгри*) — самая высокая вершина в горной системе Хангая.
79. Карагана (монг. *харгана*) — бот.: карагана мелколистая.
80. Доду Хурэ (монг. *Доод Хурээ*) — Нижний монастырь.
81. Аргал — лепешки высушего коровяка, кизяк.
82. Цокчин (тиб. *дзогчен*) — 'сборный храм великого собрания', в нем происходят общие собрания монахов всего монастыря.
83. Эмчинер-дацан — монастырский факультет тибетской медицины.
84. Хурал — зд.: служба; собрание, заседание.
85. Улясутай (монг. *Улиастай*) — районный центр Дзабханского аймака в Западной Монголии.
86. Многосаланную — имеющую много рукавов.
87. Антон Антонович. — Лицо не установлено.
88. Галя. — Лицо не установлено.
89. Ек. П. (далее также: Е. П.) — возможно, Екатерина Петровна Горбунова, член экспедиции, натуралист, ботаник.
90. Дзагастай (монг. *Загастай*) — река к северу от Улясутая.
91. Аршан (монг. *аршаан*) — целебный минеральный источник; святая, живая вода.
92. Ф. Б. — Лицо не установлено.
93. Люндун. — Лицо не установлено.
94. Арц — можжевельник.
95. Адучин (монг. *адууч(ин)*) — табунщик.
96. Убульджоны (монг. *өвөлжөө(н)*) — зимовье, зимняя стоянка; зд.: «пятна», что остались от юрт, стоявших на зимовье.
97. Сквау (англ. *squaw*) — индианка (Сев. Америки).
98. «...Полнеба охватила». — Образ навеян тютчевскими строками: «*Полнеба обхватила тень / лишь там, на западе, бродит сиянье, — / Помедли, помедли, вечерний день, / Продлись, продлись, очарованье*» [8. С. 139].
99. Гуджир (монг. *хужир*) — солончак, зд.: соль.
100. Тельмин-нор (монг. *Тэлмэн нуур*) — озеро Тэлмин-Нур.
101. А. Д. — Андрей Дмитриевич Симуков, географ, исследователь Монголии, участник экспедиции П. К. Козлова, сотрудник Ученого комитета Монголии.
102. Сойок (от сиб. *сойка*) — спица.
103. Уртонский — работающий на уртонской станции; уртон (монг. *ортоо(н)*) — станция, где меняют лошадей. Расстояние между уртонами составляло 30—40 км.
104. Хара-модо (монг. *хар мод*) — лиственница; букв.: 'черное дерево'.
105. «Мани» (санскр. *mani*) — молитва; зд.: имеется в виду изображение из шести тибетских букв или знаков: *ум-ма-ни-пад-мэ-хум*, составляющих магическую формулу, обращенную к бодхисаттве Авалокитешваре.
106. Дурекчиван (монг. *Дүүрэгч вангийн хүрээ-Дашлин*) — монастырь, имевший, по своему расположению у реки Тэс, еще одно название — *Тэсийн хүрээ*.
107. Далемба — плотная хлопчатобумажная ткань.
108. Ганчжир (монг. *ганжир*) — украшение в виде колокольчика; укрепляется на крыше буддийского храма.
109. Чжанцан (тиб. *жалцан*, санскр. *dhvadja*, монг. *ilaγuγsan chimeg* ('знак победителя')) — ритуальное украшение цилиндрической формы; ставится обычно на кровле на всех четырех углах храма или на двух — северо-восточном и юго-западном.
110. Цаган-Дара — Белая Тара; зд., вероятно, имеется в виду портрет супруги последнего Богдо-гэгэна.
111. Урум (монг. *өрөм*) — пенка.
112. Кабан — специальным образом уложенные ветки для костра.
113. «Хундэ» (монг. *хөндий*) — долина.
114. Тенигус — возвышенность.
115. Тес — река на западе Монголии.
116. Гандан хурэ — монастырь Гандан.

117. Гесегуй (монг. *гэсгүй*, тиб. *dge bskos*) — монах, отвечающий за религиозные церемонии, службы в храме, а также за организацию монашеской жизни.
118. «Чжаса» (монг. *жас*) — букв.: 'хозяйство монастыря'; зд.: в хозяйственном управлении.
119. Зурачин (монг. *зураач*) — художник, живописец.
120. Улигер (монг. *үлгэр*) — сказание, былина.
121. Мориней ши у (монг. *морины шээхүү*) — конь что ли помочится?
122. Оз. Комо (Como) — высокогорное озеро на севере Италии у подножья Альп.
123. Ойгон нур — небольшое озеро на западе Монголии.
124. Болнай — горная цепь на западе Монголии.
125. Цоргон — горный хребет на западе Монголии.
126. Дарга (монг.) — председатель, начальник, командир.
127. Балин — ритуальная фигурка из теста.
128. Хонхо (монг. *хонх(он)*) — колоколец.
129. Дамару (монг. *дамар*) — ритуальный барабанчик.
130. Хенгерик (монг. *хэнгэрэг*) — барабан.
131. Арика (монг. *архи*) — молочная водка.
132. Цаган Барга — местность в Западной Монголии.
133. Чойрин дацан (от тиб. *чойра*) — учебный двор для диспутов, зд.: храм для диспутов.
134. Цанидские шапочки (от тиб. *цаннид*) — богословский факультет, зд. имеются в виду монахи, обучавшиеся на богословском факультете.
135. Сивер (вост.-сиб.) — северные склоны гор (в отличие от южных, которые зовут увалами).
136. Хадак (монг. *хадаг*) — церемониальный шелковый шарф; бывает разной длины и разного цвета: синеголубой, белый, зеленый, желтый, красный.
137. Бишхур (монг. *бишгүүр*) — дудка.
138. Жертвы (монг. *тахил*) — изображения почитаемых священных предметов.
139. Чжалханцы-хуре (монг. *Жалханзын хүрээ*) — монастырь Джалхандзын.
140. Баян гол — полноводная река в центральной части Монголии.
141. Тельгер-Мурин (монг. *Дэлгэр морон*) — река Делгер-Мурэн.
142. «Из красного дерева...» — первая фраза романса С. А. Кондратьева.
143. Мурин (монг. *Мөрөн*) — зд.: монастырь *Мөрөнгийн хүрээ*.
144. Бакши (монг. *багш*) — учитель, наставник.
145. Цзагзы (монг. *Загзуугийн ам*) — падь Дзагдзуу. Там же находится одноименный монастырь *Загзуугийн*.
146. Гуджиристое — солончаковое.
147. Эгийн гол — река в центральной части Монголии.
148. Хатхэлын (монг. *Хатгалын дугун*) — монастырь.
149. Уртон — см. примеч. 104.
150. Айхан нур — озеро в центральной части Монголии.
151. Орлут дугун — храм Орлут.
152. Bélle femme — красивая женщина.
153. Габчжи — ламская ученая степень, соответствует кандидатскому званию.
154. Убульчжон (от монг. *оволжих*) — зимовать, зимовка.
155. Булгултай — небольшой населенный пункт в центральной части Монголии.
156. Сайн ноен (Сайннойоновский аймак) — административный центр Монголии.
157. Цаган-тосо (монг. *цагаан тос(он)*) — букв.: 'белое масло (сливочное)'.
158. Шуга (арх. сиб.) — мелкий рыхлый лед, который появляется перед ледоставом и во время ледохода.
159. Пудзан — (кит. *пу-цзан*) — лавка, магазин с помещением для путников.
160. Кан — китайская печь, представляющая собой теплую трубу, проходящую под кроватью, столом.
161. Манту (монг. *мантуу*) — лепешка, испеченная на пару.
162. Тарячин (монг. *тариачин*) — земледелец, сеятель, крестьянин.
163. Далемба — китайская хлопчатобумажная ткань.
164. Бичеч (монг. *бичээч*) — писарь, делопроизводитель, писец.
165. «...Так много связано с Судзуктэ...» — С. А. Кондратьев руководил в этой местности археологическими раскопками, которые ознаменовались великолепными находками в курганах в горах Ноин-ула: гуннские погребения I в. н. э.
166. Ачаны (монг. *ачаа(н)*) — воз.
167. Станок — небольшое поселение, стоянка.
168. Сельба — река, протекающая по центральной части Монголии.

Литература

1. Бюллетень Общества монголоведов РАН. М., 1993.
2. *Кондратьев С. А.* Тельмин-нор и западная окраина Хангайского нагорья (По материалам Хангайской экспедиции Ученого комитета МНР) // Хозяйство Монголии. № 5 (18). Улан-Батор, 1929.
3. *Кондратьев С. А.* Музыка монгольского эпоса и песен. М., 1970.
4. *Кондратьев С. А.* Весна в Кентэе. М., 1996.
5. Монгол ард улсын угсаатны судлал, хэлний шинжлэлийн атлас. Тэргүүн. дэд боть (Этнолингвистический атлас МНР. Т. 1, 2) / Ред. Б. Ринчен. Улаанбаатар, 1979.
6. *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887.
7. Российское монголоведение. Бюллетень. IV. М., 1996.
8. *Тютчев Ф. И.* Лирика. М., 1963.

А. И. Андреев

Новая Монголия глазами русского путешественника

(По страницам дневников последней экспедиции П. К. Козлова) *

Дневники Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова (1923—1926) [1] уже давно привлекают к себе внимание исследователей. Интерес к ним обусловлен главным образом их высокой информативностью, обилием самых разнообразных фактов и сведений, многие из которых не известны из других источников. К сожалению, весь этот богатый материал до сих пор еще не введен в научный обиход. Дело в том, что осуществленное ВГО в 1949 г. издание дневников [2] представляет собой, по сути, их пересказ с огромными лакунами, что не позволяет нам считать его строго научной публикацией. Особенно пострадал при редактировании Дневник № 1 (июль 1923—апрель 1924), из которого в печать попало лишь несколько записей, а также Дневник № 3 (ноябрь 1924—май 1925). Но редакторов этого издания во главе с Е. В. Козловой отчасти можно понять, ибо первый из пяти дневников мало касается научно-исследовательской деятельности П. К. Козлова. Речь в нем идет преимущественно о наиболее драматичном начальном этапе экспедиции — она более чем на 6 месяцев была задержана Центром (Политбюро ЦК) в монгольской столице, результатом чего, как известно, стало вынужденное переориентирование экспедиции с Тибета на Монголию, хотя в научной литературе за ней по-прежнему сохраняется название Монголо-Тибетской. Обстоятельства «Ургинского стояния» отряда Козлова — замысловатые интриги НКИД и ОГПУ вокруг экспедиции и ее начальника — были подробно рассмотрены мною в отдельной статье [3]. В этом новом очерке я бы хотел остановиться на еще одной интересной побочной теме, нашедшей отражение главным образом в содержании первых двух дневников, а именно на сообщениях Козлова об Урге и Монголии в целом, относящихся к 1923—1924 гг. — периоду, предшествующему начавшейся после 1-го Хуралдана коренной ломки всей феодально-теократической инфраструктуры монгольского государства.

Прежде всего необходимо сказать несколько слов о стилистическом своеобразии дневников Козлова, представляющих собой необычайно тесное переплетение записей научно-делового и сугубо личного, интимного характера. Монотонные ежедневные метеосводки и периодически появляющиеся в тексте различного рода денежные расчеты, поскольку вся бухгалтерия экспедиции находилась в руках ее начальника, перемежаются тонкими лирическими пассажами, воспевающими красоты монгольской природы, и иными откровениями. Здесь же на страницах дневников мы находим и яркие бытовые зарисовки — впечатления путешественника от новой Монголии, строящейся по советскому образцу, последние московские «новости» и ургинские слухи, а также отклики на те или иные «большие события» политической и общественной жизни СССР и МНР — смерть Ленина и Богдо-гэгэна, признание Англией Советской России, советско-китайские переговоры, 1-й Хуралдан, «великий перелет» Москва—Пекин и многое-многое другое. Из всего этого информационного многообразия наибольший интерес для нас сегодня, пожалуй, представляет то, что Козлов пишет о Монголии — спустя 2 года после победы Народной революции в стране и лишь год после ликвидации «контрреволюционного» правительства Д. Бодо. Какой же видится глазами старого русского путешественника новая «красная» Урга, где еще недавно цырики возили по базарам насаженную на пику голову «врага монгольского народа» Джа-ламы?

В столицу Монголии Козлов вместе с членами своей экспедиции въехал 1 октября 1923 г. На наемном тарантасе он промчался через весь город к дому старого друга Ц. Г. Бадмажапова [4]. Здесь, на окраине Урги, вскоре разместится его экспедиционный лагерь. Вечером того же дня П. К. записал в дневнике:

«Урга — прежняя, грязная, с обилием собак и грязных нищих (беднота), крики, гам, рев животных. Всадники-монголы, непременно вскачь несущиеся в стоячей посадке, невзирая на встречных; там и сям „орлики“ (это о справляющих на улице

* Статья написана при поддержке гранта РГНФ № 98-03-04287.

нужду монголах. — *А. А.*); на кучах мусора черные собаки: днем спят, ночью неистово лают и грызутся одна с другой. Новость — электричество. Мы в лучшей части Урги, не опоганенной зловонием. Устроились!»

Эта картина вполне соответствует тому, что писали об Урге в конце XIX—начале XX в. другие русские путешественники, в том числе и сам Козлов [5]. Через 4 дня в дневнике появляется новая запись: «Самый город полон народа: монголов, русских, китайцев, тибетцев. Русское влияние огромно. Построек типа русских [все] больше и больше. Вероятно, и торговля с монголами у русских также многозначаща. Вчера я наблюдал солдат монгол[ов], марширующих под песни, на манер русских. По улицам то и дело снуют конные типичные монголы».

Итак, вот еще одна отличительная примета новой Урги — ее военизированный характер, подмеченный наблюдательным путешественником. Город полон военного люда — это и советские части, участвовавшие в освобождении Монголии от барона Унгерна и затем оставшиеся в стране по просьбе революционного правительства (в помощь которым Москва в конце 1921 г. направила Отдельный калмыцкий эскадрон), и формируемые с помощью советских инструкторов-калмыков части народно-революционной «красной» монгольской армии. Именно это дало Ч. Р. Бодену основание говорить о «советской военной оккупации» Монголии в течение нескольких лет после 1921 г.[6]

«Долина реки Толы отливает желтизной. На ее свободной, открытой поверхности виднеются казармы монгольских солдат, и там и сям чернеют группы самих защитников этой страны — монгольских солдат-пехотинцев» (запись от 11 октября).

Козлов, будучи кадровым офицером русской армии, не мог не обратить особо пристального внимания на военные учения монголов: «...по долине двигаются пешие и конные, преимущественно солдаты-цырики. Интересно, между прочим, что обучение строевой линии в пехотном строе делается из экономии — пехотинцы изображают собою в то же время и всадников, поэтому они делятся на три, как в кавалерийском строе. Применяется ли то же самое в России — не знаю!» (13 октября). На следующий день П. К. делает новое наблюдение: «Воскресный день, монголы производят обучение гимнастике молодым солдатам. Некоторые из них ловко прыгали через „кобылу". В долине Толы заметно большое оживление: там и сям стоят юрты, едут на скрипучих арбах или лихо катят переодетые всадники» (14 октября).

Не менее удивляет Козлова и появление нового колесного транспорта в монгольской столице. «Автомобили, мотоциклетки, в особенности же велосипеды очень и очень в чести у ургинцев. На улицах то и дело попадаются велосипедисты, иногда в проулочках тут же и обучаются монголы: падают, смеются, исправляют русские новинки» (запись от 25 октября).

Это первые, наиболее яркие и волнующие впечатления от свидания с городом, где Козлов бывал много раз и где в 1905 г. ему довелось встречаться и беседовать с тибетским далай-ламой, о чем он впоследствии вспоминал как об одном из самых счастливых и светлых событий своей жизни. Вполне естественно возникает желание писать: «Следует говорить или писать о Урге, о ее населении, торговле, о том, гл. обр., что произошло с этим городом — столицей Монголии, долженствующей отражать быт, силы, материальное и культурное богатство — весь облик страны, со времени успокоения ее от той волны, которую [поднял] своим вмешательством в чужие дела так наз. барон Унгерн. <...> Как раньше, так и теперь лучшим знатоком Урги и всей Монголии может, конечно, быть мой спутник и ученик Ц. Г. Бадмажапов. Только он в состоянии дать мне материал для очерка „Современное состояние Монголии и ее столицы Урги"» (запись от 5 октября). В связи с этой цитатой хотелось бы обратить внимание на неоднозначность оценки Козловым «Белого движения». Так, Р. Ф. Унгерн заслуживает порицания, очевидно, за своё «вмешательство в чужие дела», в то же время В. М. Алексеев, Л. Г. Корнилов и адмирал А. В. Колчак вызывают у него восхищение, они — «лучшие примеры разума, стойкости и патриотизма», «великие сыны России» (запись от 18 февраля 1924 г.). Что же касается планов Козлова относительно создания очерка, посвященного новой Монголии и ее столице Урге, то им, увы, не удалось осуществиться.

Едва обустроившись в Урге, Козлов, по заведенному обычаю, приступает к рассылке подарков членам монгольского правительства и высшему духовенству — Богдо-гэгэну («конституционному монарху»), а также другим наиболее влиятельным ламам. Любопытно, что сам он в церемонии их подношения не участвует — подарки от лица русской экспедиции развозят (в соответствии с заранее составленным списком) его помощник С. А. Глаголев и навязанный Москвой политком Д. М. Убугунов. От них же П. К. узнает и о реакции монгольских вождей: «...все эти господа принимали подарки как должное, только один Жамцарано несколько конфузился и уклонялся, но все же в конце концов принял с благодарностью. <...> Во время вручения подарков все стояли. Церен-Доржи (премьер-министр. — *А. А.*), говорят, держал себя особенно с достоинством и внушительно-нежно говорил ответную речь: „Да, мне очень приятно видеть новый знак внимания и дружбы ко мне моего старого знакомого, начальника экспедиции Козлова. Я очень тронут, благодарен и надеюсь в скором времени видеться с Козловым"» (11 октября). Но уже вскоре выясняется, что П. К. допустил оплошность — собравшись было в гости к своему другу Цыбену Жамцарано, секретарю Монгольского Ученого комитета, он с удивлением узнает, что нарушает неписаное правило монгольского этикета. По словам Жамцарано, которые Козлов скрупулезно заносит в свой дневник, это «нехорошо», поскольку П. К. еще не сделал визитов первым лицам монгольского государства. Следовало сперва посетить «кого-либо из старших персон», а уж затем можно было бы отправиться и к нему, «маленькому» (11 октября). Таким образом, Козлову приходится отложить поход к симпатичным супругам Жамцарано — Цыбену и Бадмажап — до более подходящего случая. По той же самой причине П. К. долго раздумывает, принять или нет приглашение на чай ургинских тибетцев. И все же в конце концов, очевидно, махнув рукой, он отправляется в сопровождении ламы-тибетца Лапсана в тибетскую колонию «в глубине Куреня».

Вскоре получившие русские подарки члены монгольского правительства являются к Козлову с ответными визитами. Первым его посещает главком Монгольской армии и член ЦК МНРП С. Данзан (глава партийной оппозиции, которого расстреляют в августе 1924 г.). «Сегодня меня навестил Данзан, представитель ЦК партии, — записывает Козлов в дневнике 13 октября, — очень живой, интересный человек, немного говорящий по-русски. Имеет у себя барометр, знает его назначение и проч. Интересуется живо всеми новостями России и хочет понять всякие инструменты, их научную пользу...» Затем путешественника навещает «представитель молодежи» — речь, по-видимому, идет о вожде Монгольского ревсомола Джадамбе, имя которого П. К. почему-то не называет. «Молодой человек, благодаря меня за внимание, возложил на мои руки хадак, а на стол мой карточку — группу Монгольской молодежи, на которой имеется его и Юдина (1-й секретарь полпредства СССР в Монголии в 1922—1925 гг. — *А. А.*), между прочим, изображение» (20 октября).

Любопытны характеристики и других политических деятелей Монголии, с которыми Козлов вступает в контакт осенью 1923 г. Вот, например, что он пишет о «Япон-Данзане» — Б. Данзане (в 1923—1924 гг. председатель ЦК МНРП): «Под вечер явился ко мне монгол-коммунист Данзан и поднес мне оригинальную табакерку с футляром, в сопровождении голубого хадака. Хитрая бестия этот новоиспеченный тип монгола, который успел побывать в Японии, за что и известен в народе в Урге под именем Япон-Данзана. Как ему хочется скорее осилить русский язык и приобрести побольше полезных сведений!» (запись от 31 октября). А вот как он отзывается о монгольском министре юстиции (этот пост, как мы впоследствии узнаём, занимает Соном Дорчжи): «Очень порядочный человек, строгой жизни, некурящий, непьющий, один из продавцов нам верблюдов. Мне он очень понравился — человек, с которым можно интересно разговаривать» (запись от 16 декабря). Но наибольшие симпатии у Козлова вызывают глава правительства Церен-Доржи (Церендорж) и министр внутренних дел прогрессивный князь (гун) Цецен-ван, потерявший почти все свое состояние в годы китайской оккупации Автономной Монголии. Предсовмин Церен-Доржи, по мнению Козлова, «выдающийся человек Монголии» — «умный, тактичный, уравновешенный государственный деятель». Одним словом, он «очень хороший!» (запись от 9 февраля 1924 г.). С большой теплотой пишет П. К. и о супружеской чете Цецен-ванов: «С каждым разом я все больше и больше проникаюсь преданностью и даже любовью к красивому, породистому Цецен-хану, ему и его симпатичной княгине. Это в высшей степени порядочные люди, гордящиеся своей традиционной порядочностью» (7 февраля 1924 г.).

Эти краткие характеристики, при всей их субъективности, вполне искренны. В то же время очевидно, что отношение Козлова к представителям новой монгольской власти определялось главным образом степенью полезности этих людей его экспедиции. По-настоящему же близкие, дружеские отношения у него устанавливаются лишь со «своими» — с представителями бурятской интеллигенции, осевшими в Урге после революции и занявшими важные посты в монгольском правительстве. Это Ц. Ж. Жамцарано, Д. Э. Ринчино (председатель РВС Монгольской армии), Ц. Г. Бадмажапов (советник министерства внутренних дел и юстиции, один из активных деятелей Монцекоопа), Э. Б. Батухан (министр просвещения). Все они — особенно Жамцарано — много помогают ему, и потому П. К. отзывается о них весьма положительно. В то же время от его взора не ускользает, что как те, так и другие занимают привилегированное положение в обществе, представляя собой новый тип монгольской аристократии, открыто демонстрирующей свои русофильские настроения. «Меня поразило то обстоятельство, что все министры живут в собственных кудонах [7], загражденных, посередине занятых постройкою русских домиков, обставленных по-русски и с русским укладом. Мебель, зеркала, чай и угощение, услады, русский самовар — достояние всякого монгольского чиновника первых степеней!» (25 октября). В «кудоне с русским домиком» — по соседству с Цецен-ваном — проживает и Жамцарано. Не менее любопытно и сообщение Козлова о посещении им, в сопровождении Ц. Г. Бадмажапова, здания бывшего китайского ямыня — «присутственного места», где под одной крышей ныне размещаются МВД и Министерство юстиции новой Монголии.

«После обеда я с Ц. Г. отправились в его м-ство вн. д., побывали в 3 кабинетах: в 1-м, в очень большой жарко натопленной [комнате] сидело несколько человек за низкими письменными столиками, писали, прочитывали вместе, сверяли, вдумчиво смотрели в бумаги и проч.; во 2-й комнате — то же самое, только отд[еление] министерства юстиции творило суд; в третьей, собственно, в юрте, подобающе обставленной, отдельно [для] трех лиц — председателя или самого министра, товарища министра и Ц. Г., сидящего рядом за одним столом с управляющим министерством. Здесь происходили нотариальные формальности с выдачей и скреплением документов. У входа китайских ворот толпилось немало народа, преимущественно монголов, и как исключение — стояла русская женщина» (запись от 18 декабря 1923 г.).

Своего отношения к увиденному Козлов не высказывает, однако, говоря о «возрождении» Монголии и достигнутом ею в последние годы прогрессе, он едва ли мог одобрять слепое копирование монголами русских порядков, особенно в сфере высшего государственного управления.

О политической ситуации в Монголии Козлов пишет крайне скупо и неохотно, хотя, надо думать, он был достаточно хорошо о ней осведомлен, прежде всего, благодаря своим бурятским друзьям — Ц. Г. Бадмажапову, Э. Д. Ринчино и Ц. Ж. Жамцарано. С другой стороны, ему регулярно давались «политориентировки» советским посольством, осуществлявшим внешний контроль за его экспедицией, через В. И. Юдина и А. Н. Васильева. Но Козлов предпочитает не касаться политических тем на страницах своих научных дневников, считая, что не следует смешивать науку с политикой. Так, он ничего не сообщает о внутрипартийной борьбе — об «оппозиции» Данзана и его разоблачении на III съезде МНРП летом 1924 г. В то же время, П. К. не смог обойти молчанием другой животрепещущей темы текущей монгольской по-

литики — угрозы нового военного вторжения Китая в Монголию. Так, например, суммируя свои впечатления от «раута» в советском полпредстве по случаю 7-й годовщины Октябрьской революции, Козлов отмечает, что все монгольские ораторы в один голос говорили «о грядущей опасности со стороны Китая» — о том, что китайцы непременно «выступят с войной» не позднее весны следующего года и что монголам, конечно, не справиться с ними «без сильной поддержки России». Монголы особенно уповают на это обстоятельство, пишет он, на то, что «за спиною Монголии стоит сильная Россия», и некоторые говорят даже: «Мы не желали бы быть на месте Китая — в Китае великая гражданская война, брат бьет брата, а мы, монголы, беря пример с Сов. России, мирно устраиваем нашу жизнь... Сов. Россия освободила нас от империалистов и капиталистов, и с помощью С. России мы можем достигнуть культуры» (запись от 7 ноября 1924 г.). В этой связи характерна и еще одна запись — с рассказом о банкете, устроенном монгольским правительством по случаю закрытия 1-го Хуралдана. За главным председательским столом, читаем мы, сидел Джадамба, за отдельным, первым, столом «для званых» — Церен-Доржи с министрами; справа от премьера находился Т. Рыскулов (представитель Коминтерна в Монголии), слева В. И. Юдин. Самого П. К. усадили за тем же столом, между министром иностранных дел (Амором) и Жамцарано. «Во время обеда, — пишет Козлов, — играла музыка, аккомпанировала певцам. Речей было много, хурулган распускался. Подчеркнуто было уезжающим, чтобы они отлично передали не только о важности, полезности великого хурулгана, но и о том, что более, нежели прежде, народу подобает быть в контакте с правительством и в случае чего-либо встать, как один, во весь рост для защиты завоеванных прав. Надо помнить, что наши враги, и внутренние, и внешние, не дремлют. Там, в глубине страны, есть много недовольных, которые могут примкнуть к китайцам и т. д. Опять та же песня: нам тяжело бороться, но мы не одни, за нашею спиною великая Россия, которая помогла жить Монголии, надо надеяться, что она поможет и во время великих бед, наступлений врагов из Китая. Более, нежели прежде, подчеркивается опасение Монголии со стороны Китая и недовольной части населения» (28 ноября 1924 г.).

Непосредственным поводом для разговоров о подготавливаемой Китаем интервенции в Монголию послужило, как известно, советско-китайское соглашение от 31 мая 1924 г., в котором правительство СССР признало Внешнюю Монголию «составной частью» Китайской республики и обязалось уважать там суверенитет последней. Записи путешественника конца 1924 г. ярко свидетельствуют о крайнем беспокойстве монгольского руководства и его усилиях заручиться советской поддержкой, несмотря на заключенный Москвою договор с Пекином. Находясь в Урге, Козлов, насколько можно судить, пристально следил за ходом советско-китайских переговоров, полагая, что от их результатов в конечном счете зависит, получит ли он из Пекина «паспорт», разрешающий его отряду передвижение по китайской территории вплоть до Тибета. Так, узнав от Убугунова 25 марта об ультиматуме, предъявленном китайцами Л. М. Карахану, Козлов тут же сделал об этом соответствующую запись в дневнике. Хотя, как мы знаем теперь, в действительности судьба экспедиции Козлова решалась не в Пекине, а в Москве, на самом высоком государственном уровне.

Заслуживают внимания и некоторые другие сообщения Козлова, также имеющие отношение к политике. Например, его рассказ об инциденте на советско-монгольской границе осенью 1924-го — о вторжении в Кэнтейские леса забайкальских охотников — более 1000 человек, с лошадьми и со скарбом (запись от 11 ноября). «Это был неожиданный охотничий набег на Монгольскую белку. Охотники-промышленники имели на руках лишь копию телеграммы Красноярского охотничьего союза, что последний ничего не имеет против поездки их на монгольскую территорию с целью добычи белки... И вот снялись охотники и табором, как гунны, двинулись истреблять „теплого“ ценного зверька... совершенно не считаясь с мнен[ием] монг[олов]». Дабы «пресечь дерзкое поползновение россиян», монгольские власти были вынуждены экстренно снарядить особые отряды для поимки «непрошеных гостей-забайкальцев» в лесах Кэнтея.

Еще более интригующим является рассказ Козлова о попытке ургинских тибетцев во главе с ламой Галсаном переправить через Монголию партию стрелкового оружия, закупленного в Забайкалье для далай-ламы — фактически же для нужд тибетской армии. Это оружие было задержано советскими властями в Кяхте в конце 1923 г. (запись от 17 октября), и Козлову — по просьбе тибетцев — пришлось лично ходатайствовать о разрешении на его провоз через монгольскую территорию. Однако Э. Д. Ринчино, к которому он тогда же обратился за помощью, не смог урегулировать инцидент своими силами — в результате оружие застряло на советско-монгольской границе на целых два года (!), пока из Лхасы не вернулась секретная советская миссия во главе с С. С. Борисовым (обсуждавшая с далай-ламой, между прочим, и вопрос о военных поставках СССР Тибету) [8]. Лишь после этого тибетцы смогли получить назад свое оружие и отправить его караваном в Лхасу (о чем Козлов сделал запись 27 декабря 1925 г.). В этой связи необходимо добавить, что в 1-й половине 1920-х гг. ургинскими тибетцами, монголами и бурятами довольно широко практиковалась контрабандная переправка в Тибет русского — в основном оставшегося от Унгерна — оружия. Монгольские власти, конечно же, знали об этом (так же как и ургинская резидентура ОГПУ), но долгое время закрывали на происходившее глаза, по-видимому, не желая обострения отношений с далай-ламским правительством [9].

Большой интерес представляют также и этнографические заметки Козлова — сообщения о монгольских праздниках — традиционных (буддийских) и новых и о связанных с ними обычаях и обрядах, — позволяющие судить о характере и степени изменений, происшедших в духовной жизни монгольского общества. Вот, например, как П. К. описывает празднование Цаган-сара (монголо-тибетский Новый год) в Урге в 1924 г.

«Сегодня (5 февраля. — *А. А.*) начало великого праздника буддистов — Цаган-сар. Жаль, что мы далеко живем от монастырей и храмов, иначе

Монастырь Гандан, Урга. Ок. 1923
Фото П. К. Козлова. Санкт-Петербург. Музей-квартира П. К. Козлова

слышали бы их церковную музыку. В течение всего дня из стороны в сторону снуют нарядные, в пестрых цветистых костюмах, [монголы]. Говорят, что сегодня, т. е. в 1-й день Цаган-сара, все именитые монголы на поклонении и принесении новогодних поздравлений Хутухте. На второй день им или министрам принято делать визиты. На третий день ездят друг к другу женщины. Монгольские модницы стараются надеть на себя все лучшее и дорогое. Таким образом, в 1-й день едут друг к другу наши соотечественники — буряты! И сегодня в доме Ц. Г. я имел возможность видеть много лиц интересных и неинтересных. <...> Весь день, от начала до конца, гости, гости, гости: сначала буряты, потом русские».

На следующий день визиты продолжились: «Около трех часов дня вдруг подкатил автомобиль с двумя нарядными княгинями: одна из них жена Цецен-вана, кстати, очень симпатичная. И все они, монголы, с отличными зубами: и у Цецен-ханши, и у супруги министра юстиции. Наряды стоят огромных денег. Преобладают: жемчуг, драгоценные каменья, масса золота (отчего убранство костюма очень тяжелое) и в заключение — прекрасные, темные с сизым отблеском, соболя. Цецен-ханша мило говорила, беседовала и обе держали себя с достоинством». Свои наблюдения Козлов продолжил в городе: «Благодаря прекрасной погоде вообще и монгольскому яркому солнцу, улицы полны самых цветистых, самых разнообразных нарядов. Среди преобладающих пеших движутся в разных направлениях экипажи, конные и даже автомобили. Множество зевак второй день дежурят у дороги, соединяющей дворец Богдо-гэгэна со старейшим монастырем Урги — Майдэри, куда Богдо ежегодно выезжает в праздник Цаган-сар. Вообще храмы полны народа, всюду музыка и пение буддийских лам. К вечерней заре все утихает, улицы, по крайней мере на окраинах, пусты. Устанавливается чудная тишина и внизу, и вверху» (6 февраля).

20 февраля П. К. наблюдает полное лунное затмение и одновременно сопровождающий его довольно своеобразный ритуал.

«С самого начала и до конца лунного затмения местные ламы с участием простых обывателей неистовствовали: звонили в бубны, барабаны, тарелки, гудели в раковины, и рядом, там и сям, гремела трескотня бомб и ружейных выстрелов. Иногда все [это], вместе с дикими воплями монголов и китайцев, составляло чудовищную какофонию. Все это проделывалось с целью уничтожить дракона, проглотившего луну, и скорейшего возвращения ночного светила. Монголы все же верят в благополучный исход всякого затмения (и солнечного и лунного, и полного и частичного), потому что дракон, это воздушное чудовище, не имеет желудка, и проглоченное им светило очень скоро освобождается, чтобы иметь возможность освещать путь человечеству. Около полуночи, или позднее, луна уже успокоила своим видом ургинское буддийское население».

А еще через несколько дней Козлов становится свидетелем совсем нового праздника — в Урге от-

Жена монгольского чиновника. Ок. 1925. Фото П. К. Козлова. Санкт-Петербург. Музей-квартира П. К. Козлова

мечается шестая годовщина русской Красной армии! По этому случаю устраивается военный парад. «На параде русском присутствовали в небольшом количестве и монгольские войска с музыкой», — записывает в дневнике Козлов. «Русский батальон, говорят, прошел довольно стройно. На парадах вообще строятся в такой последовательности: в головной части — русская воинская часть, за нею военное училище или, точнее, военная школа, за которой идут монгольские цырики. Пока все это нечто балаганное, может быть, после большого времени что-нибудь и образуется...» (запись от 23 февраля 1924 г.).

За днем «новой русской армии» следует юбилей армии монгольской (27 февраля), созданной при советской помощи в Алтан-Булаке тремя годами ранее. И опять военный парад, в котором на этот раз тон задают монгольские цырики. После парада на окраине города — неподалеку от дома Ц. Г. Бадмажапова — устраиваются стрельбы. Взвод монгольской артиллерии обстреливает северо-восточные вершины горной гряды, расположенной по другую сторону реки Толы. «Стреляли шрапнелью, которая эффектно разрывалась по скату и вершинам прицельных высот!» — отмечает находящийся поблизости Козлов. «Лошади и прислуга — монгольские, начальники также. Тут же наблюдали два монгольских чиновника с перьями на шляпе и с колчаном стрел за спиной (у одного из них)». Устроенные в Урге «показательные» стрельбы — это не нечто новое, заимствованное у русских соседей, но часть старинного буддийского обычая. Господин Цыбиков наблюдал подобный ритуал в Лхасе в конце Большого Монлама 1 марта 1901 г. (24-го числа первой луны). В этот день после сожжения дугчжубов тибетцы устроили обстрел из пушек находящейся против Поталы — по ту сторону реки Уй — горы (3 выстрела холостыми зарядами, 4 ядрами). Существует поверье, объясняет Цыбиков, что гора эта, на которой находится могила гонителя буддизма, тибетского царя Лангдхармы, понемногу приближается к реке и грозит, вытеснив однажды ее воды из русла, затопить священный город [10]. Таким образом, очевидна прямая связь лхасского и ургинского ритуалов. При этом монголы, как кажется, нашли весьма остроумный способ сохранить старый обычай, приурочив стрельбы ко дню создания «народной армии».

П. К. Козлов сообщает нам и еще об одном довольно любопытном обычае. В углублении в скалах в районе реки Баин-гол, неподалеку от разрушенного ламаистского монастыря, он обнаружил бумажные изображения коней с написанными на них благопожеланиями. «В известный праздник, — поясняет П. К., — принято изображение лошади на бумаге бросать в степи с холмов, где ветер подхватит бумажечки и разнесет в степи или пустыне, и, м. б., попадут такие кони на заблудившихся в степи и помогут им спастись» (Дневник № 2. 3 августа 1924 г.). О существовании подобного обычая нам известно главным образом от французских миссионеров-лазаристов Гюка и Габе, наблюдавших его в монастыре Гумбум в Восточном Тибете (Амдо) ок. 1844 г. Согласно их сообщению, в 25-й день каждого месяца ламы поднимаются на высокую гору и разбрасывают «бумажных лошадей» — кусочки бумаги с нарисованными на них оседланными конями — «в помощь путешествующим». Примечательно, что с тем же обычаем в 1925 г. встретился и Н. К. Рерих во время своей Центрально-Азиатской экспедиции, правда, уже в Ладаке, где его совершали опять-таки ламы [11].

То новое, что Козлов с неподдельным интересом наблюдал в Урге в 1923—1924 гг., пришло в Монголию из Советской России, продолжившей, таким образом, на новом историческом этапе реформирование монгольского государства, начатое десятью годами ранее Россией царской. И всё-же, несмотря на все нововведения, Внешняя Монголия — пока был жив Богдо-гэгэн — оставалась, по существу, теократическим ламаистским государством, в котором религия и ее институты сохраняли свое исконно доминирующее положение. Дневники Козлова, судя по приведенным выше и некоторым другим записям, свидетельствуют о вполне сносном существовании монгольских монастырей и духовенства, хотя уже очень скоро ситуация начнет радикально меняться. В 1925 г. монгольское правительство нарушит статус-кво и перейдет к открытому наступлению на монастыри и ламство, в соответствии с решениями 2-го Великого Хурала. Но пока что Козлов не наблюдает явных признаков «упадка ламаизма», в отличие от Свена Гедина, проведшего в Урге несколько дней в ноябре 1923 г., равно как не замечает он и каких-либо проявлений борьбы народной власти с религией. Правда, сам П. К. нередко делает довольно резкие выпады в адрес лам, но его инвективы — это, скорее всего, лишь порицание недостойных лам, позорящих своими поступками великое буддийское учение, и в этом они весьма напоминают критику, звучавшую в 1920-е гг. в новомодных проповедях обновленцев, в том числе и его большого петроградского друга, бурятского хамбо-ламы Агвана Доржиева — в прошлом учителя и советника далай-ламы, ныне выступающего в роли неофициального представителя Тибета в СССР. (С Доржиевым Козлов особенно много общается в Урге в 1924-м г. — через него он посылает в Лхасу подарки далай-ламе и его министрам и от него же, между прочим, узнает самые последние тибетские новости.)

Вот, например, как Козлов описывает торжества по случаю дня рождения Богдо-гэгэна (17 октября 1923 г.) — последние в жизни теократического правителя Монголии:

«Днем то и дело раздавалась стрельба из пушки: это празднует Богдо день своего рождения. Вечером, при той же пальбе, он делал выезд в монастырь Майтреи. Говорят, на пути его во многих местах стоял народ, чтобы видеть святителя. Теперь, когда гэгэн слепой, он редко показывается народу, в особенности в выездах, тогда как раньше такие прогулки в нарядном экипаже Богдо-гэгэн любил и разъезжал или в одиночку, или со своей покойной богиней. Едва скончалась старая, как Гэгэн взял себе в жены молоденькую, знатную монголочку, которая ныне и является живым украшением дворца монгольского хана. По обычаю, в день рождения хана ему представляются все высшие монголы, как ламы, так и миряне!»

Единственное антиламское «мероприятие», которое упоминает Козлов, это поставленный в праздничные дни Цаган-сара бурятской молодежью «спектакль из духовной жизни», осуждающий «недостой-

Китайская кумирня, Ван Курень. Ок. 1925
Фото П. К. Козлова. Санкт-Петербург. Музей-квартира П. К. Козлова

ное поведение всего духовенства» и особенно «ламишек-ховараков» — его «самого порочного элемента» (21 февраля 1924 г.). Но речь здесь идет, насколько можно судить, об инициативе ургинских бурят, а не об акции монгольского правительства (которое, таким образом, как бы оказывается в стороне). В то же время, Козлов отмечает, что на спектакле многие откровенно скучали, явно дожидаясь его окончания, за которым должны были начаться танцы. Сообщение Козлова также намекает на то, что подобные вечера с антирелигиозными «спектаклями» происходили в Урге и ранее.

А вот еще одна курьезная зарисовка начала 1924 г. — об ургинских пожарах, которые, по слухам, устраивают ламы, стремящиеся «поддержать престиж Богдо», поскольку Гэгэн предсказал 12 пожаров в городе! «Было 4 пожара, на одном из которых, под видом спасителей, появлялись жулики-монголы и положительно все имущество Лушниковых [12] разворовали. Следующие 2 пожара намечены в нашем районе: аптеку и дом наш, в котором я и жена живем вместе с хозяевами. Аптека и русские доктора уже давно стоят поперек горла ламам, которые из-за этого несут большой убыток, а дом Цокто — потому что в нем есть что пограбить!» (29 января). Насколько верны эти слухи о ламах-поджигателях, трудно сказать, однако едва ли можно сомневаться в агрессивности ламства в целом и других слоев населения Монголии, оппозиционных новому режиму.

Экспедиционные дневники П. К. Козлова, конечно же, не дают полной картины тех процессов, которые происходили в политической, социальной и культурной жизни монгольского общества в послереволюционный период (1923—1924). Заметки путешественника для этого слишком фрагментарны и случайны, тем не менее они, безусловно, заслуживают нашего внимания. Особенно ценными представляются наблюдения Козлова над новыми и старыми формами монгольского быта, пока еще мирно уживающимися друг с другом, а также верно подмеченная им ключевая роль внешнего фактора, в лице СССР, в происходящих в Монголии переменах. И в этом смысле его дневники вполне могут служить хорошим подспорьем для изучающих современную историю МНР.

21 июля 1999 г.

Примечания

1. Дневники Монголо-Тибетской экспедиции (5 кожаных тетрадей) хранятся в архиве Музея-квартиры П. К. Козлова в С. Петербурге.
2. См.: *Козлов П. К.* Путешествие в Монголию, 1923—1926: Дневники, подготовленные к печати Е. В. Козловой. М., 1949. (Записки Всесоюзного Географического Общества, Новая серия, т. 7).
3. См.: *Андреев А. И.* Почему русского путешественника не пустили в Лхасу. О Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова // Ариаварта. Начальный выпуск. СПб., 1996. Перепеч. в кн.: *Андреев А. И.* От Байкала до Священной Лхасы. Новые материалы о русских экспедициях в Центральную Азию в первой половине XX в. (Бурятия, Монголия, Тибет), СПб.; Самара; Прага, 1997. С. 92—120.
4. О нем см.: *Ломакина И. И.* Цогто Бадмажапов (Судьба первооткрывателя Хара-хото) // Orient. Вып. 2—3. СПб., 1998. С. 186—203.
5. См., напр.: *Обручев В. А.* От Кяхты до Кульджи. Путешествие в Центральную Азию и Китай. 2-е изд. М., 1950. С. 23—24; *Козлов П. К.* Монголия и Амдо и мертвый город Хара-хото. Экспедиция Русского Географического Общества в нагорной Азии П. К. Козлова, 1907—1909. М.; Пг., 1923. С. 35.
6. *Bowden C. R.* The modern history of Mongolia. London, 1968. P. 264.
7. Худон — (монг.) сельская местность, кочевая степь, кочевье. Козлов, по-видимому, употребляет здесь это слово в более конкретном значении «двор», «хутор».
8. О миссии С. С. Борисова в Тибет в 1923—1925 гг. см.: *Андреев А. И.* От Байкала до священной Лхасы... С. 147—169 (глава: Большевики в борьбе за Тибет). В своих дневниках Козлов довольно часто упоминает эту миссию, хотя и не называет имени ее руководителя (вместо этого он употребляет аббревиатуры «Б.» или «Бор.»).
9. Так, напр., советский резидент в Урге, некто «Витали», в своем донесении центру «О современном положении ламства в Монголии» (1925) сообщал о выявленной в Урге группе из 13 человек (тибетцы, монголы, буряты), занимающейся закупкой оружия в пределах СССР (Троицкосавский аймак) и дальнейшей переправкой его в Тибет. «В основном это имеет наживную цель, — отмечал он, — и является случайным сплавом оставшегося оружия от Унгерна» (ЦГА Республики Бурятия. Ф. 1, оп. 1, д. 657, л. 74).
10. *Цыбиков Г. Ц.* Буддист-паломник у святынь Тибета. См.: Избранные труды: В 2 т. Т. 1. Новосибирск, 1981. С. 118.
11. *Рерих Н. К.* Сердце Азии. Ч. II: Избранное. М., 1979. С. 171.
12. Лушниковы — кяхтинская купеческая семья, имевшая отделение своей торговли в Урге. Козлов и другие русские путешественники не раз пользовались гостеприимством дома Лушниковых в Кяхте.

А. З. Хамарханов

Из переписки Г. Д. Санжеева и Т. А. Бертагаева

Доктор филологических наук профессор Гарма Данцаранович Санжеев (1902—1982) и его адресат доктор филологических наук профессор Трофим Алексеевич Бертагаев (1905—1976) в послевоенное время заняли ведущие места в советском монголоведении. Публикуемые письма, хранящиеся в Отделе памятников письменности Востока Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, охватывают период с 1933 по 1950 г. В 1950 г. Т. А. Бертагаев окончательно переехал в Москву, и они получили возможность общаться лично. Их постоянная творческая связь продолжалась до самой кончины Т. А. Бертагаева 12 апреля 1976 г. Начиная с 60-х гг. они жили недалеко друг от друга: Гарма Данцаранович на ул. Дм. Ульянова, Трофим Алексеевич на ул. Губкина, а позже на Ленинском проспекте. Для Трофима Алексеевича, с которым автор этих строк тогда виделся довольно часто, то было время наибольшего творческого расцвета, в тот период одна за другой вышли все его монографии. После знакомства с этими письмами я сразу вспомнил, как Трофим Алексеевич не раз говорил, что пора от лингвистических работ переходить к работам более широкого горизонта, к этнографическим, культурно-историческим. Думаю, здесь сказывалось явное влияние Гармы Данцарановича.

Многое в жизни отличало этих ученых друг от друга, но все ушло вместе с ними. Остались труды, остался пример их творческой связи, запечатленный в их письмах.

А. З. Хамарханов

№ 1

[1933 г.]

Дорогой Трофим!

Пишу кратко. Оргкомитет писателей берет на себя хлопоты по устройству слепого боханского рапсода [1] (биография которого тобою записана) в школу или дом слепых в Москве. Расходы на ж[елезную] д[орогу] на него (и проводника в оба конца) обеспечены. С ним будут вестись работы по выявлению поэтики бурятского стихосложения, и в частности былинного стиха (формальный анализ на слух). Это очень важно. Сообщи мне срочно его адрес и имя и фамилию. Узнай у Хамгашалова [2] подробности о нем на сей день.

С этим рапсодом будут работать поэт и музыкант. Это очень важное дело как для науки, так и для него самого. Речь о нем зашла в результате работы над переводом «Аламжи Мергена», и дело поставлено в оргкомитете писателей. Сам М. Горький это дело благословил, а также Л. Б. Каменев [3] — (Ре[да]ктор «Academia»).

Твой Санж[еев]

Сообщи результаты боханской группы. Где жених и как его дела?

Адрес: Москва-6, М. Путинковск[ий], 2, НИАНКП [4].

№ 2

[26. 06. 1935 г.]

Почтеннейший Трофимушка!

Шлю ряд своих замечаний [5]. Прежде всего вот о чем: я принципиально против всяческих выкрутасов с какими-то А, С и т. п. и т. д. Поэтому эти «штуки» я оставляю на твоей личной совести в той мере, в какой вообще у яфетида может быть таковая, т. е. совесть, и ограничусь «конкретикой».

1). Не то по своему этнографическому невежеству, не то по свойственному тебе эхирит-булагатскому великодержавному шовинизму — ты отнес аларцев (т. е. даже господина профессора!) и тункинцев к своим сородичам по сивому быку! А общеизвестно, что мы (тунка и аларь) ни в каком родстве с вами, проклятыми бычками, не состоим, т[ак] к[ак] являемся хонгодорами, отличительной особенностью коих является, между прочим, отсутствие собственных шаманских «утха» (utxā). Ты, потомок сивого бычка, à la Hitler составил новую карту третьей тотемистической империи Великой Эхирит-Булагатии! Из аларцев к вам относятся унгинцы, да и то далеко не все [6].

2). Примеры на 145—147 и 158—162 стр. не убедительны (в этом стиле по-своему и тоже неудачно подвизается Поппе [7]), ибо логически вместо «во-

сточного» (это миф!) или халхаского диалекта легко можно подставить аларский. Никакого «западного» диалекта не существует, в этом твоя и Поппина ошибка. Кроме того, вы оба оперируете своими материалами, как будто бы все богатство лексикона в том или ином диалекте сводится лишь к вашим записям (напр[имер], откуда-то вы оба взяли, что в Халхе нет слова unin!). Различие между вами то, что у тебя «западный» сводится к эхиритскому, а у Поппе — к аларскому. А сопоставьте между собою эти два западных, и у вас выводы будут те же! Что и между мифическим «западным» и легендарным «восточным!» Я уже не говорю о том, что у вас обоих примеры на 70 % легко опрокидываемы без особых разысканий. Короче, вы оба страдаете субъективным идеализмом или факиризмом (факиры изучают свой пуп, о сем см. доклад т. Жданова [8], который ты знаешь как член ленинградской организации).

3). На стр. 147 ты напрасно от руки выправил «государство» на «политику», ибо ulus toro есть только «государство» (политика «bodolgo!»), другое дело, что то же слово в genetivus'е «политический». Дело в том, что ulas «государство как политическая и этническая единица», а ulas-toro «государство как строй или организация!»

4). Там же ты перепутал два слова: [illegible] «все, всеобщий» и [illegible] «сущий»

5). История с «сивым» бычком очень любопытна и мне кажется достаточно фондированной. Хотя должен заметить, что если бы бычок оказался желтым, красным, белым или даже черным, то ты и в этом случае нашел бы путь к «астрально-космическому» мышлению (ну и слово же ученое!) и к тому же яфетическому небу, ибо, по-вашему, что «желтое» солнце, «красное» зарево, «белое» облако и «черная» туча суть то же, что и небо (дериваты!) Это удобно и учено на все цвета радуги!

6). Ты воображаешь, что находишься на уровне XX в., когда «9 наречий» превратил в «9 языков племенных» (стр. 150), а я же остаюсь на низине XIX в., считая их наречиями (вместе с Энгельсом, который, по-вашему, кажется, устарел!).

7). Очень ловко ты разделался с ötög, который ты для себя превратил в ütüg. Не надо путать! Ибо это никого не убеждает!

8). Твое «не говоря уже о яфетидологическом законном чередовании „l/r"» прямо-таки замечательно! Может быть, по-яфетидологически «а» более задний гласный звук, нежели «е»; может быть, «в» есть согласный, а не гласный? Это же записать надо! Нельзя такие вещи писать, а написавши, читать без юмора.

9). Твои мысли насчет «cakar», «sü-l-gan↔so-l», «tur-a»-«höre»-«gal» огонь (и конечно) 'небо', а особенно насчет cöl и čölö очень забавны и поучительны в том смысле, что рождают и вызывают ряд других мыслей.

10). Безобразно напутал ты с xoto и xoton (стр. 155). Нельзя так делать и надо халху знать более широко, нежели по газете, где koto только «город».

В общем твоя статья, к которой я отнесся очень пристрастно, очень хорошая работа. Смелость мысли есть — то, что я уважаю. Недостаток: отсутствие ссылок на аналогичные мысли других монголистов и вообще ссылки на литературу (легко упрекнут в плагиате!) + 10 пунктов (см. выше). По тону письма можешь уловить, что я не собираюсь делать тебе комплименты. Откровенно говорю, что твоя статья произвела на меня очень хорошее впечатление, столь же откровенно, сколь и разругал тебя выше! Продолжай в том же духе, но избегай наивных вещей (вроде l/r) и легковесных фактов.

Я хотел было ехать в Улан-Уде (так. — *А. Х.*). Говорил с Базароном и Ербановым [9]. Они написали в Ученый Комитет ЦИК СССР. Однако ректор, приехав с Сочи, вызвав меня, дал мне головомойку и мое заявление об уходе передал в местком, где меня обозвали «спецом, потерявшим советское лицо!» Это за то, что я хотел удрать из института в Бурятию. И «летуном» обозвали. Одним словом, проработали меня. К сожалению, ехать на работу в Бурятию мне пока не суждено.

Летом (с 10 июля по 15 августа) еду в Крым, получил путевку в «Симеиз» — санаторий нервных больных.

Пиши, когда диссертация, как дела насчет поездки в Улан-Уде, кто и над чем работает?

Привет жениху и Вифилю.

26/VI Сан[жеев]

В Москве буду до 7/VII.

№ 3

[конец 1937 г.]

Дорогой Трухим Лексеевич!

Муратов сказал: «Мы запросили Москву, на днях дадим ему ответ!» Мне не удалось выяснить, как долго продлится это «на днях». Я ему твой адрес дал. Словарь Черемисова [10] уже вышел, но он хочет нам с тобою подарить в кожаном переплете.

Он очень хочет ехать в Улан-Уде. Т. Бельгаев [11] тоже склоняется к тому, чтобы взять его туда. Я думаю, что тебе с ним будет веселее. Постарайся его взять туда.

Нового ничего нет. Калмыки решили вновь вернуться к русскому алфавиту, отказавшись от латинского. Содном, Дамдин-сурун [12] и все прочие монголы-аспиранты отправляются обратно в Монголию, ибо признано, что они не соответствуют требованиям, которые предъявляются к аспирантуре Академии. Таня Алексеева [13] едет опять в Ленинград.

Переиздают «Чингис-хана» Владимирцова. Монголо-тюркский словарь Поппе (около 600 стр.) уже весь отпечатан, но не хотят выпускать из-за наличия сравнительного материала.

Акад[емика] Алексеева [14] на собрании ученый секретарь ИВАН (Муратов) обозвал «дармоедом от науки».

Вышла в свет первая русская грамматика (1640 г.). Надо тебе?

Пиши. С приветом
Гарма

№ 4

[начало 1938 г.]

Дорогой Бертагашка!

Твое письмо от Алексеева [15] получил недавно, т[ак] к[ак] письмо где-то лежало: ты неверно указал № комнаты.

С Муратовым я говорил не то 20/I, не то 23 января, т. е. после 10 дней, как он уже дал тебе ответ. Теперь изумлен тем, что он мне наврал.

«Первая» русская гр[аммати]ка уже вышла вся из продажи. Я ее и себе купил, т[ак] к[ак] она, вероятно, интересна только для любителей — библиоманов или историков — оригинальных вещей.

Зато я послал тебе книгу Грекова и Якубовского, это потому, что, во-первых, ты и есть настоящая орда, хотя и не золотая, и, во-вторых, эта книга по своему популярному изложению вполне соответствует твоему умственному кругозору, лишенному, как это тебе лучше меня известно, далекого горизонта по части твоих ордынских предков и прочих бузотеров на берегах Волги. Эта книга называется «Золотая Орда».

На днях (28 февраля) закончилась сессия Ак[адемии] Наук, приезжали Поппе и Черемисов, обсуждали вопрос о составлении монгольского словаря на 2 года. Говорили они, что Пашинджагян вместе со своим братом уже не работает в ИЯМе. В ЦИЯПе ничего нового нету. Будто хотят печатать труды ин[ститу]та за 37 год, чему я пока не верю.

Сделал массу открытий в области монгольского языка, но рассказывать о них очень утомительно. Скажу только, что монгольское kümün разлагается на kü + mün. Первый элемент есть пока окончание будущего причастия, а второй — в виде mön — утверждение и в виде mui — окончание настоящего времени. Эти глагольные формы, как тебе известно, выражают наличное бытие, а это и есть человек. Мотивировать это в письме — долго. Что же касается слов с окончанием на han, то они обозначают продукт труда тотема или человека, т. е. результат того, что имелось раньше. Поэтому и прошедшее причастие имеет окончание — han.

Пиши, как идет работа и каковы планы на лето. Дело с монгольск[им] словарем складывается так, что едва ли удастся приехать летом, т[ак] к[ак] словарь считается государственным заданием.

С приветом Санж[еев]

Привет тт. Бельгаеву, Амоголонову [16] и прочим.

P. S. Черемисов все же думает ехать в Улан-Уде, хотя его забирает к себе Муратов.

Привет от жены.

№ 5

[2.03—8.03.1939 г.]

Дорогой Алексеевич!

Давно не брал в сии руки золотое мое перо, да наконец-то в кои века собрался. На рынке ничего нового нету. Есть лишь книга Ефименко «Первобытное общество» (637 стр.), в которой говорится подробно о палеолите (ледниковый период, ашельская, мустьерская, мадленская и пр. и пр. эпохи). Не совсем уверен, что это тебя интересует, а то бы послал. В общем полезная книга! По лингвистике пока ничего нету, а то, конечно, я бы тебе давно послал. Ушакова достать не легче, чем папирусы времен Мемнеса.

В ИЯПе у Петросяна [17] ничего нового, усе по старому, если не считать и того, что он стал еще более болтлив. Приехал Бельгаев с проектом алфавита. Уже обсуждаем. Имеются след[ующие] буквы: x_r = h, о = ё, я = ja, яа = jaa, юу = juu, е = je, еэ = jee, ё = jo и соотв[етствующие] гласные после палатализованных согласных. Вот образец нового письма: халюун морёòроо хээрэ гараад, таряагаа хаяад, баярлажа ерээд, ўбэх$_r$ō шабшаад, бōрэ эдебэ, т. е. хал'ўн$_r$ мор'ōрō хēрē гарāт, тар'агā хајāт, бајāрлажū јірēт, óбóh'ó шабшāт, бóрó ид'ēбē. Мне особенно не нравится «x» с хвостом, т. е. «x_r» вместо «h». Бельгаев рассказывал, что в Улан-Уде какие-то писатели на основе улигеров составили эпическую пьесу, которая будто бы пользуется большим успехом.

Калмыки собираются 17/III праздновать... 500-летие Джангара, а я написал в СНК Калм[ыцкой] АССР, что Джангару максимум 200 лет, и вокруг даты — возраста этой поэмы идут жаркие дебаты, а Поппе по обыкновению дал резиновый возраст от 200 до 500 лет, ибо боится, что кому-то хочется или не хочется, чтоб было 500 лет (точно не знает о желании власть имущих). Сейчас я сижу над монголо-русским словарем в составе коллегии из Поппе, Черемисова, Панкратова, Дылыкова [18] и меня. Мне достались буквы д—т, и идут споры вокруг j—z.

Черемисов должен был ехать в Улан-Уде, но, кажись, не поехал. Из Бурятии до сих пор не получил свою морфологию, хотя Амоголонов обещал, но надул. Синтаксис только печатается, но что-то очень долго. Сдал им, наконец, «научный» синтаксис: говорят, что его смотрят редактора.

Нариманова реорганизуется с осени в обычный вуз пятилетнего курса университетского типа. Вот, кажется, и все.

Твой Гарма. 2-III-39. Кончено 8/III.

№ 6

[ноябрь 1939 г.]

Дорогой Бертагаич!

Писать али не писать? Придется писать.

Нового ничего нет. Вышла в свет «История ВКП (б)» на монгол[ьском] языке, но еще не поступила в продажу, а поступит, так пошлю тебе.

Закончил писание калмыцкого синтаксиса. Приехал т. Бельгаев, который есть 1) Председатель Президиума Верховного Совета, 2) Начальник по делам исскуства (так. — *А. Х.*), 3) Директор ГИЯЛИ, 4) Заведующий Бургизом. Ездил он в Ленинград на совещание, поручил Поппе написать бурятский эпос на 15 листов. Черемисов едет 25/XI в Улан-Уде, а я, возможно, на днях на 25 дней на совещание педагогов. Летом будет конференция. Он хочет взять тебя обратно (ведет переговоры с т. Тюркиным, чтоб последний перебросил тебя в Пединститут в Улан-Уде зав[едующим] кафедрой языка). Твою лексику включили в издат[ельский] план 40 г., а я говорил еще — надо, дескать, умаслить этим, обидели парня, теперь гони конфетку. По-моему, тебе ехать надо, бог любит троицу, и если уедешь в III раз — то уже навсегда. Но в основном езжай в Пединститут.

Если я поеду в Улан-Уде, то с дороги пошлю тебе открытку, а то пиши в Улан-Уде мне, имея в виду, что я выеду оттедова 5—6/XII.

Пока усе.

Поздравляю тебя со вступлением в союз строительных рабочих.

Сотрудники Института языка и мышления им. Н. Я. Марра АН СССР. Конец 1933 г.
Слева направо: 1-й ряд: С. П. Обнорский, И. И. Мещанинов, К. Р. Мегрелидзе, В. В. Струве;
2-й ряд: И. Г. Лившиц, С. Д. Кацнельсон, Т. А. Бертагаев, Ф. П. Филин, С. Г. Бархударов, Л. Г. Башинджагян, Ш. В. Дзидзигури

Участники конференции в Бурят-Монгольском государственном педагогическом институте им. Д. Банзарова. 1958 г.
Слева направо: 1-й ряд: Николай Доржиевич Шулунов, Петр Николаевич Матханов, Гарма Данцаранович Санжеев, Анастасия Григорьевна Митрошкина, Трофим Алексеевич Бертагаев, Дмитрий Андрианович Алексеев, Михаил Петрович Хамаганов;
2-й ряд: Степан Лобанов, Павел Иванович Бартанов, Мустафа Омирович Могордоев, Борис Васильевич Матхеев, Феофан Романович Коняев, Георгий Иванович Упхонов, Дашинима Доржиевич Доржиев, Даши Доржиевич Амоголонов, Цыбик Бобоевич Цыдендамбаев, Даши Дашипылович Лубсанов, Цейжаб Цыдыпович Цыдыпов, Иннокентий Васильевич Хамгушкеев

№ 7

18 час. — 2-II-1940

Дорогой Трофим!

Давно я не писал тебе и берусь сейчас за перо мое золотое, как принято в деревенских письмах, но пишу самое основное и коротко.

Моя грамматика калмыцкого языка на 14 л[истах] уже в Из[дательст]ве Акад[емии] наук и проходит чистку техреда. Думаю, выйдет в свет летом. Буряты как будто собираются издавать мой научный синтаксис. В сборнике МИВ выходит в мае моя статья на 2 листа «Заметки по монгольской грамматике», в других листах — ряд моих статей о калмыцком «Джангаре», о коем ты, вероятно, уже осведомлен по прессе. Так что этот год обещает быть для меня так же урожайным, как был пустым для меня 1939 год (и 1938 г.). Но «гусей по осени считают». Когда все это выйдет в свет, тогда и скажем, что сей год был годом для меня урожайным. В ИЯП и МИВ ничего, ну ничего нового нету. В Ленинграде тоже, все монголисты сидят над словарем. Черемисов скоро едет в Улан-Уде (кстати, я туда не поехал; я писал тебе, вспомнил, в конце ноября, но от тебя ни ответа, ни привета). Приехал на днях оттуда Алексеев и говорит, что на заседании монгол[ьского] кабинета Якимов [19] (ученый секретарь сего кабинета) обругал Поппе за зажим молодежи, за то, что у него (Поппе) нет учеников и т. д. Кстати, в одном офиц[иальном] документе Поппе пишет: «Г. Д. Санжеев первоначально говорил о придаточном предложении и под моим влиянием переработал этот раздел своей книги». Но под влиянием моего протеста он вынужден был взять эти слова обратно. Я ему указал, что история вопроса всем монголистам ясна и известна и что ему грозит смешная кличка Добчинского-Бобчинского (кто же первый сказал «а»?). В общем, довольно смешно, что он должен первый открывать новые «истины». Алексеев мне говорил, что Поппе больше озабочен не тем, как Алексеев напишет диссертацию, а тем, как Алексеев сумеет отразить то новое, что внес Поппе, и умолчать о том, что писал Поппе вразрез с новыми течениями. Все это, конечно, проходит в порядке дружеского разговора.

20—21 января в ИЯПе была сессия памяти Н. Я. Марра, на которой я выступил первым докладчиком на тему «Части речи в монгольских языках». Было довольно много народа.

Приезжал и уехал в Улан-Уде некто Имехенов [20] (учитель), он согласовывал со мною учебник морфологии. Говорит, что для той же цели приедет в Москву Сультимов [21]. Сегодня получил телеграмму от Бельгаева о том, что 4/II между 14—17 ч[асами] по москов[скому] времени он вызывает меня к телефону. Не знаю, что ему так пришпичило (*так. — А. Х.*) срочно говорить со мною по телефону.

Ну пока, всего. Пиши, как дела и работа, планы и т. д.

С приветом твой Санж[еев]

P. S. Да, забыл основное: 11 декабря минувшего года Зина изволила рожать и — кого? сразу двух мальчиков: Шурика — 6,5 фунтов и Юрика — 7,5 фунтов! Итак, у меня теперь

«Шурик — Юрик,
Третий Лерик!»

Прямо стихи! Теперь я вынужден свой кабинет организовать в маленькой комнате без окон, т. е. фактически работать в кабинете в Ин[ститу]те.

№ 8

[февраль 1940 г.]

Дорогой Торпин!

Твое письмо (оно очень интересно) получил. Я против того, чтобы бороться против yzoob, но против yydoor надо бороться. Это суть разные вещи.

Тоже нашел чем затруднить меня: в своей ученой практике я проглатывал и более крупные орехи, нежели одна фраза из передовицы «Ynen». Анализ по схеме при сем прилагается.

Что касается bolbol, то этот зверь запрягается тогда, когда либо нужно показать (см. мой синтаксис — § 68 или стр. 54), либо логически выделить иной член предложения: дополнения и т. д.

Насчет [illegible] дело обстоит так, что оно не = uparaxu. У Ramstedt [22] я его не нашел. Нельзя рассматривать в нем суффикс «да».

Насчет Петросяновского ин[ститу]та ничего не слыхать. Ничего нового. Вчера я уже тебе писал о ленинградцах. Ничего тоже нового.

В «Записки» статью готовлю.

Сообщи своему Ин[ститу]ту, что если они мне не пришлют рецензии на мою морфологию и синтаксис, то я больше им не слуга! Надо же мне поучиться у учителей. Ничего, что рецензии жесткие! Тем лучше!

Пока все. Са[нжеев]. Привет Алек. Михайл.

Что рецензенты нашли в примерах панмонголизм etc, мне самому ясно и не ново. Меня интересует не это, ибо я надеюсь, что Имехенов с этой стороны обделает. Меня интересует их отношение к грамматической системе в целом. Примеры — что, их всякий дурак вроде меня в час выдумает сколько угодно, но систему только такой как я.

№ 9

[1940 г.]

Дорогой Трухим!

Получив твое письмо, зело был изумлен тому, что я будто бы отрицаю сложное, полное и т. д. предложения. Я отрицаю только сложно-подчиненное предложение, а всего остального милостиво допускаю. Но подробности летом, лично. Очень рад, что твое лексическое внимание приковано теперь к синтаксису, от этого польза будет немалая.

Я получил за подписью т. Ханхаева письмо насчет доклада. Неужели вы, дьяволы, думаете, что я сумею сам выбрать доклад, когда не знаю, каково будет направление совещания? Что значит «отход от хоринизма»? Я очень плохо понимаю эту формулу. На основании изучения хоринского говора считаю вполне правильным написание:

yroor, а не yreer

но: yydeer, а не yydoor.

Это, что ли, имеете в виду? Я против того, чтобы ежегодно менять орфографию, ведь это не твой

костюм, который можно чинить, перелицовывать и т. д. (не краденый!).

Теперь московские сплетни. Ходят упорные слухи о том, что богоспасаемый ЦИЯП сливают с Академией наук не то в качестве особого Ин[ститу]та, не то в качестве филиала ИЯМа. А насчет Нариманов ки слухов еще больше, то его закрывают, то передают в НКПрос, то НКИД и т. д. и что его сливают с Ленинградским ин[ститу]том. Других новостей нет.

Из МНР получил некий толковый словарь, в коем есть след[ующее] интересное толкование:

т. е. čin осознается самим автором-монголом как форма множеств[енного] числа. Не правда ли, как это интересно!

Вообще из МНР получаю массу интересных вещей, напр[имер] каталог монгольских рукописей Ученого комитета, Алтан-тобчи и исторические материалы. Насчет <u>iin</u> сообщаю тебе не совсем случайно, т[ак] к[ак] ты, кажется, скажешь, что, мол, так ты и думал сам. О нем ты, кажись, писал. Знаешь, было бы неплохо <u>тебе</u> выступить летом с докладом о синтаксисе: было бы свежо, а то мне надоело, да и я сам надоел. Что касаемо твоего предложения о докладе о пунктуации, то выступать на совещании не рискую. Не согласен сделать частный доклад, как это было в 1933 г. — ты, наверное, помнишь! Вообще было бы неплохо приурочить к совещанию несколько научных докладов (по нерешенным проблемам). Дело в том, что на совещание выносятся лишь такие доклады, по которым возможны организац[ионные] решения. И вот вопросы такого рода надо обсудить вне совещания, хотя и в том же людском составе. К тому же тогда и тезисы не нужны.

Привет
Са[нжеев]

№ 10

[7. 06. 1942 г.]

Трофим Алексеевич, сын Бертагаев! Сельский труд, о коем ты пишешь как о каком-то подвиге, был воспет и воспевается то в прозе, то в стихах, а начало было положено еще великим Вергилием! Так что твоя работа на полях есть услада для души твоей! А вот попробовал бы ты под тропическим солнцем поработать киркой и лопатой! Тоже работник ты эдакий выискался, да еще на благодатных полях Урала! Да я бы на твоем месте всем богам молил о ниспослании такой благодати мне! Ты думаешь, что я только тем и занят, что всматриваюсь в тени чингисовых солдат, что семь веков тому назад пронеслись галопом по тем местам, где я теперь лопатой помогаю своими силами делу победы над врагом!

Вспомнил я сегодня почему-то твою статью в «Трудах ГИЯЛИ» и рассмеялся. Et bien, думаю, послали такого диалектика, как ты, на разведку. И сей диалектик приходит и докладает командиру: «Так что, тов[арищ] командир, ничего там не разобрать: там одно беспрерывное движение — диалектика жизни, не разобрать — кто с пулеметом, кто с винтовкой! Там одно аморфное сочетание!» Конечно, такого дурака, т. е. «диалектика», вторично на разведку не пошлют! Извини, друг, но в том-то и дело, что лингвист должен в беспрерывном движении уловить конкретное проявление бытия на данном отрезке исторического развития, а не отделываться ничего не значащими фразами — «аморфное сочетание». Что касаемо «классификаторского зуда», то на сей счет старик Энгельс, кажется, не догадался поучиться у такого аморфного диалектика, как твоя милость.

Так вот, милый мой — аморфный диалектик, теперь я занят построением грандиозного здания, единственный недостаток коего тот, что он только проектируется! Я занят, брат, историей языка, особливо по т[ак] н[азываемым] исключениям, которые собираю в эти годы по всем пажитникам монгольской литературы. Во многом мне помогает своими тюркскими параллелями проф[ессор] Юдахин [23], изумительный знаток живых языков Средней Азии (тебе бы так знать свой ехеретский язык!) Если я когда-либо закончу свой труд, а он будет небольшой (вроде отчета Эйнштейна о теории относительности), то это будет тем, на чем я смогу сказать себе: assez! [24]

Теперь к презренной прозе: едем обратно, кажется, в августе. Вот и все, пока прощай, мой друг, мой аморфный диалектик! Привет супруге твоей и потомству (дай бог, чтоб оно пошло в мать, а не в тебя, а то тоже будет аморфный чудак!)

7/VI Г. Санж[еев]

№ 11

[24. 12. 1943 г.]

Дорогой Трофим! Случайно узнал, что ты уже в Улан-Уде [25] (на свое письмо в Магнитку от тебя потому-то ответа не получил). Из моих писем в Ин[ститу]т ты уже знаешь, что я уже в Москве. Работа теперь как следует еще не начата. Вместе с Баскаковым [26] ждем в ИЯПе какие-то бюджетные единицы, по получении коих мы должны возобновить там работу. Наш Ин[ститу]т востоковедения накануне своей очередной реорганизации будет 4-летний, только мужской по своему составу, т[ак] к[ак] женщин по нашей специальности использовать трудно. Научная работа и жизнь в общем накануне большого размаха, но с переносом на периферии. Так что, м[ожет] б[ыть], я уеду из Москвы (вероятно в Элисту), если МИВ меня согласится отпустить. Надо Вам в Улан-уде развернуть

большую работу в ожидании существенных событий. Чтобы ГИЯЛИ превратить в филиал Ак[адемии] наук, необходимо поднажать по части естественных богатств, коими Бурятия очень богата. Думаю, что в Улан-Уде разрешат открыть филиал Ак[адемии] наук. Личная жизнь очень грустная — умер сынок Шурик (один из близнецов). Семья все еще в Сибири. Пиши, как живешь и как дела.

С приветом
Сан[жеев]

24-XII-43

№ 12

[29. 05. 1949 г.]

Почтеннейший Трофим Алексеевич!

Сим нижайше докладываю о ходе и результатах двухдневного обсуждения на Ученом Совете ИЯМ статьи в журнале «Культура и жизнь» (27 и 28-V). Проф[ессор] Сердюченко во вступит[ельном] слове сказал, что теперь речь об устранении недостатков в своем собственном лагере, а не о критике враждебного лагеря — нематериалистического языкознания. И. И. Мещанинов [27] по вопросу о стадиальности заявил, что 1) Н. Я. Марр сначала хотел установить по морфологии (аморфный — агглютинативный — флективный), 2) а он по формальному синтаксису, но 3) то и другое теперь неприемлемо, ибо, например, Китай, монголотюрки и европейцы проходят пятую великую обществ[енную] формацию, в сущности, при одной и той же аморфности, агглютинации или флексии. Треба еще разжуваты. По вопросу о понятийных категориях он сказал, что надо еще уточнить и подумать. Ораторы частью выступали в сдержанных тонах, частью (я, Ошанин [28], Москальская) за сохранение понят[ийных] категорий с уточнением в свете указаний тов. Сталина о новом содержании (понят[ийная] категория) и старой форме (грамм[атическая] категория — см. т. 1, статью об анархизме). Против выступал резко один Яковлев [29], который требовал занести в резолюцию пункт о выброске этой категории. Некий Пейсиков [30] тоже выступал против, но вместо «понят[ийных] категорий» предложил просто «понятие», что было признано шагом назад. Один из авторов статьи высказался в том смысле, что надо изучить, и не требовал, чтобы Ученый Совет по-солдатски сказал «долой», хотя в статье и говорится против (в порядке обсуждения, что ли?).

В общем, резолюцию составили в том смысле, что надо изучить и уточнить «язык — мышление», и предложение Яковлева было единодушно отклонено, к чему присоединился и один из авторов статьи (Бердников [31]). Должен быть издан двухтомник Марра (1—2 года) и полное собрание — к XX годовщине смерти.

Резко критиковали романо-германистов (Кацнельсон, Десницкая, Холодович — хотя японист, — Гухман [32] и прочие), особенно досталось Жирмунскому [33] за восхваление аналитического строя (особенно в англ[ийском] языке) и охаивание синтетического (особенно якобы в архаичном русском языке). Частью досталось Филину [34] (декларативно за Марра, а конкретно за зады старого) и особенно резко Ларину [35] за восхваление иностр[анных] источников по русскому языку (какие-то шпионы времен Иоаннов и первых Романовых) и охаивание собственно русских памятников. Признали особенно возмутительным его статью-некролог о Л. В. Щербе [36], советском патриоте. Зато всеобщий восторг вызвали выступления и последние доклады Аванесова [37] и, особенно, Виноградова [38], что отметили даже в резолюции. Действительно, хорошо выступил Виноградов, видно, что не голая декларация, а глубоко продуманное. Суть его выступления сводится к следующему (по вопросу об истории русского национ[ального] литер[атурного] языка):

1) периодизацию истории русской культуры строить не по Покровскому [39] (в чем он был грешен), а по Ленину;

2) не-европеизация (раньше переоценка европ[ейского] влияния);

3) не надо в плане единого потока (учесть указание Ленина о двух элементах в культуре);

4) этапы русск[ого] литер[атурного] нац[ионального] языка — этапы внедрения народного элемента по мере усиления последнего (Пушкин и фольклор, например) с переработкой его;

5) учесть творчество Ломоносова, Новикова, декабристов, Герцена (etc etc etc).

В общем, случилось так, что Виноградов вылез наверх, а его оппоненты (Ларин, например) — вниз.

Один провинциал — зав[едующий] каф[едрой] русского языка — заявил на обсуждении, что он маррист и по Марру преподает русский язык: Марр говорил, что «множ[ественное] число раньше единственного. Это подтверждается на русском материале. Напр[имер], раньше было „мы“, а потом „я“. Но это „мы“ прослеживаем в косвенных падежах „я“ — мне, мною, мой, меня, ибо м < „мы“. Так я и учу своих студентов!» Хохот был, хотя из приличия не гомерический!

29/V Са[нжеев]

Внимательно изучаю «Франкский диалект» Энгельса.

№ 13

29-1-50

Дорогой Трофим!

При сем прилагаю повестку Мордовской сессии, которая только что закончилась и которую некие остряки называют «сессией без формы и содержания». Дело в том, что в ходе предварительного изучения тезисов и текстов докладов было решено доклады Кацнельсона и Гухман (см. по повестке) снять, вследствие чего сессия и оказалась малоинтересной, ибо все прочие доклады, как это ты увидишь из повестки, уводили собрание от злободневных вопросов общего языкознания и носили в основном юбилейный, т. е. бессодержательный характер. В общем, дело выглядит так, что сегодня вопросы о стадиях и формы и содержании остаются открытыми. Не особенно помогли товарищи из Института философии, которые принимали участие в обсуждении тезисов и текстов докладов.

Гухман много говорила о том, что язык отличается от всех прочих областей и явлений в природе и обществе своей спецификой: форма остается («пе-

реосмысляется!»), а содержание меняется, тогда как вообще новому содержанию должна соответствовать и новая форма. Такая «специфика», естественно кажется подозрительной и по существу может оказаться нежелательной лазейкой. На вопрос, что же такое содержание и форма, Гухман, по сути дела, прямого и вразумительного ответа так и не сумела дать. Дело не только в ней, Гухман, но и в том, что все участники предварительного совещания (филозóфы — в том числе) не оказались в состоянии помочь ей выйти из тупика. При таком положении вещей доклад пришлось снять. Так же обстояло дело и с докладом Кацнельсона (формально — якобы он заболел, хотя на сессии он ходил цел и здоров как Буха-ноён). Из Л[енин]града получил известие о том, что Камешков все-таки пробивает свою диссертацию о литературе. Хомонову [40] предложено «углубить» палеонтологический анализ и сделать «крен» в сторону современных материалов. Мое указание о том, что диссертант путает элементы и не понимает их, отведено под тем предлогом, что во всей диссертации термин «элемент» встречается лишь всего один раз, да и то в виде цитаты из Марра, и что, следовательно, Хомонов не мог путать элементы. Так как у Маркса в трех томах «Капитала» слово «диалектика» встречается всего два-три раза, можно «думать», что в этом сочинении нет диалектического метода! Вот до чего можно дойти путем нелепой аргументации! При этом ленинградцы ссылаются на отзыв твоего друга Филина, который дал отзыв: «Работа очень интересна, но я не могу быть оппонентом, т[ак] к[ак] не являюсь специалистом!» Повидимому, в Л[енинг]раде решили, что раз Санжеев не «элементник», то можно опираться на первую часть формулировки Филина. Я прибывшему ко мне делегату ЛГУ намекнул на это, что т[ак] к[ак] у нас есть и «элементник» и «специалист» в одном лице, то прошу с этой оригинальной диссертацией к нему и обратиться, т. е. к потомку сивого быка! В общем, Хомонову дали 3 месяца на «коренную» переработку в сторону «углубления» палеонтологического анализа! Но в сем деле я умываю руки! Вышли мне «Деепричастия» Амоголонова.

С приветом.

В общем, жаль Хомонова, которого пустили по ложному пути!

Примечания

1. Речь идет о сказителе Аполлоне Андреевиче Тороеве (1893—1982).
2. Хамгашалов Александр Михайлович (1903—1945), филолог, монголист. В то время аспирант Института востоковедения.
3. Каменев Лев Борисович (1883—1936), советский партийный и государственный деятель.
4. Научно-исследовательская ассоциация по изучению национальных и колониальных проблем (Коммунистический университет трудящихся Востока), ее сотрудником был в то время Г. Д. Санжеев.
5. Речь далее идет о статье: *Бертагаев Т. А.* Западно-бурятский диалект на материалах лексики / Академия наук СССР академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935. С. 143—164.
6. Т. А. Бертагаев по происхождению относился к абаганатскому роду булагатской группы бурят. Родословные булагатов и эхиритов восходят к легендарному Буха-нойон баабаю (сивому быку). Свою генеалогию Г. Д. Санжеев позже описал в статье: *Санжеев Г. Д.* Некоторые вопросы этнонимики и древней истории монгольских народов // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 58—59.
7. Поппе Николай Николаевич (1897—1991), известный монголовед. Письма Н. Н. Поппе Т. А. Бертагаеву опубликованы нами недавно. См.: *Хамарханов А. З.* Письма Н. Н. Поппе Т. А. Бертагаеву // Mongolica-IV. СПб., 1998. С. 103—106. О взаимотношениях Н. Н. Поппе и Г. Д. Санжеева см.: *Алпатов В. М.* Г. Д. Санжеев и Н. Н. Поппе // Материалы Всероссийской конференции «Санжеевские чтения-4». Улан-Удэ, 1999. С. 12—14.
8. Жданов Андрей Александрович (1896—1948), советский государственный и партийный деятель, в то время секретарь ЦК и одновременно секретарь Ленинградского обкома и горкома ВКП(б).
9. Раднабазарон Жамцаран (1905—1937), директор Бурят-монгольского научно-исследовательского института культуры; Ербанов Михей Николаевич (1889—1938), 1-й секретарь Бурят-монгольского обкома ВКП(б).
10. Черемисов Константин Михайлович (1899—1982), языковед, составитель бурятско-русского словаря.
11. Бельгаев Гомбо Цыбикович (1905—1983), о нем см. в № 6.
12. Дамдинсурэн Цендийн (1907—1986), монголовед, писатель, поэт, академик АН МНР.
13. Алексеева Татьяна Капитовна, филолог.
14. Алексеев Василий Михайлович (1888—1951), востоковед-китаист, академик АН СССР.
15. Алексеев Дмитрий Андрианович (1908—1973), языковед, монголист.
16. Амоголонов Даши Доржиевич (1912—1982), языковед, разработал новую графику бурятского языка на основе кириллицы.
17. Петросян Вартан Аветович (1895—1969), директор Центрального научно-исследовательского института языка и письменности народов СССР.
18. Панкратов Борис Иванович (1892—1979), востоковед; Дылыков Сандже Дылыкович, востоковед.
19. Якимов Аристарх Тихонович, историк-монголовед.
20. Имехенов Михаил Николаевич, автор учебников по бурятскому языку.
21. Сультимов Цыренжап Сультимович, автор учебника по синтаксису бурятского языка.
22. Рамстедт Густав Йон (1873—1950), известный финский монголовед.
23. Юдахин Константин Кузьмич (1890—1975), языковед, тюрколог.
24. assez (фр.) — 'все', 'конец'.
25. Современное написание — Улан-Удэ.
26. Баскаков Николай Александрович, языковед, тюрколог.
27. Мещанинов Иван Иванович (1883—1967), языковед, академик АН СССР.
28. Ошанин Илья Михайлович, востоковед, китаист.
29. Яковлев Николай Феофанович, профессор, тюрколог.
30. Пейсиков Лазарь Самойлович, профессор, иранист.
31. Бердников Георгий Петрович, журналист.
32. Кацнельсон Соломон Давыдович, германист; Десницкая Агния Васильевна, языковед, чл.-кор. АН СССР; Холодович Александр Алексеевич, профессор, японист; Гухман Мирра Моисеевна (1904—1989), профессор, германист.
33. Жирмунский Виктор Максимович (1891—1971), филолог, академик АН СССР.
34. Филин Федот Петрович, языковед, чл.-кор. АН СССР.
35. Ларин Борис Александрович (1893—1964), профессор, филолог.
36. Щерба Лев Владимирович (1880—1944), языковед, академик АН СССР.
37. Аванесов Рубен Иванович (1902—1982), языковед, чл.-кор. АН СССР.
38. Виноградов Виктор Владимирович (1895—1969), языковед, литературовед, академик АН СССР.
39. Покровский Михаил Николаевич (1868—1932), историк, академик АН СССР.
40. Хомонов Михаил Петрович (1913—1995), филолог.

Жамбын Дашдондог

Юрта

Когда-то давным-давно предки монголов жили под открытым небом, посреди широкой степи, спали, подложив под голову огниво. Высокий небосвод служил им крышей, зеленая планета с необозримыми просторами была домом. Обитатели земли долго жили счастливо. И вдруг — что случилось? Они поссорились — сильные стали нападать на слабых. Все живое попряталось: кто зарылся под землю, кто в глубины морские ушел, а кто в небеса взлетел. Только у человека не было когтей, чтобы рыть землю, плавников, чтобы плавать под водой, крыльев, чтобы летать в поднебесье. Природа дала ему лишь ум для исполнения всех желаний.

В те времена жил старец. За всю жизнь не накопил он другого богатства кроме ума.

Однажды старик позвал семерых своих сыновей и говорит:

— По образу и подобию великой нашей земли можно построить небольшое, но тоже круглое жилище — юрту.

Сыновья долго раздумывали над словами отца, но так ничего и не поняли.

Поглядев на громоздившуюся на горизонте гряду гор, старик взял ивовые ветви и сделал стены. Вспомнил, какой простор открывает глазу ущелье в скалах, смастерил дверь, что в стужу укрывает от снега и ветра, впускает ласковое тепло и чистый воздух в ясную летнюю пору. По образу полуденного солнечного диска получился верхний круг — тоно. А вокруг его поддерживают, разбегаясь во все стороны, словно солнечные лучи, тонкие жерди — уни. Вот заклубился туман на северных склонах гор — это возникли мягкие войлочные стены, потом белым облаком сверху легла крыша. Представил, как гуляет вольный степной ветер по долинам и весям, как закручивает все, что попадает ему по дороге, и из конопли свил веревку, чтобы скрепить воедино, опоясать юрту.

Потом вместе с сыновьями старик развернул решетчатые стены, установил дверь, поднял вверх круг тоно, прикрепил к нему жерди уни. Каркас укрыли войлоком. И встала белоснежная юрта, засияла на радость. Настоящее чудо. Получилась она под стать планете Земля — уютной и на все случаи жизни: солнечный свет притягивает, а ветер отталкивает. Если надо уехать с места, быстро складывается, если надо поставить, тоже времени много не требуется.

Вот так благодаря мудрости старого отца дети зажили мирно и счастливо.

Но сказка на этом не кончается. В один прекрасный день старый отец слег, призвал сыновей и сказал им свои последние слова:

— Наступает день, человек родится, а приходит час — умирает. Наступил и мой час перебираться из войлочной юрты в каменный дом. Как вам жить дальше — юрта подскажет. Не забывайте только веревку потуже затягивать!

Сказал так и с этими словами умер.

Сыновья, как и в первый раз, ничего не поняли. Но вот однажды ослабла веревка, опоясывающая юрту. Понадеявшись друг на друга, братья поленились встать и затянуть веревку. Юрта и свалилась. Стали ругаться, каждый винил другого за то, что дом рухнул. Совсем между ними лада не стало. Решили тогда братья поделить между собой наследство отца и разойтись в разные стороны. Разобрали стены, тоно, жерди, двери и побрели, куда глаза глядят. Самому младшему досталась одна веревка.

Старший брат поставил среди поля дверь и живет возле нее. Все бы ничего, но знойным днем он едва не сгорел от палящего солнца.

Того брата, кому досталась решетка стены, едва молнией не убило в грозу, хоть он и огородился со всех сторон.

Третий брат устроил из своего наследства — войлока хорошую постель, да вот незадача. Сначала наводнением смыло войлочные стены, потом налетел ветер не пощадил и крышу, унес остаток.

На четвертого брата, что с кругом тоно остался, волки напали, едва спасся.

Пятый брат устроил из жердей себе шалаш, да в стужу так замерз, что чуть не умер.

Конечно, хуже всего пришлось младшему — ведь кроме опояски от юрты у него ничего не было.

Нежданно-негаданно появляется как-то возле него брат, что стены унес, следом за ним другой

брат принес дв[illegible] потом и все остальные вернулись. Так брат[illegible] вновь собрались вместе в одном доме. Пос[illegible] юрту, туго затянули вокруг веревкой.

Пройдя все испытания, семеро братьев поняли мудрый наказ старого отца. С тех пор они больше никогда не ссорились и жили счастливо в одной юрте.

Перевод Л. Г. Скородумовой

Очирбатын Дашбалбар

Переводы разных лет

Очирбатын Дашбалбар родился в Сухэбаторском аймаке Монголии в 1956 г. Литературным творчеством занимался с 1972 г. Первый сборник стихов «Оддын аялгуу» («Звездные мелодии») опубликовал в 1984 г. Был поэтом, прозаиком, публицистом. Работал главным редактором газеты «Зохист аялгуу» («Прекрасная мелодия»). Был избран депутатом Великого народного хурала Монголии. Скончался в 1998 г.

Светлой памяти одного из самых талантливых поэтов современной Монголии посвящается эта публикация.

Когда громко ржет степной скакун...

Когда громко ржет степной скакун,
призывая кобылиц,
Стелется степной ковыль и взлетают
стаи птиц,
Реки и озера разливаются,
Затопляя сопки и холмы,
И ночные тучи разрываются,
Открывая лик луны,
И девичий слышен смех вдали —
Это Родина моя —
Родина моя!
Неразрывно связан я с тобою,
Я вдыхаю запах трав и воли,
Я шепчу преданья старины,
Утопая в голубом сиянии луны.
Помню предков золотой завет,
Словно песню колыбельных лет.

1978

Родное кочевье

В чужом краю я утром просыпаюсь,
Мне снились наши лошади
и перезвон стремян.
Но даже сон меня не успокоил,
Я чувствую, что нет здесь юрт родных
и голубого их дымка.
Перед глазами словно наяву встает
Кочевника палатка — ее колышет ветер.
Ни чтение, ни сон мне не дают забыться,
Пейзажи милые — не книжные страницы.
Лишь голову к подушке я склоню —
ручей журчит,
И девушка в красивом тэрлэгэ зеленом
ко мне спешит,
И в юрту мою входит — хочу обнять,
Но исчезает далекое видение опять.
Как я могу забыть все это?
Я говорю себе: «Поеду летом».
Встают меж нами цепи гор,
И степь раскинула простор.
Тоскую по камням, залитым солнцем,
Там бабушка моя меня растила,
Там желтые цветы степные танцуют на ветру,
В тумане синем олень зовет олениху свою.
В чужом краю я утром просыпаюсь,
Мне снились наши лошади и перезвон стремян.
Но даже сон меня не успокоил,
Я чувствую, что нет здесь юрт родных
и голубого их дымка.

1982

Кружится в тихом небе белый снег...

Кружится в тихом небе белый снег,
Как в сказке замедлят время бег,
То прожитые годы надо мной кружатся,
Снежинками на плечи мне ложатся.

Дни скачут, словно всадники, вперед,
Мне время оглянуться не дает,
Жизнь — караванщик, он вернулся, чтоб уйти
В пространство бесконечного пути.

А белый снег кружится и не тает,
И вдохновение ко мне слетает,
Что не успел сказать возлюбленной своей,
Пусть белый снежный свет расскажет ей.

Родных кочевий горы предо мной встают,
Как кони, белой гривой времени прядут.
Над ними время не имеет власти,
В веках сокрыто тайное их счастье.

Кружится в тихом небе белый снег,
Во времени я продолжаю бег,
У белого подножья белых дней
Я вижу сон про белых журавлей.

* * *

Я очарован твоим белым платьем,
Прикосновение к тебе считаю счастьем,
На милый облик твой свет фонаря упал,
И черный водопад волос еще прекрасней стал.

Я словно бы согрет глотком вина,
Поет души глубинная струна.
Но в сердце проникает тихо грусть,
Лишь я к твоим коленям прикоснусь.

Кто знает, сон ли, явь ли это?
С небес спустилась ты в объятия поэта!
В тот час, когда на небосвод взошла луна,
С тобою счастье на Земле испил до дна.
Но нет: еще мой кубок недопит.
И облик твой прекрасный не забыт.

1982

Лишь только я ступил на эту землю

Лишь только я ступил на эту землю,
Познал глубины леса и лугов,
И небо над родным кочевьем,
Что словно озеро без берегов.

Я предан небу-озеру навеки,
Ему подснежник первый подарю.
Как безграничные струятся реки,
Так безгранично небо я люблю.
С тех пор как я ступил на эту землю,
Страх одиночества неведом мне.
Я за руку веду свою дочурку
И вглядываюсь в звезды в тишине.

Там, где следы людей песок засыпал,
Я детство милое оставил навсегда.
Но радость, что кочевье подарило,
Душа не позабудет никогда.

Когда пришел я в этот мир подлунный,
Связав собою цепь ночей и дней,
То понял я, какой же трудный
Продолжил путь я жизнию своей

1985

Как степь безлюдную...

Как степь безлюдную покроет белый снег,
Так белый лист бумаги я заполню.
Как начинают в небе облака свой бег,
Так в голове мелькают строчек молнии.

Судьба моя — беззвучная страница.
Ты ждешь меня, как караван в степи.
Но медлю я, как караванщик старый,
Забыв, какой дорогою пойти.

Приходят мысли, словно снег ложится,
Кружат снежинки строк метелью слов.
Смогу ль по этой я дороге возвратиться,
Или потомки путь проложат вновь?

Я словно город, что открыл все двери,
Здесь были люди, жизнь текла рекой,
Я в возвращение свое поверил,
Сквозь дней туман я вновь пришел домой.

Стихи мои подобны снежной глади,
Над ними время тихое идет.
Я думаю, на жеребенка глядя,
Как он заснеженную степь пересечет?

Путешествия

Из дома я вышел,
По старым следам
Обратно, наверное, уж не вернусь.
Но снова увижу
И землю, и солнце, и небо, и скалы,
И юрты, и травы.
Откуда же грусть?
О странствие вечное — круг бесконечен!
Выходишь, уходишь, приходишь опять,
Вперед продвигаясь, назад возвращаясь,
Чтоб в мире печальном кружить, не стоять!
Я дальний мираж принимаю за море,
В обманчивом мире стремлюсь устоять,
Я тайными нитями связан с землею,
И здесь я рождаюсь опять и опять...
И так без конца — то явлюсь, то умру я,
Ведь перерождения — сильная страсть.
И хоть этот мир бесконечно люблю я,
Но матушку Дару прошу от страданий
И бед избавление мне ниспослать!

Перевод М. П. Петровой

Ц. Тумэнбаяр

Цэрэнтулгын Тумэнбаяр родилась в 1959 г. в Улан-Баторе. Литературным творчеством занимается с 1976 г. Неоднократная победительница конкурсов молодых авторов Монголии. Начав свою творческую деятельность как поэт, впоследствии обратилась к жанру прозы. Тумэнбаяр — продолжательница прозаической традиции одного из классиков современной монгольской литературы С. Эрдэнэ. В 1999 г. выпустила сборник коротких повестей и рассказов «Мэргэнд буусан чоно» («Волк, обретший мудрость»), в который вошел рассказ «Скорпион». На русском языке публикуется впервые.

Скорпион

На своем веку Джу видел все, кроме смерти. И вот сегодня он наслаждается жизнью в одной из самых знаменитых гостиниц Пекина. Деньги на эту поездку он скопил тяжким трудом, чуть ли не вгрызаясь своими кривыми зубами в землю.

На вращающемся круглом столе весело мелькают перед ним шесть десятков различных блюд, начиная с приготовленных из злаков и фруктов и кончая нежными дарами моря. Сытым взглядом окидывает он китайских девушек, которые, сверкая ножками, ходят туда-сюда. За одним столом с ним сидят иностранцы с густыми волосами и белой кожей. Они пробуют палочками то одно, то другое блюдо и при этом беспрерывно болтают на непонятном языке. Вдруг при виде черных насекомых в белой пиале на подносе глаза Джу округляются, а сердце начинает биться сильнее. Обжаренные в растительном масле и сдобренные пряностями насекомые размером с мизинец разложены слоями друг на друге так, что восемь ножек каждого вытянуты, а животы надуты.

Когда Джу пересчитал их глазами, то получилось каждому по три — всего двенадцать штук. Он и не думал, что в далеком Пекине сможет найти целую пиалу вкусных черных насекомых. Джу словно увидел днем звезды на небе. «Да, не иначе как водятся они в этих местах», — подумал старик. Косясь на троих иностранцев, что сидели с ним за одним столом — будут ли они есть насекомых — он старательно подцеплял одного за другим палочками. В эти минуты он думал только о скорпионах и даже не заметил официантки, которая принесла полный поднос различных напитков. Только когда она во второй раз спросила: «Господин, что вы будете пить?» — он вздрогнул, чуть ли не подскочил на месте, и крикнул: «Чай, чай!» Тут же сам устыдился перед сидевшими с ним за одним столом, всеми своими кривыми зубами изобразил милую улыбку и поблагодарил официантку. Взгляд же его волей-неволей падал на пиалу со скорпионами, он словно ел их глазами. Глаза его даже округлились, и тут ему почудилось, что насекомые ожили, зашевелили лапками и поползли прямо к нему. К счастью, иностранцы подцепляли палочками кусочки других блюд. Джу бросил на расползающихся насекомых бессмысленный взгляд. Мелькнула догадка: «Никто не ест. Значит, все двенадцать скорпионов мои. Каждый скорпион примерно двадцати дней от роду. Если я их съем, то получу жизни тысячи насекомых. К положенным судьбой восьмидесяти восьми прибавлю жизни скорпионов, то есть пятьдесят пять лет, — итого получу 135 лет жизни». По его подсчетам выходило, что на этой земле людей гораздо больше, чем скорпионов.

В молодости Джу не обзавелся женой. Считал, что не стоит тратить свою драгоценную жизнь на семью и детей. Иногда, конечно, ухаживал за симпатичными девушками. А вот в пятьдесят шесть понял, что жена нужна, и женился на 24-летней. Она родила одного сына. Однако еще детей они иметь не решились. Видно, не суждено было и молодой жене оставаться на этом свете. На ранних сроках беременности она отправилась на аборт и умерла вместе с едва зародившимся ребенком. Но Джу особенно не грустил по ней. Кто раньше отдался во власть неба, тот раньше переродится — таков закон. Жене было всего двадцать с небольшим лет.

А вот что он понял в ту ночь, когда умер его отец. Если ты родился человеком в этом мире, то сделай все, кроме потери глаза, чтобы хоть на мгновение продлить свою жизнь длиною в нитку. Хотя Джу перепробовал множество разных насекомых наподобие кузнечиков, больше всего он любил именно скорпионов.

Джу тогда было около десяти лет. Его отцу — пятьдесят с небольшим. Однажды отец отправился за скорпионами — уж больно хотел их поесть. В степи его укусил скорпион, яд явился причиной

смерти. Незадолго до этого, когда отец отравился гнилыми грибами и еле-еле добрался до дома, он сказал сыну, мол, если человек найдет и съест скорпиона, то продлит свою жизнь в соответствии с количеством дней, прожитых этим скорпионом. А если скорпион попробует человеческой крови, его слюна попадет в тело человека и он быстро умрет. Жизнь же скорпиона увеличится. Я не смог. Этот скорпион сегодня ночью обязательно придет на мой запах, чтобы пососать твоей крови. Тебе вообще нельзя спать. Надо его опередить — выследить, тонким ножом срубить голову и съесть. Если нет, то отправишься на небо до срока, как я. Мудрый Конфуций учил, что большое дело надо делать мало-помалу, досыта наедаться надо тоже помаленьку. Многому учиться — постепенно. Отец не успел даже закончить фразу, открыл рот, глубоко вздохнул и умер. После такого разве можно сказать, что чего-то не видел в жизни? Джу остался круглым сиротой. Когда он глотал голодную слюну и протягивал руку, никто не подал ему даже объедков. Он не мог забыть и никогда никому не рассказывал о том, что, словно осел, возил богачей, будучи рикшей, в кровь сдирал спину и разбивал локти. Бродил, скрепя сердце, с протянутой рукой. Джу, видевшему, как умер его отец, смерть показалась очень страшной. А о себе он думал, что будет жить вечно.

В ту ужасную ночь, когда он поджидал скорпиона, он взобрался на стул и стал прислушиваться к каждому звуку. Словно одинокая птица, сидел он, поджав под себя ноги и пристально вглядываясь в темноту — придет ли за ним страшное насекомое, — смотрел не моргая, не смыкая глаз. Сон, словно легкий ветерок, испарился, страх овладел мальчиком, душа ушла в пятки. Он дрожал всем телом, словно в лихорадке, время от времени глаза сами собой закрывались, он засыпал, но тут же просыпался от собственного крика. И вот в глухой предрассветный час, когда заря едва-едва брезжит на горизонте, он увидел, как по ножке его стула вверх ползет черный скорпион. Руки мальчика задрожали. Если тонкое, словно игла, жало скорпиона, которое появляется внезапно и издалека достигает цели, коснется его кожи, то — конец. Надо напрочь перерезать прямую, как черта, шею насекомого — сразу, одним движением. Мальчик хотел тихонько слезть со своего стула. Но из-за чрезмерной осторожности вдруг ногой опрокинул его. Скорпион вздрогнул и высоко подпрыгнул. Джу успел увернуться. Скорпион почувствовал опасность и прыгнул откуда-то сверху, не желая терять ни минуты. Это был поединок не на жизнь, а на смерть. Джу не мог видеть в темноте. А вот скорпион все чувствовал по запаху, словно видел в темноте, как филин. В конце концов Джу зажмурился и, достав свой нож с тонким лезвием, стал рудовать им, как саблей. Когда внезапно звуки прыжков скорпиона прекратились, мальчик понял, что острое лезвие его ножа попало в цель. Ему повезло! По спине мальчика струился холодный пот, он весь был мокрый. Мальчик вышел на улицу и сел, сознавая, что жив после этого трудного поединка, но силы совершенно оставили его. Скорпион без головы лежал, вытянув все свои ноги кверху. В его желудке была кровь отца мальчика. Но ведь когда думаешь об обретении вечной жизни, неважно, что внутри насекомого. С такими мыслями он дрожащей рукой приподнял скорпиона, немного посмотрел на него, положил в рот и, зажмурившись, тут же проглотил. Странный, но приятный вкус почувствовал он во рту. После этого он вот уже семьдесят лет со вкусом ел и пил.

Однако один раз ему все же пришлось лицом к лицу столкнуться со смертью. Это было во время войны. Еще тогда, когда он гнул спину, работая рикшей и перевозя армейских начальников днем и ночью. Прямо рядом с ним разорвалась бомба. По спине, словно хлыстом, ударила жгучая боль. А надменный, полный злобы начальник рухнул, как подкошенный. Джу до сих пор думает, что именно съеденный скорпион спас ему жизнь.

Джу один съел всех скорпионов с тарелки, сильно икнул и, оскалив свои кривые зубы, улыбнулся сидевшим за столом. Он думал о том, подадут ли завтра это блюдо, посчастливится ли сидеть за одним столом с этими же людьми или нет. Если каждый день будет выпадать такая же удача, то даже если наступит конец света, он останется жить навечно.

«Интересно, — подумал он, — неужели работники гостиницы сами ловят этих скорпионов. Едва ли в этой гостинице их разводят». Уж не заберутся ли они в комнату к Джу? Кто знает?

В тот день он пораньше закончил все свои дела. Он уже почти перестал думать о скорпионах, но вдруг ему в голову пришла мысль: «Если в гостинице есть живые скорпионы, то они пролезут во все щели, везде. Просочатся даже сквозь игольное ушко». По телу пробежала дрожь. Его начал бить озноб. Джу лег в кровать. По его жилам текла кровь тысяч насекомых, растворившись в его крови, словно соль в воде. Он погасил свет, немного полежал, но скорпионы с тарелки не показывались. Он то закрывал, то снова открывал глаза — насекомых не было. Но постепенно он начал ощущать движение бесчисленного количества насекомых в своей крови. Он закричал: «Нет! Нет! Я не умру! Я не отдам вам ни секунды жизни, ни капли крови, нет, нет!» От собственного крика он приподнялся на кровати. Грудная клетка от такого страшного сна ходила ходуном. На глазах впервые со времен детства показались слезы.

Из детского монгольского фольклора

Динь-дон, дружок,
Считай, дурачок:
Есть ли медные заклепки,
Есть ли сердце посередке?
Ты на свете всех спокойней,
Всех мудрее и достойней,
Белая мышь.

* * *

Топ-топ — побегу,
Прыг-скок — поскачу.
Зайчик белый, где ты бегал?
Будешь бегать по полям —
Схватит пестрая борзая.
Будешь прыгать по степям —
Меткая пронзит стрела.
Зайчик белый, где ты бегал?
Попроси у неба хлеба,
У верблюда губы!

* * *

Мой милый сыночек,
Баюшки-бай.
Внук хана Харадая,
Баю-бай.
Внук Хариудая,
Баюшки-бай.
Племянник соседа,
Баю-бай.
Младший брат серны,
Скорей засыпай.

* * *

В соседнем айле [1] пьяный гуай [2]
Во гневе страшно ругается.
С соседней горы черный козел
Очень больно бодается.
Трехлетку верблюда клеймишь когда,
Он невозможно брыкается,
Сивый бык лишь опустит рога,
И ты уже испугаешься.

* * *

Сорока прыгает: скок да скок.
Сорок филинов ухает: ух.
Соломенная повозка — хруст да хруст.
А мой мешок с подаянием — пуст.

* * *

Пять сыновей у матушки Тахар:
Прекрасны посевы у них,
Пять черных коз
Прекрасную шерсть дают,
Прекрасный белый мерин
Тучнеет день ото дня,
Прекрасный пес у двери.
Прекрасно кусает меня.

* * *

Между двух гор
Горный пестрый цветок.
В цветке золотые тычинки.
Золотом вышит узор.
В узоре — орнамент хуар [3].
В хуаре — фигурка осла.
На осле восседает слуга.
У слуги в руках серый гусь.
В гусе ручная вода.
А в воде — тот самый монгол.

Рассказы Бадарчина — странствующего монаха

* * *

Давным давно один вор решил украсть серебряный колокольчик с ханских ворот. Подкрался он ночью на четвереньках, когда стражники спали, к ханским воротам и вскарабкался наверх.

Стражники ничего не заметили. Вдруг колокольчик звякнул на ветру.

Вор решил, что он попался. Он сорвал с себя рубашку и набросил ее на колокольчик.

— Ну, теперь никто ничего не услышит.

Успокоившись, он сдернул колокольчик и начал спускаться вниз. Тут-то его и схватили стражники.

* * *

Однажды ночью пошел дурак за водой к колодцу. Увидел отражение луны в воде и решил, что это сама луна туда упала.

Привязал он железный крюк к концу веревки и стал ее ловить.

Зацепил крюком тяжелый камень.

Как только камень показался над водой, веревка не выдержала, лопнула и он плюхнулся обратно.

— Ну и устал же я, — подумал дурак. — Да и немудрено, ведь как-никак, а луну тащил.

* * *

Давным-давно забрел в один айл тибетский паломник и решил там заночевать. В то время в доме как раз варились бозы — пельмени. Паломник запихал себе в рот горячую бозу целиком. Застряла она у него в горле — ни проглотить, ни выплюнуть.

Аж слезы на глазах выступили.

А тут еще хозяин с вопросом лезет — что с тобой да что с тобой.

Проглотил, наконец, паломник бозу, вытер слезы, вздохнул:

Да вот: бозы ел — Родину вспомнил.

А в ответ ему хозяин:

— Горяча же твоя Родина.

* * *

Как-то раз за праздничным столом сидел почтенный старец.

На его длинную бороду налипли крошки, а он и не заметил.

Увидел это один парень и тихонько говорит:

— Черное перо дымом заволокло.

Старик стряхнул с бороды крошки.

За тем же столом сидел нойон [4].

Он позавидовал такту и уму молодого простолюдина.

— И мой телохранитель не хуже скажет, — подумал он и посыпал бороду.

А тот возьми да и скажи: «Хвост куропатки весь в дерьме».

* * *

Однажды разговорился монах с мирянином.

— Давно ли ты, монах, мяса не едал? — спросил мирянин.

— Ох, давно! Правда, когда водку пью, то мясом закусываю.

Мирянин изумился:

— О, учитель, ты не только мясо ешь, ты еще и водку пьешь!

Монах спохватился:

— Да кабы я мяса не ел, водки не пил, то что бы мне у тестя с тещей в гостях делать?

* * *

Однажды ехал жестокий чиновник на перекладных. Вдруг лошадь споткнулась на левую переднюю ногу, и чиновник, разозлившись, больно ударил ее кнутом.

Возница пожалел лошадь и сказал в сердцах:

— Внуки за дедов не отвечают. Если оступилась передняя левая, за что бить заднюю правую.

Чиновник, не отвечая, отхлестал возницу за такую дерзость.

Поехали дальше.

Вдруг хлынул дождь. И решил возница, что представился удобный случай отомстить чиновнику. Как только небо разверзлось и сверкнула ослепительная молния, возница стеганул изо всех сил чиновника по голове, так, что тот свалился без чувств.

Очнувшись через пару минут, чиновник покрутил головой и закричал, уставившись на возницу:

— Ты чего разлегся. Разрази тебя гром! Видал, как меня только что молнией шарахнуло, я и то ничего.

И потащил возницу за рукав.

Перевод с монг. И. В. Кульганек

Примечания

1. Айл — группа юрт.
2. Гуай — почтительное обращение к пожилому человеку.
3. Хуар — символический узор, означающий благопожелание.
4. Нойон — князь.

Foreword

This volume is devoted to K. F. Golstunsky, — an outstanding Russian mongolist, who was the author of many works on the Mongolian history, law and language, whose importance for Russian oriental studies can't be overestimated. K. F. Golstunsky was an professor at the Oriental Department of St. Petersburg University, where he taught for 40 years. This volume was finished in 1999, which was 100th anniversary since his death.

His major works are the «Mongolian-Russian Dictionary» and the «Russian-Kalmyk Glossary» which he composed over several years. He is the author of some Mongolian and Kalmyk text-books. Professor Golstunsky also supervised the translation of Russian ortodox sacred books, e. g. Gospel, into Mongolian, which was comissioned by Synod.

Among his pupils there were a lot of gifted scholars many of whose lives ended tragically in this country.

The works of prof. K. F. Golstunsky are basic for mongolists. He was an experienced and devoted scholar and teacher, who had a profound knowledge of Mongolia and Kalmykia, and he was a contemporer of the foundation of the Oriental Department. His works show new directions for research and possible approaches to solving scientific problems.

This volume includes several papers delivered at the conference: «Mongolian studies in Russia at the break of the centuries: continuity of generations». A special meeting was devoted to prof. K. F. Golstunsky as well as some other seminars held at the Department of Turkological and Mongolian Studies at St. Petersburg Branch of Institute for Oriental Studies (Russian Academy of Science) in October-December 1999. Besides the conference there was an exhibition of works, photographs and archive materials of K. F. Golstunsky and presentation of new books on Mongolian Studies published within last three years.

This volume continues a series of books, the privious volumes of which were devoted to outstanding Russian mongolist academitian B. Ya. Vladimircov (1st one), the famous «Secret History of the Mongols» (2nd one), archives of Russian mongolists of the end of XIX—beginning of XX centuries (3d one), a prominent Mongolian scholar academitian C. Damdinsurung (4th one).

The first part of the volume includes materials on the history of the teaching the Mongolian language at the Oriental Department of St. Petersburg University at time of prof. K. F. Golstunsky, reminiscences about him, along with estimation of his creative and pedagogical work.

All articles deal with prof. K. F. Golstunsky's field of research. They are devided into the following parts: «Historiography», «Textology», «Study of literature and folklore», «From written heritage», «From oriental archives», «Our translations from Mongolian».

Most of the authors are from St. Petersburg, others are from different centers of Asian studies such as: Moscow, Buriatia, Kalmykia, China and Japan. All the: articles, dealing with some special subject, follow ai specify the trends which were started by K. F. Go stunsky — specialist in the Mongolian literature, hist ry, language and culture.

В НАШЕМ ИЗДАТЕЛЬСТВЕ ВЫШЛИ КНИГИ:

Mongolica-IV: Сб. ст. 90-летию со дня рождения Ц. Дамдинсурэна посвящается. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. 112 с. ISBN 5-85803-118-8

Сборник научных статей, посвященный 90-летию со дня рождения Ц. Дамдинсурэна, выдающегося монгольского ученого, филолога, писателя, переводчика, представляет собой продолжение серии, предыдущие выпуски которой были посвящены Б. Я. Владимирцову (вып. I), «Сокровенному сказанию» (вып. II), архивам русских монголоведов (вып. III).

В сборнике представлены статьи специалистов-монголоведов из различных востоковедных центров, и прежде всего — Санкт-Петербурга, с которыми была тесно связана личная жизнь и научное творчество Ц. Дамдинсурэна.

Статьи сборника находятся в русле научных интересов Ц. Дамдинсурэна: это тибето-монгольские литературные традиции, взаимодействие и взаимовлияние литератур, история литературы, теория перевода.

И. В. Кульганек. Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. 320 с. ISBN 5-85803-149-8

Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН является первым изданием подобного рода. Он содержит 3000 наименований уникальных фольклорных произведений на многих диалектах монгольского, бурятского и калмыцкого языков, таких как халкаский, ордосский, чахарский, дербетский, сунитский, абага, кижингинский, хоринский, узумчинский, донских и ставропольских калмыков, и др. Каталог отражает жанровое разнообразие и тематическое богатство монгольского фольклора.

Архивные материалы о монгольских и тюркских народах в академических собраниях России: Доклады научной конференции. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. 160 с. ISBN 5-85803-148-X

В данном сборнике собраны доклады научной конференции «Архивные материалы о монгольских и тюркских народах в академических собраниях России», проходившей в СПбФ ИВ РАН в апреле 2000 г. и продемонстрировавшей большой интерес научного мира к поднятой теме. Докладчиками были введены в научный оборот ценнейшие материалы по истории, литературе, этнографии монгольских и тюркских народов, находящиеся в архивах СПбФ ИВ РАН, СПбО АА РАН (Санкт-Петербург), Архиве Института востоковедения (Москва), Российском Государственном военно-историческом архиве (Москва). Впервые была дана характеристика архива Музея-квартиры П. К. Козлова в Санкт-Петербурге. Некоторые доклады были посвящены отдельным рукописям, находящимся в архивах России, или материалам о конкретных событиях, связанных с монгольскими и тюркскими народами (т. е. об экспедициях, путешествиях, торговых, политических и экономических контактах). Материалы охватывают большой период времени — с момента гуннских завоеваний до образования первого монгольского государства и политических событий первой половины XX в. Введение новых материалов и архивов в научный оборот расширит и углубит области монголоведных и тюркологических исследований — как лингвистических, исторических, фольклорных, музыковедческих, так и политологических, культурологических; кроме того, это позволит представить панораму самих событий, а также их участников более зримо и наглядно.

Ойратская версия «Истории о Молон-тойне». Факсимиле рукописи; издание текста, транскрипция текста, предисловие и примечания Н. С. Яхонтовой. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1999. 200 с. ISBN 5-85803-056-4

«История о Молон-тойне» (санскр. Маудгальяяна) — произведение так называемого народного буддизма, пользовавшегося большой популярностью среди монгольских народов. Сочинение повествует о посещении праведным Молон-тойном ада в поисках своей грешной матери. В настоящем издании публикуется уникальная ойратская рукопись XVIII в. из собрания Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Исследовательская часть книги посвящена сравнению содержания всех известных тестов сочинений на эту тему на монгольском, тибетском и китайском языках.

Раднабхадра. «Лунный свет»: История рабджам Зая-пандиты. Факсимиле рукописи; перевод с ойратского Г. Н. Румянцева и А. Г. Сазыкина; транслитерация, предисловие, комментарий, указатели, примечания и словарь А. Г. Сазыкина. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 2000. 176 с. ISBN 5-85803-095-5

В историю монгольской литературы вписано немало имен талантливых литераторов, внесших заметный вклад в приумножение сокровищ письменной словесности монгольских народов. Один из них — ойратский Зая-пандита, создатель ойратской письменности и автор большого числа переводов с тибетского языка, по существу основоположник ойратской литературы. В отличие от большинства монгольских литераторов, сведения о жизни и творчестве которых приходится собирать по крохам, Зая-пандита обрел своего биографа — Раднабхадру, составившего в конце XVII в. подробное и достоверное жизнеописание учителя, где он предстает неутомимым переводчиком и просветителем, ревностным проповедником. Разнообразие и обширность сведений в сочетании с добросовестностью биографа и стало причиной того, что труд Раднабхадры представлял и представляет поныне ценнейший источник информации как для филологов-литературоведов, так и для историков.

Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и). Введение, перевод с китайского и комментарий В. М. Рыбакова. Том 1: Цзюани 1—8. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 384 с. ISBN 5-85803-113-7

Уголовный кодекс китайской династии Тан (618—907) принадлежит к немногочисленной группе величайших правовых памятников мировой цивилизации. Помимо того, что он является первым из дошедших до наших дней полных юридических сводов, именно в нем были сформулированы и детализированы в конкретных законах основные принципы, которые легли затем в основу китайского законодательства и стали определяющими для Китая вплоть до XX века (в опосредованном виде они проявляются и поныне). Поскольку Китай в ту пору был цивилизационным центром всей Восточной и Юго-Восточной Азии, принципы танского кодекса оказали несомненное и значительное влияние на правотворчество всех сопредельных Китаю стран.

Между тем, несмотря на повышение в мировой синологии интереса к правовой тематике, связного и углубленного исследования текста кодекса не было предпринято до сих пор. И если узко юридический анализ его основных положений в определенной степени уже проделан, то взглянуть на текст культурологически, в цивилизационном аспекте, никто еще не пытался.

Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и). Перевод с китайского и комментарий В. М. Рыбакова. Том 2: Цзюани 9—16. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. 304 с. ISBN 5-85803-174-9

Во второй том вошли третий, четвертый, пятый и шестой разделы Кодекса — соответственно разделы «Служебные обязанности и порядок их исполнения», «Семья и брак», «Государственные конюшни и хранилища» и «Самовластные мобилизационные действия».

В третьем разделе сосредоточены уголовные предписания, посвященные регулированию рутинной деятельности бюрократического аппарата империи, его взаимодействию как с высшими, так и с подчиненными ему социальными стратами. В разделе четвертом расположены установления, затрагивающие вопросы землепользования и налогообложения, ведения семейного хозяйства, а также брачные законы и брачные запреты. В разделе пятом сосредоточены нормы, регулирующие ведение государственного хозяйства, в частности, освещающие такой важный и интересный вопрос, как наказания материально ответственных лиц за имущественные преступления в сфере их административной ответственности. В шестом разделе собраны военные и мобилизационные законы, а также нормы наказания правонарушений, совершенных в этих двух чрезвычайно важных для государства областях.

С. Г. Кляшторный, Т. И. Султанов. Государства и народы евразийских степей (древность и средневековье). СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. 320 с. ISBN 5-85803-086-6

Данная работа посвящена проблемам происхождения, древней и средневековой истории тюркских народов, живших на огромных пространствах Евразии от бассейна Амура на востоке до Дуная на западе. Основное внимание авторы уделяют возникновению и истории первых кочевых империй, в недрах которых сформировались вначале племенные союзы, а затем и народы, говорившие на тюркских языках — Тюркским каганатам (VI—IX вв.), Караханидскому и Огузскому государству в Центральной Азии, тюркским государствам в Поволжье: Болгарскому, Хазарскому, Золотой Орде, казахским жузам, Казахскому ханству.

Длительная история государственности у кочевников Евразии рассматривается в тесной связи с историей их соседей — Китая, Ирана, Византии, Руси. Тюркская государственность породила специфические формы религиозных верований и письменной культуры, создавших неповторимый облик древнетюркской цивилизации, истории которой в монографии также уделено немалое место. Особенно сложная проблема генетических связей древнетюркских народов с современными тюркоязычными нациями впервые обсуждается на столь широком историографическом фоне.

Тематика монографии, хронологически охватывает историю почти двух тысячелетий: от древности и средневековья до периода вхождения Поволжья и Сибири в состав Московского царства. С этого времени история тюркских народов степной Евразии определяется иными геополитическими условиями — начинается процесс их интеграции в Россию, судьбу которой им во многом предстояло разделить.

Издательство:
Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18
Тел/факс: (812) 311 62 83
Адрес нашего издательства в Интернет:
E-mail: pvcentre@mail.ru
www.pvcentre.agava.ru

Здесь вы можете оперативно узнать обо всех изданных книгах, о наших издательских новинках и планах, а также познакомиться с фрагментами из опубликованных текстов. Представлены также персональные станицы востоковедов, библиографические материалы, статьи и многое другое.

По поводу приобретения книг нашего издательства
просьба обращаться в **ЗАО ИТД «Летний сад»**.
В Санкт-Петербурге:
197136, Санкт-Петербург, Большой проспект П. С., д. 82
(ст. метро «Петроградская», флигель во дворе).
Тел.: (812) 232 21 04. Факс: (812) 233 19 62.
E-mail: letnysad@mail.wplus.net.
В Москве:
ул. Б. Никитская, д. 46 (ст. метро «Баррикадная»).
Тел.: (095) 290 06 88, магазин-салон;
Б. Предтеченский пер., д. 7, склад-офис
(ст. метро «Краснопресненская»).
Тел.: (095) 255 01 98. E-mail: letsad@aha.ru.

По поводу приобретения книг серий «Slavica Petropolitana» и «Ethnographica Petropolitana» просьба обращаться
в книготорговую фирму «Крафт+».
Тел/факс: (095) 186 93 78. E-mail: kraft@podlipki.ru.
Санкт-Петербург: тел/факс: (812) 141 23 37.

По поводу заказа книг нашего издательства
наложенным платежом по почте
просьба обращаться по адресу:
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9,
Издательство Санкт-Петербургского университета,
отдел «Книга-почтой».
Тел.: (812) 328 77 63. Факс: (812) 328 44 22
E-mail: books@dk2478.spb.edu

За пределами Российской Федерации:

KUBON UND SAGNER
BUCHEXPORT-IMPORT GmBH.

Heßstraße 39/41, Postfach 34 01 08,
München, Deutschland-80328.