
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей

MONGOLICA-XIII

Сборник научных статей по монголоведению
Посвящается 235-летию со дня рождения И. Я. Шмидта (1779—1847)

St. Petersburg
2014

Редакционная коллегия: доктор филол. наук И. В. Кулганек (председатель), доктор филол. наук Л. Г. Скородумова, доктор ист. наук Т. Д. Скрынникова, доктор ист. наук К. В. Орлова, канд. филол. наук Н. С. Яхонтова

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

Редактор английского текста выпуска: Н. В. Ямпольская, PhD

Эл. адрес: kulgan@inbox.ru

Edited by: D. S. (Philology) I. V. Kulganek, D. S. (Philology) L. G. Skorodumova, D. S. (History) T. D. Skrynnikova, D. S. (History) R. V. Orlova, Ph. D. N. S. Yakhontova

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

Editor of the English text: PhD N. V. Yampolskaya,

e-mail: kulgan@inbox.ru

Издано на средства Института восточных рукописей РАН

Монголика-ХIII: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. — 104 с.

Тринадцатый выпуск журнала «Mongolica» посвящен 235-летию со дня рождения основоположника монголоведения российского и немецкого ученого, академика Российской Академии наук, специалиста в области монгольской филологии, истории, религии — Исаака Якоба Шмидта (1779—1847). Ему принадлежит более 200 научных статей, десятки монографий по основополагающим проблемам монголистики. Ученый привлек внимание научной общественности ко многим письменным памятникам монголов. Большая часть научной деятельности И. Я. Шмидта связана с Санкт-Петербургом. Здесь находятся его архивы, среди материалов которых имеются неизданные работы, представляющие несомненный интерес для истории монголоведения.

Выпуск содержит разделы: «Историография, источниковедение», «Литературоведение, фольклористика, лингвистика», «Рецензии», «Наши юбилеры», «Наши переводы». В журнал вошли статьи российских и зарубежных специалистов. Рецензии на новые книги и отчеты о проведенных научных мероприятиях по монголоведению повышают ценность выпуска. Статьи написаны в русле основных научных приоритетов и с позиций современного монголоведения, для которого историко-культурные проблемы монгоязычных народов весьма существенны, несут важную общественную нагрузку и имеют как чисто научное, так и общеисторическое практическое значение.

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

The thirteenth edition of the journal «Mongolica» dedicated to the 235-year anniversary of the birth of the founder of Mongolian, Russian and German scientist, academician of the Russian Academy of Sciences, specialist in the field of Mongolian Philology, history, religion — Isaac Jacob Schmidt (1779—1847). He owns more than 200 scientific articles, dozens of monographs on fundamental problems of Mongolian studies, attracted the attention of the scientific community to many of the written records of the Mongols. A large part of scientific activity I. Ya. Schmidt held in St. Petersburg. Here are his archives, among the materials which are still unpublished works, which are of great interest for the history of Mongolian.

The issue consists of the following parts: «Historiography and Source Studies», «Literature, Folklore, Linguistics», «Reviews», «Our anniversaries», and «Our Translations». The articles are written by both distinguished scholars and young researchers in the field of Mongolian studies. Reviews of new books make the issue topical.

The papers are written in keeping with the research priorities of modern Mongolian studies, with special regard to the matters of history and culture of the Mongolian peoples, which gives the articles great social, historical and practical value.

The issue will be of interest not only to Mongolists, but also to specialists in philology, history and culture, as well as to those interested in the history of the Mongolian peoples and Central Asia.

Литературный редактор — Т. Г. Бугакова

Технический редактор — Г. В. Тихомирова

Корректор — Т. Г. Бугакова

Макет подготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111
e-mail: pvcentre@mail.ru; web-site: <http://www.pvost.org>

Подписано в печать 12.12.2014. Формат 60×90 1/8. Гарнитура основного текста «Таймс»

Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 13 печ. л. Заказ №

ISSN 2311-5939

© Издательство «Петербургское Востоковедение», 2014

© Институт восточных рукописей РАН, 2014

© Коллектив авторов, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

И. В. Кульганек. И. Я. Шмидт на службе российской науки	6
О. Н. Полянская. У истоков научного монголоведения в России: И. Я. Шмидт и О. М. Ковалевский	10
ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ	
Р. Ю. Почекаев. Казахские ваны и гуны: «монгольский опыт» империи Цин как альтернатива российскому управлению в Казахстане второй половины XVIII—середины XIX в. (правовые аспекты)	13
Е. Р. Нестерова. Монголы XIII в. глазами современников	22
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИНГВИСТИКА	
Б. А. Бичеев. Видения буддийского ада в повествованиях о Таре	30
Я. Д. Леман. «Поучение драгоценного грозного хутухты» Д. Равджи	37
А. Д. Цендина. Хвала Богдын-хурэ	44
Л. Г. Скородумова, А. А. Соловьева. Кости в монгольских обрядах и поверьях: предварительные материалы	52
Е. Р. Шубина. «Магтал двенадцати деяний светлейшего спасителя Будды» Галсанджинбы Дылгырова	65
ИЗ АРХИВОВ ВОСТОКОВЕДОВ	
«Благодаря Вам мне открылся прекрасный мир Центральной Азии»: письма М. И. Клягиной-Кондратьевой к С. Ф. Ольденбургу (Подготовка к изданию, комментарии Т. И. Юсуповой)	71
Из дневниковой тетради М. И. Клягиной-Кондратьевой за время начала Великой Отечественной войны (1941 год) (Подготовка к публикации К. Н. Яцковской)	76
К. Ф. Голстунский. Очерк поездки в Калмыцкую степь, совершенной в лето 1886 года (Подготовка к изданию, предисловие, примечания С. С. Сабруковой) (<i>Продолжение</i>)	81
РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
К. Н. Яцковская. [Рецензия]: <i>Клягина-Кондратьева М. И.</i> Монголын Бурханы Шашны Соёл: Хэнтий, Хангайн Сум, Хийдийн Судалгаа / Монгольская буддийская культура: Изучение монастырей и храмов Кентея и Хангая	87
И. В. Кульганек. Шестые Доржиевские чтения	89
НАШИ ЮБИЛЯРЫ	
Российский ученый-монголовед, главный редактор «Монголики» Ирина Владимировна Кульганек: к 65-летию со дня рождения (<i>В. Ю. Жуков, О. И. Трофимова</i>)	92
Д. Цэдэв (75 лет). Ученый и писатель (<i>Л. Г. Скородумова</i>)	94
Д. Ёндон (70 лет). Д. Ёндон в Ленинграде (<i>И. В. Кульганек</i>)	95
НАШИ ПЕРЕВОДЫ	
Лувсандамбын Дашням. Мысли вслух. Избранные места из « <i>Бор дэвтэр</i> » («Коричневая тетрадь») (Перевод Л. Скородумовой)	99
Информация об авторах	103

CONTENTS

I. V. Kulganek. At the service of Russian Science: Isaac Jacob Schmidt	6
O. N. Polyanskaya. At the origins of Mongolian studies in Russia: Isaac Jacob Schmidt and Józef Kowalewski	10
HISTORIOGRAPHY AND SOURCE STUDIES	
R. Yu. Pochekaev Kazakh wangs and gongs: the «Mongolian experience» of the Qing Empire as an alternative to the Russian governance in Kazakhstan in the second half of the 18 th —middle of the 19 th century (legal aspects)	13
E. R. Nesterova. Mongols of the 13 th century as seen by their contemporaries	22
LITERARY STUDIES, FOLKLORE STUDIES, LINGUISTICS	
B. A. Bicheev. Buddhist Visions of Hell in the Tara Tales.	30
Y. Leman. «The Teaching of the Precious Terrible Khutagt» by D. Ravjaa.	37
A. D. Tsendina. Praise to Bogdyn-khure.	44
L. G. Skorodumova, A. A. Solovyova. Bones in Mongolian customs and beliefs	52
E. R. Shubina. Galsandzhinba Dylgyrov's <i>marṭaḡal</i> to the twelve deeds of the blessed savior Buddha	65
FROM THE ARCHIVES OF THE ORIENTALISTS	
«You have opened the beautiful world of Central Asia for me»: the letters of M. I. Klyagina-Kondratieva to S. F. Oldenburg (prepared for publication with comments by T. I. Yusupova)	71
From the early World War 2 diary of M. I. Klyagina-Kondratieva (1941) (prepared for publication by K. N. Yatskovskaya)	76
K. F. Golstunsky. A sketch of the journey to the Kalmyk steppe in the summer of 1886 (prepared for publication with preface and comments by S. S. Sabrukova) (part 2)	81
REVIEWS AND ACADEMIC LIFE	
K. N. Yatskovskaya. Review on: <i>M. I. Klyagina-Kondratieva. Монголын Бурханы Шашны Соёл: Хэнтий, Хангайн Сум, Хийдийн Судалгаа / Mongolian Buddhist Culture: the study of monasteries and temples of Khentii and Khangai // Text in Mongolian and Russian. Osaka: National Museum of Ethnology, 2013. 209</i>	87
I. V. Kulganek. The 6 th Conference in Memory of Agvan Dorjiev: Buddhism and the Modern World	89
OUR ANNIVERSARIES	
I. V. Kulganek (65th anniversary). <i>V. Yu. Zhukov, O. I. Trofimova. Pages of Life.</i>	92
D. Tsedev (75th anniversary). <i>L. G. Skorodumova</i>	94
D. Endon (70th anniversary). <i>I. V. Kulganek. Four years in St. Petersburg</i>	95
OUR TRANSLATIONS	
Luvсандамбын Дашням. Thoughts Aloud. Excerpts from « <i>Бор дэвтэр</i> » («The Brown Notebook») (L. G. Skorodumova)	99
Information about the authors	103



Исаак Яков Шмидт (1779—1847)

И. В. Кульганек

И. Я. Шмидт на службе российской науки

Исаак Якоб Шмидт — *Isaak Jakob Schmidt* — Яков Иванович Шмидт (1779—1847) — один из первых российских и немецких ученых-востоковедов, академик Петербургской Академии наук, автор многочисленных научных трудов по исследованию монгольского эпоса, литературы, истории, монгольского и тибетского языков. Его перу принадлежат научные открытия в области изучения письменности и письменных памятников монгольских народов. Он первый обратил внимание на ряд важных проблем, которые не поднимались ранее в монголоведении.

И. Я. Шмидт родился в Амстердаме, умер в Петербурге, прожив здесь большую часть своей жизни и посвятив себя науке. На берегах Невы он принял российское гражданство, поэтому с полным правом его можно назвать российским ученым. И. Я. Шмидт приехал в Россию в возрасте 18 лет и первые три года провел в качестве торгового агента одной из коммерческих контор в Сарепте — немецкой колонии, основанной царским манифестом 1763 г. Сарепта к тому времени была торговым и культурным центром, в котором особое место занимали гернгуттеры — члены религиозного братства из Саксонии, связанные с общинами Моравских братьев. Миссионеры живо интересовались соседним калмыцким народом, кочевавшим в астраханских степях. Они собирали калмыцкий фольклор, переводили Священное Писание на калмыцкий язык. В истории калмыковедения остались имена первых переводчиков христианских текстов, переложивших ряд глав из Ветхого Завета и Нового Завета на ойратскую письменность. И. Я. Шмидт знакомится там с увлеченными исследователями и первыми переводчиками христианских текстов — Й. Мальчем (J. F. Maltch), Конрадом Нейтцем (Conrad Neitz). Он проявляет интерес к языку, культуре, истории калмыков, ездит по степям и слушает песни, поэмы, запоминает нравы и обычаи, изучает калмыцкий и монгольские языки, которые позже стали предметом научных исследований ученого. И. Я. Шмидт провел в Сарепте более четырех лет и за это время собрал значительную коллекцию книг и документов о калмыках. Затем он переехал в Петербург.

Девятнадцатый век характеризуется появлением большого количества переводов Священного Писания на монгольский, бурятский, калмыцкий языки, выполненных как православными людьми, так и протестантами. Важную роль в этом сыграло основанное в 1813 г. в Санкт-Петербурге Русское биб-

лейское общество (впоследствии — Российское библейское общество) и его Иркутское отделение, открытое в 1819 г. Основная цель этих организаций заключалась в переводе Священного Писания на языки народов России. В работе был задействован широкий круг участников — от инициатора Общества Джона Патерсона (John Paterson), его первого председателя графа Александра Голицына до образованных бурятских старейшин Бадмы Моршунаева и Номту Унгаева. И. Я. Шмидт в Петербурге, продолжая заниматься коммерческими делами, связал свою деятельность с Российским библейским обществом, приняв предложение исполнять обязанности казначея Общества и став его активным членом.

Библейское общество поручило И. Я. Шмидту руководство переводом Нового Завета на монгольский и калмыцкий языки. В 1819 г. он оставил торговлю. С этого времени вся жизнь его посвящена научным занятиям. Проект, возглавляемый И. Я. Шмидтом, продолжался 14 лет и был завершен переводом на монгольский и калмыцкий языки всего Нового Завета. Перевод был опубликован в 1827 г. в Санкт-Петербурге. Для этой цели были отлиты специальные литеры.

И. Я. Шмидт рецензировал первый перевод Ветхого Завета для бурят, на старомонгольской графике¹. В двадцатые годы по мере работы И. Я. Шмидта над Новым и Ветхим Заветом в Петербурге выходят отдельные книги переводов различных глав. Появляются переводы Евангелия от Матфея и Евангелия от Матфея и Иоанна, Евангелия от Луки, Книги пророков Исаяи, Иеремии и Иезекииля, Евангелия от Матфея, Марка, Луки, Иоанна². Эти работы стали

¹ Буряты до 30-х гг. XX в. использовали старомонгольскую письменность, основанную на вертикальной уйгурской графике. Становление бурятского литературного языка приходится на 30-е гг., когда за его основу был принят хоринский диалект, письменность была переведена на латиницу, а в 1938 г. — на русскую графику. К монгольской группе языков относят: монгольский, бурятский, калмыцкий, могольский, дагурский, монгорский, дунсянский, баоаньский, шира-югурский.

² В Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге в настоящее время находятся: Новый Завет. Евангелие от Матфея. СПб., 1819; Библия. Новый Завет. Евангелие от Матфея и Иоанна. СПб., 1819; Ветхий Завет. СПб., 1840; Евангелие от Матфея и Иоанна на монг. яз. СПб., 1819; Евангелие от Луки на монг. яз. СПб., 1821;

первыми в истории переводческой практики переложения Священного Писания на монгольские языки. Несколько позже они вошли в первый большой труд ученого по истории и литературе монголов и калмыков «О родстве гностико-теософических учений и религиозных систем Востока, касающихся преимущественно буддизма», изданный в Санкт-Петербурге в 1828 г.³

И. Я. Шмидт возглавил многие направления монголоведения. В 1829 г. он впервые издал в немецком переводе монгольскую летопись Саган-Сэцэна «Эрдэнийн товч» («Драгоценная история»), написанную в 1662 г.⁴ Эта работа И. Я. Шмидта заставила Императорскую Санкт-Петербургскую Академию наук обратить на него внимание⁵. В следующем году он был избран адъюнктом-академиком по части литературы и древностей Востока.

Важным для развития российского монголоведения было его «Исследование в области древней религиозной, политической и литературной истории народов Центральной Азии, а именно — монголов и тибетцев», изданное в Санкт-Петербурге и Лейпциге в 1824 г. За это исследование и перевод «Драгоценной истории» ему было присвоено звание доктора Ростокского университета⁶.

Научная деятельность И. Я. Шмидта определила дальнейшее развитие научного монголоведения, главной особенностью которого является понимание неразрывной связи монгольской средневековой письменной литературной традиции с тибетской, осознание большой роли буддизма для этого региона и комплексное изучение монгольских и тибетских литературных памятников, т. е. монголоведение вызревало в органичном соединении с такими дисциплинами, как тибетология и буддология.

Книга пророков Исайи, Иеремии и Иезекииля. СПб., 1840; Библия. Новый Завет. Евангелие от Матфея, Марка, Луки, Иоанна. СПб., 1821.

³ Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religions-Systemen des Orients, vorzüglich des Buddhismus. СПб., 1828.

⁴ И. Я. Шмидт ошибочно прочитал имя автора как Санан-Сэцэн. В историю науки его работа вошла под названием «Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus; aus dem Mongolischen Übersetzt und mit dem Originaltexte, nebst Anmerkungen, Erläuterungen und Citaten aus andern unedirten Originalwerken herausgegeben» (История Восточных монголов и их генеалогии, опубликовано Санан-Сэцэном хунтайджи из Ордоса. Перевод с оригинальным текстом, примечаниями и цитатами из других оригинальных произведений) (St. Petersburg; Leipzig, 1829). На ошибочное прочтение имени автора летописи указал в 1936 г. Ц. Ж. Жамцарано в работе «Монгольские летописи XVIII в.».

⁵ Санкт-Петербургская Академия наук (Петербургская Академия наук (1724—1917), Российская Академия наук (1917—1925), Академия наук СССР (1925—1991), Российская Академия наук (с 1991).

⁶ Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittel-Asiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter. St. Petersburg; Lpz., 1824.

И. Я. Шмидтом была заложена база для развития российского и немецкого монголоведения. Эти две школы, благодаря единому основоположнику, имели много общего и долгое время являлись доминирующими среди остальных монголоведческих школ в мировом научном пространстве.

И. Я. Шмидт первый проявил интерес к монгольскому эпосу: выполнил перевод известной героической поэмы «Гэсэр», сначала — на русский (1836), а потом — на немецкий языки (1839), сделал историко-филологический комментарий к тексту, заложив основы для изучения важнейшего письменного памятника эпоса монгольских народов. И. Я. Шмидт — автор первой грамматики монгольского языка (1832), грамматики тибетского языка (1839), монгольско-немецко-русского лексикона (1835), он издал тибетское сочинение «Улигерун-Далай» («Море притч»), представлявшее собой буддийские легенды и рассказы.

Из 74 научных трудов, включающих лекции, прочитанные в Академии наук, переводы с комментариями и разъяснениями, рецензии, большинство сочинений было написано на немецком языке. Все работы ученого имели основополагающее значение для немецкого и российского монголоведения, они стали базой для дальнейшего развития этого направления знания и внесли существенный вклад в изучение истории, литературы и религии монгольских народов.

Ниже предлагаем список основных научных трудов И. Я. Шмидта:

Evangelium St. Mathaei in linguam Calmucco-Mongolicam translatum ab Isaaco Jacobo Schmidt, cura et studio Societatis Biblicae Ruthenicae typis impressum. Petropoli. 1815;

Account of the manner in which the study of the Gospel was, by the power of God, made the means of awakening two Saisangs (Mongolian nobles or princes), of the Chorinian Buräts; extracted from a report sent by Brother Isaac Jacob Schmidt, of the Church of the United Brethren, and Treasurer to the Bible Society at Petersburg, to the Elders Conference of the Unity // Periodical accounts. 1817. Nr 6. P. 466—473;

Kurze Darstellung der christlichen Glaubenslehre. St. Petersburg, 1817;

Christliche Tractätlein zur Bekehrung der Burjäten. St. Petersburg, 1818;

Einwürfe gegen die Hypothesen des Herrn Hofr. Klaproth: Über Sprache und Schrift der Uiguren. Von Jos. Jac. Schmidt // Fundgruben des Orients. Nr. 6. St. Petersburg, 1818. S. 321—338;

Das Evangelium Matthaei in die Mongolische Sprache / Übers. von I. J. Schmidt. St. Petersburg, 1819;

Das Evangelium Johannis in die Mongolische Sprache / Übers. von I. J. Schmidt. St. Petersburg, 1819;

Die Apostelgeschichte in die Kalmükische Sprache / Übers. von I. J. Schmidt. St. Petersburg, 1820;

Das Evangelium Matthaei in die Kalmükische Sprache / Übers. von I. J. Schmidt. St. Petersburg, 1820;

Das Evangelium Johannis in die Kalmükische Sprache / Übers. von I. J. Schmidt. St. Petersburg, 1820;

Die Apostelgeschichte in die Mongolische Sprache / Übers. von I. J. Schmidt. St. Petersburg, 1820;

Die Evangelien Marci und Lucae in die Kalmükische Sprache / Übers. von I. J. Schmidt. St. Petersburg, 1821;

Die Evangelien Marci und Lucae in die Mongolische Sprache / Übers. von I. J. Schmidt. St. Petersburg, 1821;

Extrait d'une lettre de M. Schmidt, date de Saint-Petersbourg, 13/25 octobre 1820 // JA. 1822. Nr 1. 182—184;

Forschungen im Gebiete der Elteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittel-Asiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter. St. Petersburg; Leipzig, 1824;

Philologisch-kritische Zugabe zu den von Herrn Abel-Remusat bekannt gemachten, in den Königlich-Französischen Archiven befindlichen zwei mongolischen Original-Briefen der Könige von Persien Argun und Eldshaitu an Philipp den Schönen. St. Petersburg, 1824;

I. J. Schmidt's Wedigung und Abfertigung der Klaprothschen sogenannten Beleuchtung und Widerlegung seiner Forschungen im Gebiete der Geschichte der Völker Mittel-Asiens. Leipzig, 1826;

Neues Testament in Kalmükischer Sprache. St. Petersburg, 1827;

Neues Testament in Mongolischer Sprache. St. Petersburg, 1827;

Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religions-Systemen des Orients, vorzüglich des Buddhismus. Leipzig, 1828;

Über das Wort Bedola (oder Bedolach) // Leipziger Literatur-Zeitung. 1828. Nr. 924.;

Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Frstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus; aus dem Mongolischen übersetzt und mit dem Originaltexte, nebst Anmerkungen, Erläuterungen und Citaten aus andern unedirten Originalwerken herausgegeben. St. Petersburg; Leipzig, 1829;

Über den Nutzen des Studiums der ostasiatischen Sprachen überhaupt und in besonderer Beziehung auf Rußland // St. Petersburgische Zeitung. 1829. Nr. 17. S. 93—94;

S. Anzeige einer von der Regierung neu-erworbenen Sammlung orientalischer Werke // St. Petersburgische Zeitung. 1830. Nr. 88—90;

Grammatik der Mongolischen Sprache. St. Petersburg, 1831;

История Тибета и Кукунора (Кёкенора или Тангутской области), с древнейших времен до XIII столетия по Р. X. Перевод с китайского монаха Иакинфа Бичурина. Из донесения г-на Адьюнкта Шмита, читанного в заседании 3 фев. 1830 г. // Чтения императорской Академии наук. Отд-ния наук ист., филол. Кн. 1. 1831. С. 33—39;

О некоторых основных положениях буддизма. Читано г-ном Шмитом в заседание 9-го декабря 1829 года // Чтения императорской Академии наук. Отд-ния наук ист., филол. Кн. 1. 1831. С. 40—51;

Руководство для изучения Монгольского языка, составленное г-ном Шмитом. Извлечено из донесе-

ния г-на Шмита, читанного 17 марта 1830 г. // Чтения императорской Академии наук. Отд-ния наук ист., филол. Кн. 1. 1831. С. 94—99;

О происхождении тибетских письмен. Читано г. Шмитом 15-го мая 1829 года // Чтения императорской Академии наук. Отд-ния наук ист., филол. Кн. 1. 1831. С. 100—103;

Грамматика монгольского языка. СПб., 1832;

Notice sur une médaille mongole de Ghazan khan, traduit de l'allemand par M. Jacquet // Nouveau Journal asiatique. 1831. Nr. 8. S. 344—348;

Über den Ursprung der tibetischen Schrift // Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg. 1832. Bd. VI, Nr. 1. S. 41—54;

Über einige Grundlehren des Buddhismus // Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg. 1832. Bd. VI, Nr. S. 89—120, 221—262;

Anfang der Sanskrit-Studien in Rußland // St. Petersburgische Zeitung. 1833. S. 209, 819—820;

Über die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten // Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg. 1834. Bd. VI, Nr. 2. S. 1—39;

Über die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmäßiger Dauer // Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg. 1834. Bd. VI, Nr. 2. S. 41—86;

Die Volksstämme der Mongolen: als Beitrag zur Geschichte dieses Volkes und seines Fürstenhauses // Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg. 1834. Bd. VI, Nr. 2. S. 409—477;

Bericht über eine Inschrift der ältesten Zeit der Mongolen-Herrschaft // Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg. 1834. Bd. VI, Nr. 2. S. 243—256;

Ursprung des Namens Mandschu // St. Petersburgische Zeitung. 1834. Nr. 253, 1006;

Mongolisch-Deutsch-Russisches Wörterbuch: nebst einem deutschen und einem russischen Wortregister. Монгольско-немецко-российский словарь: с присовокуплением немецкаго и русскаго алфавитных списков. СПб., 1835;

Über die Natursicht der alten Völker // St. Petersburgische Zeitung. 1835. Nr. 5. S. 20—22;

Mitarbeit am Enciklopediceskij Leksikon. Sankt-peterburg, 1835—1836;

Studium des Sanskrit in Russland // St. Petersburgische Zeitung. 1836. Nr. 65, 278;

Über den Lamaismus und die Bedeutungslosigkeit dieser Benennung // Bulletin scientifique publié par l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. 1836. Nr. 1. S. 11—14;

Über die Begründung des tibetischen Sprachstudiums in Rußland und die Herausgabe der dazu nöthigen Hülfswerke // Bulletin scientifique publié par l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. 1836. Nr. 1. S. 28—31;

Über das Mahâjâna und Pradschnâ-Pâramita der Bauddhen // Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg. 1836. Bd. VI, Nr. 4. S. 145—149;

Die Thaten des Vertilgers der zehn Übel in den zehn Gegenden, des verdienstvollen Helden Bogda Gesser Chan: eine mongolische Heldensage: nach einem in Peking gedruckten Exemplare / Podvigi ispolnennago zaslug geroja Bogdy Gesser Chana. St. Petersburg, 1836;

Die Thaten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden: eine ostasiatische Heldensage. St. Petersburg; Leipzig, 1839;

Über die Heroen des vorgeschichtlichen Alterthums // Bulletin scientifique publié par l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. 1837. Bd. 2. S. 52—60;

Note sur quelques monnaies géorgiennes du Musée asiatique et sur une inscription tibétaine d'Edchmiadzin, par M. Brosset (lu le 25 août 1837) // Bulletin scientifique publié par l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. 1837. Bd. 2. S. 381—384;

Ueber einige Eigenthümlichkeiten der Tibetischen Sprache u. Schrift // Bulletin scientifique publié par l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. 1838. Bd. 3. S. 225—231;

Grammatik der Tibetischen Sprache. St. Petersburg, 1839;

Грамматика тибетского языка, сочиненная Я. Шмидтом. СПб., 1839;

Beleuchtung einer neuen Übersetzung der Mongolischen Inschrift auf dem bekannten Denkmale Tschings Chan's // St. Petersburgische Zeitung. 1839. Nr. 214. S. 1019—1020;

О новом переводе монгольской надписи на известном памятнике Чингис-хана // Санкт-Петербургские Ведомости. 1839. № 224. С. 1013—1014;

Процесс о Монгольской надписи на памятнике Чингис-хана: О новом переводе монгольской надписи на известном памятнике Чингис-хана // Отечественные записки. Т. 7. СПб., 1839. С. 27—33;

Bericht über eine deutsche Übersetzung der mongolischen Helden-Sage «Die Thaten Gesser Chan's» // Bulletin scientifique publié par l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. 1840. Bd. 6. S. 26—30;

Kritischer Versuch zur Feststellung der Ära und der ersten geschichtlichen Momente des Buddhismus // Bulletin scientifique publié par l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. 1840. Bd. 6. S. 353—368;

Beticht an die gelehrte Conferenz der kais. Akademie der Wissenschaften, vom Akademiker J. J. Schmidt // Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak, das ist: der Mongolen in Rußland von Hammer Purgstall. Pesth 1840. S. 602—642;

Tibetisch-deutsches Wörterbuch: nebst deutschem Wortregister. St. Petersburg; Leipzig, 1841;

Neue Erläuterungen über den Ursprung des Namens Mandschu // Bulletin scientifique publié par l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. 1841. Nr. 8. S. 376—383;

Sur un ouvrage tibétain, traduit en allemand par M. Schmidt (lu le 17 décembre 1841) // Bulletin scientifique publié par l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. 1842. Bd. 10. S. 46—48;

Тибетско-русский словарь. СПб., 1843;

Dsanglun oder der Weise und der Thor; Aus dem Tibetanischen übersetzt und mit dem Originaltexte herausgegeben. Nr. 1: Der Tibetanische Text nebst der Vorrede; Nr. 2: Die Übersetzung. St. Petersburg; Leipzig, 1843;

Neueste Bereicherung der tibetisch-mongolischen Abtheilung des Asiatischen Museums der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften // Bulletin scientifique publié par l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. 1844. Nr. 1. S. 46—48;

Index des Kandjur. St. Petersburg, 1845;

Монгольская квадратная надпись из времен монгольского владычества // Санкт-Петербургские ведомости. 1846. № 249. С. 1095—1096;

Монгольская квадратная надпись из времен монгольского владычества // Библиотека для чтения. Кн. 79, ч. III. 1846. С. 1—5;

Разбор сочинения г. профессора Ковалевского под заглавием: Монгольско-русско-французский словарь, составленный г. академиком Шмидтом // XV присуждение награды Демидова. СПб., 1846. С. 77—83;

Verzeichniss der tibetischen Handschriften und Holzdrucke im Asiatischen Museum der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften // Bulletin de la classe des sciences histor. 1848. Bd. 4. S. 81—125;

Ueber eine Mongolische Quadratinnschrift aus der Regierungszeit der Mongolischen Dynastie Juan in China // Bulletin de la classe des sciences histor. 1848. Bd. 4. S. 129—141.

О. Н. Полянская

У истоков научного монголоведения в России: И. Я. Шмидт и О. М. Ковалевский

Исаак Якоб (Яков Иванович) Шмидт (Шмит) и Осип (Юзеф) Михайлович Ковалевский — два ученых, имена которых связаны с историей зарождения и развития научной школы монголоведения в России. И. Я. Шмидт стоял у истоков академического монголоведения, работал в Петербурге, в Азиатском музее. Он сделал первые шаги на пути становления подлинно научного академического монголоведения в Петербурге, ввел монгольскую филологию и историю в число научных дисциплин. О. М. Ковалевский возглавил первую в Европе кафедру монгольской словесности, созданную в Казанском университете.

Их судьбы складывались таким образом, что они встречались по роду своей научной деятельности. Исаак Якоб Шмидт, будучи старше Осипа Михайловича Ковалевского на 22 года, был для него наставником, авторитетным академическим ученым, коллегой. Их можно назвать почти современниками. Ковалевский ушел из жизни через 31 год после своего коллеги. Труды их и по сей день составляют золотой фонд российского монголоведения.

И. Я. Шмидт родился 17 октября 1779 г. в Амстердаме, где его отец управлял торговлей евангелистского братского общества, членом которого и являлся [СПФ АРАН. Ф. 785. Оп. 1. Д. 49. Л. 3]. После оккупации Нидерландов французами семья Шмидта вынуждена была искать работу. И. Я. Шмидту поступило предложение занять должность приказчика по торговле братского общества «Сарепта» в России» [СПФ АРАН. Ф. 785. Оп. 1. Д. 49. Л. 3]. В 1798 г. он прибыл в Сарепту. С 1804 г. И. Я. Шмидт целиком посвятил себя «с безустанным прилежанием исследованию монгольских, калмыцких и тибетских рукописей и их переводам». Он издал «свою историю монголов», разработал «грамматики и словари монгольских и тибетских наречий» [СПФ АРАН. Ф. 785. Оп. 1. Д. 49. Л. 5]. Его труды получили признание, но не избежали критики.

Ему было присвоено звание доктора философии, он был назначен государственным русским статским советником, избран членом различных научных обществ, за свою научную и педагогическую деятельность стал кавалером нескольких орденов. Скончался И. Я. Шмидт от болезни на 68-м году жизни 27 августа 1847 г. [СПФ АРАН. Ф. 785. Оп. 1. Д. 49. Л. 6].

Осип Михайлович Ковалевский появился в России в 1824 г., в качестве опального за свои политические взгляды виленского студента, отправленного в Казанский университет для изучения восточных языков. Здесь начался его рост как ученого-монголоведа. В это время резко стоял вопрос о необходимости создания кафедры монгольского языка в России. Для российской науки 1-й половины XIX в. был характерен недостаток профессорско-преподавательских кадров. В Российской империи XVIII в. существовала практика приглашения специалистов из-за рубежа. Так, к 1803 г., к моменту принятия Устава Академии наук, востоковедный состав ее представляли: Г. Ю. Клапрот, Х. Д. Френ, И. Я. Шмидт, А. М. Шегрен, Ф. Ф. Шармуа, Р. Х. Ленц, М. И. Броссе и другие. Ректором Казанского университета Н. И. Лобачевским было предложено при создании в Университете кафедры монгольского языка сделать ставку не на иностранного приглашенного ученого, а на собственного студента, О. М. Ковалевского. Тот был отправлен в длительную, четырехлетнюю, командировку в Сибирь, Забайкалье, Монголию, Китай и из нее вернулся знатоком монгольского, тибетского языков, экспертом по литературе, истории и культуре монгольских народов, ценителем средневековых рукописей, специалистом этнографии, быту кочевников.

И. Я. Шмидт и О. М. Ковалевский — два ученых, которые начали свой жизненный путь с разных позиций. Они познакомились на ниве изучения монгольских народов, причем еще на этапе зарождения этой молодой науки. Их немногие встречи и заочная поддержка способствовали тому, что в России стало возможным в начале XIX в. появление фундаментальных работ по монгольской истории и филологии.

И. Я. Шмидт, будучи профессором Казанского университета, составил инструкцию для О. М. Ковалевского перед его поездкой в Китай с Российской Духовной миссией (1828—1833). Эту инструкцию, «весьма важную для путешествующего в Китай по части языковедения, истории и литературы китайской, маньчжурской, тибетской и монгольской...» [НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 2237. Л. 303, 306.] для О. Ковалевского, в Кяхту доставил барон П. Л. Шил-

линг¹. Следуя инструкциям, О. М. Ковалевский смог выполнить огромный объем работ во время своего продолжительного путешествия.

После возвращения из командировки О. М. Ковалевский и его спутник А. В. Попов были направлены по предписанию Министра народного просвещения к академику И. Я. Шмидту. Академик экзаменов для молодых казанских монголоведов не устраивал. Он ограничился беседой и просмотром подготовленных ими в командировке трудов, которым дал высокую оценку. «Итак, я могу не только по доброй совести, но и с полным убеждением рекомендовать обоих, Ковалевского и Попова, на звание преподавателей монгольского языка в случае, если в Казанском университете учреждена будет для сего языка кафедра» [НАРТ. Ф. 977. Оп. «Совет.» Д. 6563. Л. 3—4], сообщил ученый в Совет Казанского университета. Кафедра была открыта 25 июля 1833 г., О. М. Ковалевский стал ее первым заведующим. 11 сентября 1833 г. адъюнкт Ковалевский начал преподавание монгольского языка — впервые в высших учебных заведениях Европы [НАРТ. Ф. 977. Оп. «Совет.» Д. 6563. Л. 6, 7]. И. Я. Шмидт помогал О. М. Ковалевскому в составлении плана учебных занятий. Будучи в Петербурге, Ковалевский согласовал документ с академиком Шмидтом, который позже отправил его на рассмотрение в Совет университета. Главными принципами в обучении языку были избраны постепенность, т. е. переход от легкого к сложному, и комплексность, т. е. изучение литературы, религии, истории и культуры.

В первые годы преподавание монгольского языка было затруднено из-за отсутствия общедоступных монгольских печатных текстов, учебников, словарей. Составление учебников и пособий, необходимых для изучения языка, литературы и истории монгольских народов стало основным занятием на значительный период времени для казанских монголоведов, тем более что основная работа по созданию учебных пособий ими была уже проделана в годы пребывания в Восточной Сибири. И. Я. Шмидт высоко оценил эту работу.

В 1835 г. вышла в свет «Грамматика монгольского языка» О. М. Ковалевского, а затем два тома «Монгольской хрестоматии». Оба труда были высоко оценены научной общественностью, в том числе и Шмидтом. Благодаря рецензии академика два тома «Хрестоматии» (из четырех) были быстро опубликованы за казенный счет. И. Я. Шмидт говорил в поддержку «Хрестоматии» О. М. Ковалевского следующее: «Как всякая книга сего рода, служащая учебным пособием для чтения и упражнению в языке, так

особенно Хрестоматия еще малоизвестного языка необходимо должна быть расположена в естественном порядке, а именно так, чтобы, начиная с легких статей, постепенно переходила к труднейшим упражнениям». Он обратил внимание Академии наук «на полезное предприятие О. М. Ковалевского» и пожелал, чтобы оно «нашло всевозможное поощрение со стороны начальства» и автор «издал в свет свое сочинение, соответствующее духу и потребностям науки и достойное благодарного признания и слова» [НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 4195. Л. 14—15].

После выхода «Грамматики» и «Хрестоматии» их стали сравнивать с ранее вышедшими работами И. Я. Шмидта, причем не в пользу последнего. Известный знаток и переводчик монгольского языка в Иркутске Александр Васильевич Игумнов критиковал работы Шмидта: «Нужно только хоть слегка взглянуть в его так называемую „Монгольскую грамматику“, дабы удостовериться в наглой несправедливости сего. Сию его антиграмматику получил я с русскими объяснениями и не мог читать...» [Архив О. М. Ковалевского. Д. 568. Папка № 2. Л. 324—325]. В письме к О. М. Ковалевскому он писал более откровенно: «Самозванец-переводчик И. Я. Шмидт, он поступил весьма хитро, что отказался вас экзаменовать и тем оградил себя от дальнейшего позора» [Архив О. М. Ковалевского. Д. 568. Папка № 2. Л. 334]. Своими словами А. В. Игумнов подчеркивал глубину знаний казанских востоковедов в монгольском языке, в этом он видел преимущество молодых исследователей О. М. Ковалевского и А. В. Попова перед И. Я. Шмидтом, который не знал всех тонкостей этого восточного, на тот момент еще малоизвестного науки, языка.

Труды О. М. Ковалевского и И. Я. Шмидта заложили прочный фундамент российского научного монголоведения. И. Я. Шмидт первым ступил на неизвестный путь монголоведения, О. М. Ковалевский основательно продолжил научное изучение языка, истории и культуры монгольских народов. Оба ученых стали создателями научной базы для преподавания монгольского языка. Подход И. Я. Шмидта и О. М. Ковалевского к проблемам изучения монгольского языка предполагал широту знаний всего духовного наследия монгольских народов. Благодаря энциклопедизму обоих ученых их работы касались широкого спектра вопросов по филологии, этнографии, религии, истории монгольских народов, что способствовало постановке проблем научного монголоведения, решением которых занимались последующие поколения востоковедов.

Использованная литература

Архив О. М. Ковалевского: Санкт-Петербургский государственный университет. Отдел редких книг. Архив О. М. Ковалевского (Sankt-Peterburgskiy gosudarstven-

nyi universitet. Otdel redkih knig. Arkhiv O. M. Koval'evskogo).

¹ Барон Шиллинг (Шиллинг фон Канштадт Пауль) (Павел Львович) (1785—1837) — физик, изобретатель, китаист, создатель восточной литографии, собиратель восточных рукописей. Член-корреспондент АН (с 1827 г.).

Куликова, 1994: *Куликова А. М.* Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVII в.—1917 г.). СПб., 1994 (*Kulikova A. M.* Vostokovedenie v rossiiskih zakonodatelnyh aktah (konets XVII v.—1917 g.). SPb., 1994).

Шмидт, 1835: *Шмидт И. Я.* Монгольско-немецко-российский словарь. СПб., 1835 (*Shmidt I. Y.* Mongolsko-neмецко-rossiiskii slovar. SPb., 1835).

Список сокращений

НАРТ — Национальный архив Республики Татарстан
СПФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива РАН

Oksana N. Polyanskaya **At the sources of the scientific Mongolian Studies in Russia:** **I. Y. Shmidt and O. M. Kovalevsky**

This work reflects one of the periods of formation of Russian Mongolian studies — the first half of the XIXth century, which connects the names of outstanding scientists such as I. Y. Shmidt and O. M. Kovalevsky. The first works by the philology of Mongolian people, were wrote by this orientalists, the monuments of Mongolian literature, were translated by them. They cooperation in the scientific filed had become the foundation of the beginning and successful development of Russian Mongolian Studies school.

Key words: the scientific Mongolian studies, I. Y. Shmidt, O. M. Kovalevsky, the Mongolian people, the science in Russia, A. V. Igumnov.

Р. Ю. Почекаев

Казахские ваны и гуны: «монгольский опыт» империи Цин как альтернатива российскому управлению в Казахстане второй половины XVIII—середины XIX в. (правовые аспекты)¹

В статье дается характеристика правовых аспектов взаимоотношений империи Цин с казахскими правителями во второй половине XVIII—середина XIX в. Автор приходит к выводу, что китайские власти строили свою политику по отношению к казахам, используя опыт управления Монголией, широко опираясь на правовые акты, регулировавшие статус их монгольских вассалов. Многовековая китайская практика управления кочевыми вассалами имела достоинства и недостатки и поначалу являлась привлекательной для казахских правителей, однако со временем преимущества российского правления в Казахстане стали более очевидны, и империи Цин пришлось уступить Российской империи контроль над Казахстаном.

Ключевые слова: Империя Цин, Монголия, казахские ханства, Российская империя, кочевые вассалы, китайское право для монголов, правовая политика.

В середине XVIII в. империя Цин, разгромившая и ликвидировавшая Джунгарское ханство в Западной Монголии, сочла себя его правопреемником в отношении казахских территории, на которые прежде претендовали правители Джунгарии. Однако ко времени падения Джунгарского ханства (1757—1758) казахские жузы уже около двух десятилетий находились в подданстве Российской империи, которое впервые приняли в 1731 г. Таким образом, в Казахстане столкнулись интересы России и Китая, что стало частью более широкого противостояния двух империй в борьбе за контроль над Центральной Азией.

Именно в таком широком контексте чаще всего рассматривают противостояние империи Цин и Российской империи в борьбе за контроль над Казахстаном исследователи [Мелихов, 1974; Моисеев, 1991; 1998; 2003; Løvold, 2009]. Некоторые, впрочем, затрагивают вопросы китайского продвижения в Казахстан в контексте общей политики Китая в «Западном крае»² [Courant, 1912; Perdue, 2005; The Cambridge History, 2009. P. 333—362]. Соответственно, политика империи Цин в Казахстане предстает лишь как эпизод в рамках глобальной политики противостояния двух империй и сводится, как правило, к изучению взаимоотношений китайских вла-

стей и отдельных казахских правителей. Именно в таком контексте рассматривали китайскую политику в отношении Казахстана дореволюционные [Андреев, 1998. С. 35—44; Левшин, 1996. С. 174—177; Валиханов, 1985. С. 114—115] и советские [Кутлуков, 1982; Моисеев, 2003] авторы. Не уделили этой теме должного внимания и собственно казахстанские исследователи, такие, например, как Н. Г. Аполлова, С. З. Зиманов и Е. Б. Бекмаханов, для которых китайское влияние в Казахстане не представляло интереса, поскольку не отражалось на внутренней политике, социально-политической структуре, экономических отношениях и пр. [Аполлова, 1960. С. 415—419; Бекмаханов, 1957. С. 132; Зиманов, 1960. С. 100]. Таким образом, в большинстве работ, посвященных истории Казахстана имперского периода, борьба империи Цин за сюзеренитет над казахами констатируется как некий факт, не привлекающий дальнейшего внимания специалистов.

Попытки более предметно рассмотреть китайскую политику в Казахстане предпринимали лишь отдельные исследователи. В частности, казахстанская исследовательница К. Ш. Хафизова ввела в научный оборот большое число ценных исторических документов [Цинская империя, 1989а; 1989б; Китайские документы, 1994] и опубликовала на их основе ряд исследовательских работ о цинско-казахских отношениях [Хафизова, 1973; 1995а; 1995б; 2007], правда, в большей степени сконцентрировавшись на дипломатической составляющей исследуемых событий. Также взаимоотношениям казахских правителей с властями империи Цин в XVIII—XIX вв. посвяти-

¹ Статья выполнена при поддержке Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2014/2015 гг. в рамках проекта № 14-01-0010.

² Западный край (Синюй) — государства и народы к западу от Средней империи, вошедшие в сферу интересов Китая во II в. до н. э. [Хафизова, 1995б. С. 1].

ли специальное исследование японские специалисты Д. Нода и Т. Онума [Noda, Onuma, 2010], которые опубликовали оригиналы и переводы на английский язык еще ряда документов (послания казахских ханов и султанов цинским властям) из китайских архивов, впрочем, больше внимания уделив историко-филологическому анализу этих текстов³. Как бы то ни было, благодаря этим исследователям в распоряжении специалистов имеется большое число источников, позволяющих более подробно и в различных аспектах рассмотреть политику империи Цин в Казахстане в период, когда он уже признавал российский сюзеренитет.

В настоящем исследовании предпринимается попытка осветить правовые аспекты политики империи Цин в Казахстане в середине XVIII—середине XIX в., дать общую характеристику правовой базы и статуса казахских правителей как подданных империи Цин. В итоге автор статьи постарается дать ответ на вопрос, почему же Китаю в течение целого века удавалось довольно успешно развивать свои отношения с Казахстаном, несмотря на то что казахские правители юридически являлись подданными российских императоров.

Надо сказать, что и Россия и Китай имели многовековой опыт взаимоотношений с кочевыми подданными. Так, еще со второй половины XV в. Московское государство начало предъявлять претензии на геополитическое наследие Золотой Орды, в течение последующих нескольких веков присоединив к своим владениям практически все ее бывшие территории — Казанское, Астраханское и Сибирское ханства, Ногайскую Орду, а к концу XVIII в. — и Крым; частью этой политики стало и принятие в подданство Казахстана. Таким образом, уже с XV—XVI вв. российские власти начали вырабатывать политику интеграции в состав своего государства кочевых народов и государств с учетом их специфики.

Что же касается «Срединного государства», то его опыт взаимодействия с кочевыми народами и установления сюзеренитета над ними был еще более давним и, соответственно, прошел многовековую проверку временем на эффективность. История этого взаимодействия началась еще в I в. до н. э., когда империя Хань установила сюзеренитет над частью государства Хунну, превратив его в своеобразного «федерата». В середине VII в. н. э. империя Тан аналогичным образом сосредоточила контроль над Западным Тюркским каганатом; наконец, в XII в. ряд монгольских племен находился в зависимости от чжурчженской империи Цзинь, пока завоевания Чингис-хана не положили ей конец [Барфилд, 2009. С. 114—115, 232, 285, 293; Кляшторный, Султанов, 2009. С. 85, 120, 212; Кычанов, 2010. С. 36—38, 142,

209—210]. Поэтому когда империя Цин в XVII в. добилась признания своего сюзеренитета со стороны сначала Южной, а затем и Северной Монголии (Халхи), ее правители выстраивали отношения со своими новыми кочевыми вассалами уже на основе весьма давней политико-правовой традиции⁴.

Ко времени событий, ставших предметом исследования настоящей работы, наиболее ярко этот опыт выстраивания отношений с кочевыми подданными кристаллизовался в цинской политике по отношению к монголам в XVII—XIX вв. На наш взгляд, в Казахстане использовались именно те же механизмы, которые Цин с успехом применяла в Монголии, надеясь, что и казахские кочевники, чье государственное и социальное устройство, система правоотношений и культурных ценностей имели немало общего с монгольскими кочевниками [Левшин, 1996. С. 137]. Считаю целесообразным дать общую характеристику правовой политики Китая в Монголии, выяснить, какие из правовых средств, использовавшихся в отношениях с монголами, были задействованы в отношении казахов, а затем сравнить правовую политику Китая в Казахстане с правовой политикой Российской империи.

Правовая основа, т. е. комплекс правовых источников, регулировавших взаимоотношения между империей Цин и ее монгольскими вассалами, хорошо известна исследователям. Поначалу эти отношения оформлялись посредством межгосударственных договоров [Cleaves, 1986; Di Cosmo, 2012. P. 179], а затем — в виде императорских указов монгольским правителям, которые впоследствии были сведены в первую кодификацию «китайского права для монголов», известную под названием «Цааджин бичиг» [Цааджин бичиг, 1998]. С конца XVII в. и в течение почти всего XVIII в. китайско-монгольские отношения строились на основе этого законодательного свода, который лишь в самом конце XVIII в. был заменен другой кодификацией — «Уложением Палаты внешних сношений» («Лифаньюань цзэ-ли»), которое неоднократно редактировалось (в 1789, 1815, 1826 и 1832 гг.) и даже дважды издавалось на русском языке — Н. Я. Бичуриным (о. Иакинфом) [Бичурин, 1828. С. 203—339] и С. В. Липовцевым, завершившим работу над переводом, начатым В. С. Новоселовым по поручению сибирского генерал-губернатора М. М. Сперанского [Липовцев, 1828; Хохлов, 2002]. Надо сказать, что само ведомство Лифаньюань изначально создавалось как орган по управлению монгольскими подданными, даже его оригинальное название было «Палата по управлению делами Внешней Монголии», и лишь со временем его компетенция была распространена также на Внут-

³ Выражаю глубокую признательность Д. Ноде, любезно приславшему мне экземпляр своей книги (написанной в соавторстве с Т. Онумой), в которой опубликованы переводы писем казахских ханов и султанов цинским властям, ставшие одним из важнейших источников при написании данной статьи.

⁴ Благодарю С. Г. Кляшторного, обратившего мое внимание на тот факт, что политика Китая по отношению к кочевым подданным имеет столь давние корни и что китайско-монгольские отношения XVII—начала XX в. (равно как и китайскую политику по отношению к Казахстану) следует рассматривать именно как проявление преемственности древних традиций.

ренною Монголию, Джунгарию, Тибет и Кукунор и Восточный Туркестан [Халха Джирум, 1965. С. 91, 110; Пюрбеев, 2012. С. 23].

«Цааджин бичиг» и «Лифаньюань цзэ-ли» содержат немало положений, посвященных порядку интеграции монгольских правителей различных уровней — правителей аймаков, хошунов и пр. — в имперскую сановную иерархию, присвоению им званий ванов, гунов, тайджи различных степеней и связанным с этими званиями последствиями (атрибуты власти, жалованье, обязанность появляться при дворе, ответственность за невыполнение законов и поручений и пр.) [Цааджин бичиг, 1998. С. 55—58, 67—68, 84—85; Бичурин, 1828. С. 203—206, 208—213, 235—236, 242—260]. Тот факт, что эти положения не просто носили декларативный характер, а реально применялись в Монголии, причем весьма широко, подтверждается другими историческими источниками — в частности небезызвестным сочинением «Илэтхэл шастир», представляющим собой роспись монгольской знати по административно-территориальным единицам с подробным фиксированием титулов каждого из членов правящих династий, обстоятельств получения этих титулов и пр. [Илтгэл шастир, 2007; Успенский, 1987], и «Мэн-гу-ю-му-цзи» («Записки о монгольских кочевьях») [Попов, 1895], т. е. подтверждается и монгольскими, и китайскими документальными материалами и свидетельствами современников. Немало аналогичных документов хранится и в архивах⁵. Именно эти отработанные в течение нескольких веков нормативные правила китайские власти решили использовать и в отношениях с казахскими вассалами.

В регулировании отношений с казахскими правителями власти империи Цин использовали преимущественно императорские указы — собственно, как и на раннем этапе выстраивания своих отношений с монгольскими правителями, признавшими вассалитет от «Богдо-хана», т. е. маньчжурского императора. Ни о какой отдельной китайской кодификации для регулирования отношений с казахами нам не известно. По всей видимости, создания таковой и не предполагалось — ведь вышеупомянутое «Уложение Палаты внешних сношений» со временем стало распространяться не только на монголов, но также и на тибетцев, и на население Восточного Туркестана (Синьцзяна), так что есть основания считать, что китайские власти со временем, по мере укрепления контроля над Казахстаном, намеревались распространить его положения и на казахских вассалов, возможно, выделив в Лифаньюань соответствующий департамент, — как это было сделано в отношении вышеупомянутых Внутренней Монголии, Тибета, Восточного Туркестана.

⁵ В качестве примера можно упомянуть исследование В. Л. Успенского о карьере одного из монгольских правителей при цинском дворе, представленное на конференции «Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки» в апреле 2013 г. [Успенский, 2013].

Первые непосредственные контакты империи Цин с Казахстаном объяснялись участием казахских предводителей в событиях, связанных с восстанием джунгарского правителя Амурсаны, причем позиция, занятая казахскими ханами и султанами, совершенно не устраивала цинские власти [Цинская империя, 1989а. С. 60—61, 72—73]. Тем не менее масштабного открытого конфликта удалось избежать (хотя мелкие стычки между казахскими и состоящими на цинской службе монгольскими отрядами неоднократно имели место), и после подавления восстания Амурсаны и ликвидации Джунгарии империя Цин, можно сказать, «унаследовала» от упраздненного ханства претензии на контроль над казахскими жузами [Историко-культурный атлас, 2011. С. 50].

Интересно отметить, что сами казахские лидеры, султаны Среднего жуза Аблай и Абулфайз, в 1757 г. поставили перед имперскими властями вопрос о своем вассалитете и о принятии титулов, используемых в цинской иерархии. Китайские власти прекрасно отдавали себе отчет, что речь идет не о простых почетных званиях: казахские правители, имея представление об имперской титулатуре и связанных с ней правовых последствиях, несомненно, намеревались пользоваться ожидаемыми привилегиями в контактах с пограничными властями — в частности, в торговых отношениях и пр., поэтому поначалу весьма осторожно отреагировали на подобную инициативу. Император Цяньлун в послании Аблаю и Абулфайзу ответил, что присвоение титулов повлечет за собой обязанность постоянно служить ему, поэтому «позволил» казахам жить по своим законам и в своих кочевьях, охарактеризовав их как «далеко проживающих внешних вассалов» (*вай фань*) [Цинская империя, 1989а. С. 143—144; Хафизова, 1973. С. 12]. Тем не менее уже в 1760-е гг. и Аблай, и Абулфайз в официальной переписке титуловались ванами, а их сыновья — гунами и тайджи [Noda, Opuma, 2010. P. 17—27, 52—57, 62—66]. Кроме того, цинские власти позволяли ряду казахских правителей именоваться в своих владениях ханами — в том числе и тем, чье ханское достоинство не признавали российские власти. Таким образом, создавалась довольно парадоксальная ситуация, когда Китай, не являясь открытым врагом Российской империи, тем не менее распространял свое влияние на подвластный России Казахстан, жалуя казахским правителям титулы, принятие которых в глазах российских властей, в свою очередь, могло быть истолковано как государственная измена.

Кто же из казахских правителей и почему осмеливался пойти на такой шаг и признать себя вассалом империи Цин в обмен на монарший титул? Как правило, это были энергичные и амбициозные члены казахского ханского рода, которые имели серьезные основания претендовать на ханский титул (в силу происхождения или личного влияния в казахских жузах), однако по разным причинам не признавались в ханском достоинстве со стороны российских властей. Одним из первых в ханском достоинстве со

стороны Китая был признан вышеупомянутый Аблай, который претендовал на ханскую власть уже с 1750-х гг., в 1771 г. был провозглашен ханом представителями всех трех жузов, но долго не получал утверждения в ханском достоинстве от российских властей и потому решил апеллировать к китайскому богдыхану, которого именовал в своих посланиях «Верховным великим ханом», себя же признавал его «албату», т. е. податным [Noda, Onuma, 2010. P. 12, 40]. Китайские власти, желая воспользоваться возможностью распространить свою власть на казахов, с готовностью признали за Аблаем ханский титул, заодно присвоив ему также и княжеский титул в цинской имперской иерархии⁶. Сын Аблая, султан Вали, сразу после смерти отца вступил в контакт с империей Цин и заручился подтверждением своего ханского статуса и от китайских властей, а в 1800 г. император Цзяцин официально утвердил его сына Габбас-султана в качестве наследника отца, пожаловав ему титул гуна [Цинская империя, 1989б. С. 103, 126; Noda, 2011. P. 68]. Соратник Аблая, другой влиятельный правитель казахского Среднего жуза султан Абулфайз, также присягнувший на подданство России и вместе с тем выражавший верноподданство империи Цин, тоже обладал титулом вана. Сыновья же его получили от цинских властей менее высокие титулы: Бопу — тайджи (царевича), а Джучи — гуна (князя) [Noda, Onuma, 2010. P. 53—57, 61]. Брат Абулфайза, Болат, признавался китайцами в ханском достоинстве в последней четверти XVIII в. [Ерофеева, 2001. С. 115].

Чтобы предупредить возможную откочевку казахов под предводительством Аблая и его семейства из Российской империи в Китай, российские власти, в свою очередь, выразили поддержку Аблаю, признав его, наконец, в 1778 г. в ханском достоинстве и позволив ему передать ханский престол его старшему сыну Вали⁷. Представители других султанских родов остались недовольны предпочтением российских властей рода Аблая и, в свою очередь, постарались найти поддержку со стороны китайцев. Очень активно действовали в этом направлении сыновья весьма влиятельного султана (затем хана) Борака — Даир и Хан-Ходжа. Первый из них соперничал еще с Аблаем за власть в Среднем жузе, подчеркивая, что, в отличие от последнего, является ханским сыном, внуком, правнуком и т. д. [Ерофеева, 2003. С. 78—

⁶ Примечательно, что еще в 1759 г. оренбургские власти предлагали Аблаю принять ханский титул, но требовали взамен значительное число заложников в обеспечение его верности России, на что султан пойти не захотел и от предложения отказался [Андреев, 1998. С. 36, примеч. 30].

⁷ Интересно отметить, что цинские власти отказались признавать Аблая подданным Российской империи: в декабре 1779 г. был даже издан специальный указ императора Цяньлуна, в котором он заявлял, что относительно перехода Аблая в российское подданство «нам остается делать вид, что об этом не знаем и не считаем нужным выражать свое мнение» [Цинская империя, 1989б. С. 101].

79]. Не добившись желаемого, Даир самовольно провозгласил себя ханом, обратившись за признанием к китайскому императору [Андреев, 1998. С. 37; Noda, Onuma, 2010. P. 49—50]. Его брат Хан-Ходжа после смерти отца был усыновлен в четырехлетнем возрасте вышеупомянутым султаном Абулфайзом, после смерти которого был в 1783 г. избран в ханы, получив также китайский титул вана, т. е. имперского князя [Цинская империя, 1989б. С. 111—112]. Примечательно, что русские (оренбургские) власти хотя и не признавали его в ханском достоинстве, но в течение всего периода его правления поддерживали с ним контакты — так же как и империя Цин [Андреев, 1998. С. 42; Ерофеева, 2001. С. 130; Noda, 2011. P. 67]. После смерти Хан-Ходжи, в 1799 г., указом императора Цзяцина его наследником с ханским титулом был признан его сын Джан-Ходжа, естественно, также в глазах российских властей считавшийся узурпатором.

Последним ханом в подвластных России казахских владениях, попытавшимся сделать ставку на Китай, стал Губайдулла — сын Вали и внук Аблая. Он был избран в ханы Среднего жуза по смерти отца, в 1822 г., однако как раз в это время был введен в действие «Устав о сибирских киргизах», которым упраздняясь ханская власть в Среднем жузе, а вместо ханов вводились должности окружных и волостных султанов, избираемых самими казахами, но фактически подконтрольных российским пограничным властям [Материалы, 1960. С. 94—95]. Поэтому, даже не попытавшись получить подтверждение своего ханского достоинства от российских властей, Губайдулла сразу после избрания отправил прошение об утверждении его статуса ко двору императора Цин, каковое и было удовлетворено [Цинская империя, 1989б. С. 128; Noda, 2011. P. 69]. Между тем российские власти уже успели провести инициированную автором «Устава» М. М. Сперанским административную реформу в Среднем жузе и назначили Губайдулла ага-султаном, т. е. главой одного из вновь созданных округов. Тем не менее он продолжал ожидать цинское посольство, которое и прибыло летом 1824 г., чтобы официально короновать хана. Тогда русские власти силой заставили Губайдулла подписать и передать китайским послам заявление о сложении с себя ханского титула, после чего неблагонадежный вассал был взят российской администрацией под арест [Цинская империя, 1989б. С. 133—147; Ерофеева, 2001. С. 137; Стрелкова, 1983. С. 14—15; Noda, 2011. P. 71—77]. Еще в 1830-е гг. российская администрация выражала обеспокоенность по поводу контактов султанов из дома Аблая и других бывших ханских семейств с империей Цин и получения от нее титулов, которые в глазах русских имперских властей являлись незаконными и свидетельствовали не только об узурпации власти, но и фактически о государственной измене [Коншин, 1900. С. 54—56].

После вынужденного отказа Губайдуллы от дарованного ему ханского титула власти империи Цин попытались возвести на ханский трон еще одного

своего ставленника — Алтынсары (сына Болат и племянника Абулфайз-султана), который титуловался ханом и регулярно обменивался посланиями с пекинским двором вплоть до 1854 или 1855 г., когда решил уступить ханский титул своему племяннику Шортану. Последний в течение некоторого времени воспринимался Цинами как узурпатор, однако позднее они признали и его в ханском достоинстве. Впрочем, в отличие от потомства ханов Аблая и Абулфайза, эти последние ставленники империи Цин на казахском троне большим влиянием не пользовались и проводниками китайской политики в Казахстане так и не стали. Шортан вообще проживал вне пределов русского Казахстана: его владения располагались в подконтрольных Китаю областях Тарбагатай и Кобдо [Цинская империя, 1989а. С. 30—32; Noda, Onuma, 2010. P. 75—80, 136—137].

Таким образом, как видим, практика поддержки Китаем казахских правителей, которым российские власти отказывали в ханском достоинстве, органически вписывалась в их правовую политику по отношению к казахским вассалам. И продолжалась она до 1860-х гг., когда последние родственники Абулфайза, претендовавшие на ханский титул в областях, подконтрольных империи Цин, сошли с политической сцены.

Надо отметить, что многие последствия принятия казахами цинского подданства (также нашедшие отражение в изучаемых документах) соответствуют тем, что вошли в правовые акты, которыми оформлялось и их вхождение в подданство российской. Так, например, казахским правителям запрещалось совершать набеги на других подданных империи Цин — в частности, урянхайцев и жителей Восточного Туркестана (точно так же, как российские власти запретили взаимные набеги казахов и башкир, казаков и калмыков) [Цинская империя, 1989б. С. 10—11, 20—21, 56—58; Материалы, 1960. С. 12—13]. Кроме того, цинские власти неоднократно предписывали своим казахским вассалам собирать войска для участия в военных действиях империи [Цинская империя, 1989б. С. 74—75]; аналогичные положения содержались и в первых российских императорских грамотах казахским ханам [Материалы, 1960. С. 12—13], однако казахи, как правило, игнорировали такие требования и российской, и китайской стороны.

Закреплялся вассалитет казахских султанов от империи Цин традиционными для «кочевых империй» символическими (и не только символическими) действиями — уплатой дани и отправкой ко двору сюзерена заложников. Так, в посланиях казахских султанов неоднократно фигурирует термин *тарту* в значении ‘дань’ (маньчжурское *белек/белге*) [Noda, Onuma, 2010. P. 29, 76—78], которая передавалась пограничным властям для императора Цин. Судя по контексту упоминания, она вполне может быть соотнесена с монгольской «девяткой», также являвшейся символической данью маньчжурским императорам еще с XVII в. [Цааджин бичиг, 1998. С. 60—61; Бичурин, 1828. С. 243]. Еще больше сбли-

жает статус казахов с подчиненными Цин монголами и тот факт, что сами казахи именуют себя монгольским словом «албату», т. е. податным по отношению к их китайскому сюзеру сословием. Что же касается заложников, то и Аблай, и Абулфайз, и другие казахские правители неоднократно делали попытки отправить своих сыновей к императорскому двору, однако цинские власти «великодушно» отправляли их обратно [Цинская империя, 1989б. С. 86]. По-видимому, китайские правители и сановники были уверены, что казахские ханы и султаны и без такой гарантии сохранят верность империи Цин — для этого у них было немало оснований.

Во-первых, казахские правители получали право общаться практически на равных с цинской пограничной администрацией, кроме того, им регулярно доставлялись причитающиеся им атрибуты власти (специальные головные уборы, одеяния и пр.), а также жалованье. Так, например, при установлении первых контактов империи Цин с султанами Аблаем и Абулфайзом им обоим была пожалована богатая одежда, а также были вручены иные подарки самим правителям и их приближенным на сумму 1000 лянов серебра. Во время прибытия в Пекин посольства Аблая в 1768 г. ему были переданы «по одному куску шелка, расшитого драконами, и декоративной ткани, по два куска парчи в 8 нитей, атласа в 5 нитей» [Цинская империя, 1989а. С. 144; 1989б. С. 80]. Кроме того, казахи получали значительные льготы на ведение торговли с китайскими партнерами: на них как на подданных китайских императоров, пусть и из числа «далеко проживающих внешних вассалов», не распространялись многочисленные таможенные обременения и пр. [Цинская империя, 1989б. С. 53—54].

Во-вторых, не приходится сомневаться, что казахские правители использовали свой вассалитет от империи Цин, равно как и получаемые от нее титулы, как средство давления на своих «прежних» сюзеренов — российских монархов и, в особенности, их региональных представителей. Специфика представлений кочевников о подданстве состояла в том, что если, по их мнению, сам сюзерен не исполнял обязанностей покровителя, защитника и дарителя в отношении вассала, вполне естественно было отказаться от повиновения ему и найти другого могущественного сюзерена. Именно так поступали в XVII—XVIII вв. сибирские и алтайские «двоеданцы» и «троеданцы», которые «на всякий случай» обеспечивали себе покровительство сразу нескольких могущественных государств⁸. Теперь эту же практику использовали и казахские правители.

Что же побудило казахских ханов и султанов отказать в конце концов от вассальной зависимости от Китая? По-видимому, то, что российские власти, с одной стороны, предприняли активные меры по уси-

⁸ Это явление подробно рассмотрено О. Б. Борониным и В. В. Трепавловым [Боронин, 2003; Трепавлов, 2007. С. 145—180].

лению контроля над своими ненадежными вассалами, но с другой — постарались учесть и использовать китайский опыт в отношении казахских предводителей.

«Монгольский опыт» империи Цин по управлению кочевыми вассалами, несмотря на многовековую традицию, имел не только достоинства, но и недостатки. Сильной стороной политики Китая была именно политика интеграции своих кочевых вассалов в имперскую структуру — присвоение титулов, выплата причитавшегося жалования, пожалование особых символов, одеяний и пр., многократно опробованные на его монгольских подданных. Все это позволяло даже отдаленным кочевым вассалам считать себя частью имперской элиты, что подкреплялось даже периодическими поездками отдельных казахских правителей в Пекин для встречи с императором (опять же — подобно монгольским вассалам империи Цин). Российские власти до поры до времени не предпринимали попыток интеграции казахских ханов и султанов в имперскую управленческую структуру — напротив, старались всячески ограничить их контакты с центральными властями империи, официально сведя их до уровня региональной (сначала — оренбургской, а затем — и западносибирской) администрации [Казахско-русские отношения, 1961. С. 117—118].

Однако со временем Российская империя, которую, конечно же, весьма беспокоили попытки Китая установить контроль над ее казахскими подданными, сменила свою политику в отношении казахской элиты. Уже во второй половине XVIII в. российские имперские власти начали постепенный процесс интеграции казахской правящей элиты в имперскую саронную структуру, завершившийся в середине XIX в., тем самым предложив «альтернативу» казахским ваянам и гунам в виде прав, льгот и привилегий российских имперских чиновников. Думается, не случайно первые шаги в этом направлении были предприняты уже в начале 1770-х гг., т. е. буквально сразу же после того, как империя Цин впервые даровала свои титулы казахским правителям — хану Абу-л-Мамбету и султану Аблаю. Так, в датированном 1770 г. «патенте» Екатерины II хану казахского Младшего жуза Нурали, подтверждавшем его ханское достоинство, предписывалось всем подданным императрицы (не только казахам!) «в сем достоинстве его признавать и пристойное по тому при всяких случаях отдавать ему почтение» [Казахско-русские отношения, 1961. С. 695]. В еще большей степени этот процесс активизировался на рубеже XVIII и XIX вв., когда представители казахской элиты (причем не только ханы и султаны, но и родоплеменные вожди — *бии*) стали получать российские имперские чины и титулы, соответствующее жалование и привилегии в соответствии с Табелью о рангах [Материалы, 1940. С. 83; 1960. С. 95—96].

Не желая перехода казахов под влияние Китая, русские власти, в свою очередь, утвердили за Аблаем ханское достоинство — правда, только в одном

Среднем жузе [Абуев, 2012. С. 117—118]. Тем самым из узурпатора и субъекта двойного подданства Аблай официально превратился в хана-вассала Российской империи, это, впрочем, не мешало ему осуществлять практически абсолютную власть над подвластными казахами, что отмечал в свое время еще его правнук Чокан Валиханов [Валиханов, 1985. С. 116]⁶. Российские власти в знак признания заслуг Аблая сразу же после его смерти признали и утвердили в ханском достоинстве его сына Вали, который, как уже упоминалось, вслед за отцом принял ханский титул от китайского императора. Впрочем, поскольку официальное подтверждение его в ханском статусе со стороны России состоялось позже, чем со стороны Цин, российские власти не поставили под сомнение его законность и лояльность и даже напротив — в течение всего его правления неоднократно поддерживали даже в конфликтах с собственными подданными [Ерофеева, 2001. С. 129]. Любопытно отметить, что Вали-хан, как бы оправдывая доверие сюзерена, сам постоянно сообщал российским властям о своих контактах с Китаем [Цинская империя, 1989б. С. 107].

Зато слабой стороной цинской политики (также основанной на опыте взаимодействия с монгольскими вассалами и подданными) было зафиксированное казахскими исследователями невмешательство во внутреннюю жизнь кочевых вассалов. Соблюдая внешне уважение к кочевой знати — членом своей имперской элиты, китайские власти принципиально не вторгались в их внутреннюю жизнь, позволяя сохранять свои законы, образ жизни, экономику и социальное устройство. Требуя выплаты дани и предоставления войск, китайские власти ничего не предоставляли казахским правителям взамен, кроме символических подарков вассалам и возможности «дипломатического давления» на российскую администрацию. Эта политика, называемая в Китае *жоу юань* ('мягкое отношение к дальним'), была весьма характерной для империи Цин применительно к их фактическим кочевым подданным, в частности монголам, и была сочтена оптимальной для казахов [Хафизова, 1973. С. 14—15].

Демонстративному китайскому невмешательству во внутренние дела своих кочевых вассалов российские власти противопоставили политику, характерную и для других кочевых регионов империи, организовали строительство крепостей, дорог, обеспечивали развитие торговых маршрутов через казахские степи [Касымбаев, Басин, 1978], активно участвовали в разрешении конфликтов как внутри Казахстана, так и между казахами и соседними народами и государствами [Перфильев, 2011], оказывали медицинские услуги (в частности по прививанию оспы и пр.) [Материалы, 1960. С. 104]. Со временем, как известно, начались радикальные преобразования в сфере центрального и регионального управления, налогообложения, суда и т. д. Естественно, далеко не все эти реформы имели успех и вызывали исключительно положительное отношение со стороны казахов,

однако они свидетельствовали о намерении сблизить местное население с другими подданными Российской империи, чего никогда не пытались сделать власти империи Цин. Таким образом, Российская империя решила взять на вооружение сильные стороны китайской политики в Казахстане и обратить ее слабые стороны против самих же китайских властей.

Кроме того, нельзя не отметить, что казахов могла серьезно беспокоить политика китайских властей в отношении Восточного Туркестана (Синьцзяна). Как раз в середине XVIII—середина XIX в., т. е. именно в тот период, когда империя Цин активно пыталась установить свой сюзеренитет над Казахстаном, Восточный Туркестан постоянно сотрясали антикитайские выступления, с неизменной жестокостью подавляемые цинскими властями. Казахи, во-первых, были мусульманами, как и большинство населения Синьцзяна, во-вторых, ряд казахских правителей (начиная с султана Аблая в середине XVIII в. и заканчивая его правнуком султаном Садыком во второй половине XIX в.) принимали активное участие в этих восстаниях и, следовательно, не понаслышке знали о политике Китая по отношению к тем вассалам, которые выражали недовольство его политикой [Кенесарин, 1889. С. 62—67, 77—83].

Все эти факторы, несомненно, вызвали кризис китайской правовой политики по отношению к казахским вассалам и предопределили отказ империи

Цин от попыток установления контроля над Казахстаном. Юридически этот отказ был оформлен, как принято считать, в результате подписания торгового договора с Российской империей в 1851 г. (так называемый Кульджинский трактат), согласно ст. 6 которого китайское правительство обязывалось не вмешиваться в конфликты, возникающие между подданными Российской империи и «киргизами», т. е. казахами [Сборник действующих трактатов, 1902. С. 243; Ибраев, 1954. С. 8]. И хотя даже после этого de-facto империя Цин продолжала претендовать на контроль над некоторыми казахскими территориями и признавать претензии на власть отдельных казахских султанов — вышеупомянутых Алтынсары и его племянника Шортана, эти деятели уже не пользовались влиянием в Казахстане. Их признание в достоинстве ханов (ванов) со стороны империи Цин уже не вызывало беспокойства со стороны Российской империи, сумевшей, как мы увидели, успешно противопоставить консервативному «монгольскому опыту» властей империи Цин свой новый подход к управлению кочевыми подданными и принципу политики «жоу юань» более перспективную политику фронтальной модернизации и интеграции в имперское политико-правовое пространство, направленную на постепенное сближение казахов с остальным населением империи в правах, уровне развития, управлении и т. д.

Литература

- Абуев 2012: *Абуев К. К.* Хан Абылай: выдающийся государственный деятель, полководец, дипломат // История Казахстана: итоги науч. исслед. и презентация проекта десятилетней «Отан тарихы» / «История Отечества»: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Алматы, 19 апреля 2012 г. Алматы, 2012. С. 112—120 (*Abuev K. K.* Khan Abylai: vydayuszhiiys'a gosudarstvennyi deyanel' polkovodets, diplomat // Istoriya Khazahstana: itogi nauchnyh issledovaniy i prezentatsiya proekta dec'atitomnoi «Otan Tarikhi» / «Istoriya Otechestva»: Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. Almaty, 19 aprel'a 2012 g. Almaty, 2012. S. 112—120).
- Андреев, 1998: *Андреев И. Г.* Описание Средней Орды киргиз-кайсаков. Алматы, 1998 (*Andreev I. G.* Opisaniye Srednei Ordy kirgiz-kaysakov. Almaty, 1998).
- Аполлова, 1960: *Аполлова Н. Г.* Экономические и политические связи Казахстана с Россией в XVIII—начале XIX в. М., 1960 (*Apollova N. G.* Ekonomicheskie i politicheskie svyazi Kazakhstana s Rossiei v XVIII—nachale XIX v. M., 1960).
- Барфилд, 2009: *Барфилд Т.* Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н. э.—1757 г. н. э.) / Пер. с англ. Д. В. Рухлядева, В. Б. Кузнецова; науч. ред. и предисл. Д. В. Рухлядева. СПб., 2009 (*Barfild T.* Opasnaya granitsa: kochevye imperii i Kitay (221 g. do n. e.—1757 g. n. e.) / Per. s angl. D. V. Rukhlyadeva, V. B. Kuznetsova; predisl. D. V. Rukhlyadev. SPb., 2009).
- Бекмаханов, 1957: *Бекмаханов Е. Б.* Присоединение Казахстана к России. М., 1957 (*Bekmakhanov E. B.* Prisoedinenie Kazakhstana k Rossii. M., 1957).
- Бекназаров, 1969: *Бекназаров Р.* Юг Казахстана в составе Кокандского ханства и его присоединение к России: Автореф. ... канд. ист. наук. Алма-Ата, 1969 (*Beknazarov R.* Yug Kazakhstana v sostave Kokandskogo khanstva i ego prisoedinenie k Rossii: Avtoref. ... kand. ist. nauk. Alma-Ata, 1969).
- Бичурин, 1828: *Бичурин Н. Я.* Записки о Монголии, сочиненные монахом Иакинфом. Т. II. СПб., 1828 (*Bichurin N. Ya.* Zapiski o Mongolii, sochinennye monakhom Iakinfom. T. II. SPb., 1828).
- Боронин, 2003: *Боронин О. В.* Двоедничество в Сибири. Барнаул, 2003 (*Boronin O. V.* Dvoedannichestvo v Sibiri. Barnaul, 2003).
- Валиханов, 1985: *Валиханов Ч. Ч.* Аблай // Валиханов Ч. Ч. Собр. соч.: в 5 т. Т. 4. Алма-Ата, 1985 (*Valikhanov Ch. Ch.* Ablay // Valikhanov Ch. Ch. Sobranie sochineniy v pyati tomakh. T. 4. Alma-Ata, 1985).
- Ерофеева, 2001: *Ерофеева И. В.* Символы казахской государственности (средневековье и новое время). Алматы, 2001 (*Erofeeva I. V.* Simvoly kazakhskoy gosudarstvennosti (srednevekov'e i novoe vremya). Almaty, 2001).
- Ерофеева 2003: *Ерофеева И. В.* Родословные казахских ханов и кожа XVIII—XIX вв. Алматы, 2003 (*Erofeeva I. V.* Rodoslovnye kazakhskikh khanov i kozha XVIII—XIX vv. Almaty, 2003).
- Зиманов, 1960: *Зиманов С. З.* Политический строй Казахстана конца XVIII и первой половины XIX века. Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1960 (*Zimanov S. Z.* Politicheskii stroy Kazakhstana kontsa XVIII i pervoy poloviny XIX vekov. Alma-Ata: Izd-vo AN KazSSR, 1960).

- Ибраев, 1954: *Ибраев А.* Присоединение казахов Старшего жуза к России и его прогрессивное значение: Автореф. ... канд. ист. наук. Алма-Ата, 1954 (*Ibraev A.* Prisoedinenie kazakhov Starshego zhuza k Rossii i ego progressivnoe znachenie: Avtoref. ... kand. ist. nauk. Alma-Ata, 1954).
- Илтгэл шастир, 2007: Зарлигаар тогтоосон гадаад монгол, хотон аймгийн ван гүргүүдийн илтгэл шастир / Ред. А. Очир. Улаанбаатар, 2007 (Zarligaar togtsooson gadaad mongol, khoton aumgiyn van gurguydiyn iltgel shastir / Ed. by A. Ochir. Ulaanbaatar, 2007).
- Историко-культурный атлас, 2011: Историко-культурный атлас казахского народа / Отв. ред. И. В. Ерофеева. Алматы, 2011 (Istoriko-kul'turnyy atlas kazakhskogo naroda / Otv. red. I. V. Erofeeva. Almaty, 2011).
- Казахско-русские отношения, 1961: Казахско-русские отношения в XVI—XVIII веках (сборник документов и материалов). Алма-Ата, 1961 (Kazakhsko-russkie otnosheniya v XVI—XVIII vekakh (sbornik dokumentov i materialov). Alma-Ata, 1961).
- Кенесарин, 1889: *Кенесарин А.* Султаны Кенисара и Садых / Примеч. Е. Т. Мирнова. Ташкент, 1889 (*Kenesarin A.* Sultany Kenisara i Sadyk / Prim. E. T. Mirnova. Tashkent, 1889).
- Кляшторный, Султанов, 2009: *Кляшторный С. Г., Султанов Т. И.* Государства и народы Евразийских степей. От древности к Новому времени / 3-е изд., испр. и доп. СПб., 2009 (*Klyashturnyy S. G., Sultanov T. I.* Gosudarstva i narody Evraziyskikh stepey. Ot drevnosti k Novomu vremeni / 3-e izd. SPb., 2009).
- Китайские документы, 1994: Китайские документы и материалы по истории Восточного Туркестана, Средней Азии и Казахстана XIV—XIX вв. Алматы, 1994 (Kitayskie dokumenty i materialy po istorii Vostochnogo Turkestana, Sredney Azii i Kazakhstana XIV—XIX vv. Almaty, 1994).
- Касымбаев, Басин, 1978: *Касымбаев Ж. К., Басин В. Я.* Роль крепостей Восточного Казахстана в развитии русско-казахских отношений в период Джунгарской агрессии // Вопросы социально-экономической истории дореволюционного Казахстана. Алма-Ата, 1978. С. 54—60 (*Kasymbaev Zh. K., Basin V. Ya.* Rol' krepostey Vostochnogo Kazakhstana v razvitii russko-kazakhskikh otnosheniy v period Dzhungarskoy agressii // Voprosy sotsial'no-ekonomicheskoy istorii dorevolutsionnogo Kazakhstana. Alma-Ata, 1978. S. 54—60).
- Кутлуков, 1982: *Кутлуков М.* Взаимоотношения цинского Китая с Кокандским ханством // Китай и соседи в новое и новейшее время. М., 1982 (*Kutlukov M.* Vzaimootnosheniya tsinskogo Kitaya s Kokandskim khanstvom // Kitay i sosedi v novoe i noveyshee vremya. M., 1982).
- Кычанов, 2010: *Кычанов Е. И.* История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров) / 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2010 (*Kychanov E. I.* Istoriya prigranichnykh s Kitaem drevnikh i srednevekovykh gosudarstv (ot gunnov do man'chzhurov) / 2-e izd., ispr. i dop. SPb., 2010).
- Левшин, 1996: *Левшин А. И.* Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Алматы, 1996 (*Levshin A. I.* Opisanie kirgiz-kazach'ikh ili kirgiz-kaysatskikh ord i stepey. Almaty, 1996).
- Липовцев, 1828: *Липовцев С.* Уложение Китайской палаты внешних сношений. Т. 1—2. СПб., 1828 (*Lipovtsev S.* Ulozhenie Kitayskoy palaty vneshnikh snosheniy. T. 1—2. SPb., 1828).
- Материалы, 1940: Материалы по истории Казахской ССР. Т. IV (1785—1828 гг.). М.; Л., 1940 (Materialy po istorii Kazakhskoy SSR. T. IV (1785—1828 gg.). M.; L., 1940).
- Материалы, 1960: Материалы по истории политического строя Казахстана. Т. I. Алма-Ата, 1960 (Materialy po istorii politicheskogo stroya Kazakhstana. T. I. Alma-Ata, 1960).
- Мелихов, 1974: *Мелихов Г. В.* Экспансия Цинского Китая в Приамурье и Центральной Азии в XVII—XVIII веках // Вопросы истории. 1974. № 7. С. 55—73 (*Melikhov G. V.* Ekspansiya Tsinskogo Kitaya v Priamur'e i Tsentral'noy Azii v XVII—XVIII vekakh // Voprosy istorii. 1974. № 7. S. 55—73).
- Моисеев, 1991: *Моисеев В. А.* Джунгарское ханство и казахи XVII—XVIII вв. Алма-Ата, 1991 (*Moiseev V. A.* Dzhungarskoe khanstvo i kazakhi XVII—XVIII vv. Alma-Ata, 1991).
- Моисеев, 1998: *Моисеев В. А.* Россия и Джунгарское ханство в XVIII в. Барнаул, 1998 (*Moiseev V. A.* Rossiya i Dzhungarskoe khanstvo v XVIII v. Barnaul, 1998).
- Моисеев, 2003: *Моисеев В. А.* Россия и Китай в Центральной Азии (вторая половина XIX в. — 1917 г.). Барнаул, 2003 (*Moiseev V. A.* Rossiya i Kitay v Tsentral'noy Azii (vtoraya polovina XIX v. — 1917 g.). Barnaul, 2003).
- Перфильев, 2011: *Перфильев А. Л.* Межродовые конфликты казахов и их урегулирование (80-е гг. XVIII в.—60-е гг. XIX в.). Автореф. ... канд. ист. наук. Томск, 2011 (*Perfil'ev A. L.* Mezhrodovye konflikty kazakhov i ikh uregulirovanie (80-e gg. XVIII v.—60-e gg. XIX v.). Avtoref. ... kand. ist. nauk. Tomsk, 2011).
- Попов, 1895: [Попов П. С.]. Мэнь-гу-ю-му-цзи. Записки о монгольских кочевьях: Пер. с кит. СПб., 1895 ([*Popov P. S.*] Men'-gu-yu-mu-tsz. Zapiski o mongol'skikh kochev'yakh. Perevod s kitayskogo. SPb., 1895).
- Пюрбеев, 2012: *Пюрбеев Г. Ц.* Памятник монгольского права XVIII в. «Халха Джирум». Лексика. Грамматика. Транслитерация текста. М.; Калуга, 2012 (*Pyrbeev G. Ts.* Pamyatnik mongol'skogo prava XVIII v. «Khal'kha Dzhirum». Leksika. Grammatika. Transliterationsiya teksta. M.; Kaluga, 2012).
- Сатенова, 2011: *Сатенова М. Р.* О взаимоотношениях казахской знати Семиречья с российской администрацией (50—60-е гг. XIX в.) // Отан тарихы. 2011. № 1 (53) (*Satenova M. R.* O vzaimootnosheniyakh kazakhskoy znati Semirech'ya s rossiyskoy administratsiey (50—60-e gg. XIX v.) // Otan tarikhy. 2011. № 1 (53)).
- Сборник действующих трактатов, 1902: Сборник действующих трактатов, конвенций и соглашений, заключенных Россией с другими державами. Т. I. 2-е изд. СПб., 1902 (Sbornik deystvuyushchikh traktatov, konventsiy i soglasheniy, zaklyuchennykh Rossiey s drugimi derzhavami. T. I. 2-e izd. SPb., 1902).
- Стрелкова, 1983: *Стрелкова И. И.* Валиханов. М., 1983 (*Strelkova I. I.* Valikhanov. M., 1983).
- Трепавлов, 2007: *Трепавлов В. В.* Белый царь. Образ монарха и представление о подданстве у народов России XV—XVIII вв. М., 2007 (*Trepavlov V. V.* Belyy tsar'. Obraz monarkha i predstavlenii o poddanstve u narodov Rossii XV—XVIII vv. M., 2007).
- Успенский, 1987: *Успенский В. Л.* «Илтэхэл шастир» о происхождении монгольских и ойратских княжеских родов // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. 10. 1987. С. 148—165 (*Uspenskiy V. L.* «Iletkhel shastir» o proiskhozhdenii mongol'skikh i oyratskikh knyazheskikh rodov // Istoriografiya i istochnikovedenie istorii stran Azii i Afriki. Vyp. 10. 1987. S. 148—165).
- Успенский, 2013: *Успенский В. Л.* Карьера князя Дондубдорджи как отражение политики династии Цин в от-

- ношении Халха-Монголии // XVII Междунар. науч. конф. по источниковедению и историографии стран Азии и Африки «Локальное наследие и глобальная перспектива. „Традиционализм“ и „революционизм“ на Востоке». 24—26 апреля 2013 г. СПб., 2013. С. 206—207 (*Uspenskiy V. L. Kar'era knyazyza Dondubdordzhi kak otrazhenie politiki dinastii Tsin v otnoshenii Khalkha-Mongolii // XVII Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya po istochnikovedeniyu i istoriografii stran Azii i Afriki «Lokal'noe nasledie i global'naya perspektiva. “Traditsionalizm” i “revolyutsionizm” na Vostoke». 24—26 aprelya 2013 g. SPb., 2013. S. 206—207).*
- Халха Джирум, 1965: Халха Джирум: Памятник монгольского феодального права XVIII в. / Пер. Ц. Жамцарано; ред., введ. и примеч. С. Д. Дылыкова. М., 1965 (*Khalkha Dzhirum: Pamyatnik mongol'skogo feodal'nogo prava XVIII v. / Per. Ts. Zhamtsarano; red., vved. i primech. S. D. Dylykov. M., 1965).*
- Хафизова, 1973: *Хафизова К. Ш. Взаимоотношения Цинской империи с казахскими ханствами во второй половине XVIII века: Автореф. ... канд. ист. наук. М., 1973 (Khafizova K. Sh. Vzaimootnosheniya Tsinskoy imperii s kazakhskimi khanstvami vo vtoroy polovine XVIII veka: Avtoref. ... kand. ist. nauk. M., 1973).*
- Хафизова, 1995а: *Хафизова К. Ш. Китайская дипломатия в Центральной Азии (XIV—XIX вв.). Алматы, 1995 (Khafizova K. Sh. Kitayskaya diplomatiya v Tsentral'noy Azii (XIV—XIX vv.). Almaty, 1995).*
- Хафизова, 1995б: *Хафизова К. Ш. Китайская дипломатия в Центральной Азии (XIV—XIX вв.): Автореф. ... докт. ист. наук. М., 1995 (Khafizova K. Sh. Kitayskaya diplomatiya v Tsentral'noy Azii (XIV—XIX vv.): Avtoref. ... doktora ist. nauk. M., 1995).*
- Хафизова, 2007: *Хафизова К. Ш. Казахская стратегия Цинской империи. Алматы, 2007 (Khafizova K. Sh. Kazakhskaya strategiya Tsinskoy imperii. Almaty, 2007).*
- Хохлов, 2002: *Хохлов А. Н. Монголист Василий Новоселов и его перевод «Лифаньюань Цзэ-ли» // История и культура Востока Азии / Материалы междунар. науч. конф. (г. Новосибирск, 9—11 декабря 2002 г.). Том 1. Новосибирск, 2002 (Khokhlov A. N. Mongolist Vasily Novoselov i ego perevod «Lifan'yuan' Tsze-li» // Istoriya i kul'tura Vostoka Azii / Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (g. Novosibirsk, 9—11 dekabrya 2002 g.). Tom 1. Novosibirsk, 2002).*
- Цааджин бичиг, 1998: Цааджин бичиг. Цинское законодательство для монголов 1627—1694 / Введ., пер. и коммент. С. Д. Дылыкова. М., 1998 (*Tsaadzhin bichig. Tsinskoe zakonodatel'stvo dlya mongolov 1627—1694 / vved., per. i comment. S. D. Dylykova. M., 1998).*
- Цинская империя, 1989а: Цинская империя и казахские ханства. Вторая половина XVIII—первая треть XIX в. / Сост. К. Ш. Хафизова, В. А. Моисеев. Ч. 1. Алма-Ата, 1989 (*Tsinskaya imperiya i kazakhskie khanstva. Vtoraya polovina XVIII—pervaya tret' XIX v. / Sost. K. Sh. Khafizova, V. A. Moiseev. P. 1. Alma-Ata, 1989).*
- Цинская империя, 1989б: Цинская империя и казахские ханства. Вторая половина XVIII—первая треть XIX в. / Сост. К. Ш. Хафизова, В. А. Моисеев. Ч. 2. Алма-Ата, 1989 (*Tsinskaya imperiya i kazakhskie khanstva. Vtoraya polovina XVIII—pervaya tret' XIX v. / Sost. K. Sh. Khafizova, V. A. Moiseev. H. 2. Alma-Ata, 1989).*
- Cleaves, 1986: *Cleaves F. W. A Mongolian rescript of the Fifth year of Degedu Erdem-tu (1640) // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 46, nr 1. Jun. 1986. P. 181—200.*
- Courant, 1912: *Courant M. L'Asie Centrale aux XVIIe et XVIIIe siecles. Empire Kalmouk ou Empire Mantchou? Lyon, 1912.*
- Di Cosmo, 2012: *Di Cosmo N. From Alliance to Tutelage: A Historical Analysis of Manchu-Mongol Relations before the Qing Conquest // Frontiers of History in China. 2012. Vol. 7, nr 2.*
- Løvold, 2009: *Løvold T. O. The Qing and Russia in Central Asia: A Comparative Study of Motives for Political Expansion. M. D. Oslo, 2009.*
- Newby, 2005: *Newby L. J. The Empire and the Khanate: A Political History of Qing Relations with Khoqand c. 1760—1860. Leiden; Boston, 2005.*
- Noda, 2011: *Noda J. Titles of Kazakh Sultans Bestowed by the Qing Empire: The Case of Sultan Ghubaydulla in 1824 // Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko, nr 68. 2011.*
- Noda, Onuma, 2010: *Noda J., Onuma T. A Collection of Documents from the Kazakh Sultans to the Qing Dynasty // TIAS Central Eurasian Research Series. Special Issue 1. The University of Tokyo, 2010.*
- Perdue, 2005: *Perdue P. C. China Marches West: The Qing Conquest of Central Asia. Cambridge; London, 2005.*
- The Cambridge History, 2009: *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age / Ed. by N. Do Cosmo, A. J. Frank and P. B. Golden. Cambridge, 2009.*

R. Yu. Pochekaev

Kazakh wangs and gongs: «Mongolian experience» of Qing Empire as an alternative to the Russian governance in Kazakhstan of the second half of 18th—middle of the 19th cc. (legal aspects)

Author characterizes the legal aspects of Qing Empire's governance in Kazakhstan since the second half of the 18th to middle of the 19th cc. Author finds that Chinese authorities widely used in relations with Kazakh rulers their experience in governance of nomadic vassals, first of all, Mongols. Legal basis and administrative practice in Mongolia was transferred into Kazakhstan with all their strengths and weaknesses. Invariability of Chinese legal policy toward nomadic vassals during the ages firstly made their suzerainty attractive for Kazakh rulers but then advantages of Russian legal policy in the Kazakhstan became more clear, and Qing Empire had to lose its control over Kazakhstan to Russian Empire.

Key words: Qing Empire, Mongolia, Kazakh khanates, Russian Empire, nomadic vassals, Chinese law for Mongols, legal policy.

Е. Р. Нестерова

Монголы XIII в. глазами современников ¹

В статье рассматриваются некоторые особенности восприятия монголов XIII в. иноземцами по сочинениям путешественников и послов из Европы и Китая.

Ключевые слова: Китай, монголы, Чингис-хан, образ, путешественники.

Монгольские завоевания начала XIII в. явились одной из наиболее драматичных страниц средневековой истории Евразии и до сих пор остаются объектом оживленных научных дискуссий. Внимание ученых привлекают феномен быстрого возвышения немногочисленного кочевого племени, особенности устройства огромного государства, позволявшие удерживать под властью великих ханов народы со столь разными жизненными укладами, как кочевники и земледельцы, последователи христианства, ислама, буддизма, конфуцианства, шаманизма. Держава Чингис-хана превосходила своей территорией великие империи древности, и даже после ее раскола номинальные связи между правителями этих образований сохранялись.

Монголы поражали современников своей боеспособностью и умением перенимать полезный опыт поверженных противников. Стремительность, с которой Чингис-хан установил свою власть над монгольскими племенами и покорил своих ближайших соседей — тангутов, чжурчженей, китайцев, свидетельствовала о его недюжинном таланте организатора. Однако не следует забывать, что у любого командира есть подчиненные, от которых исход предприятия порой зависит не меньше, чем от лидера.

Образ монголов в сочинениях имевших с ними дело иноземцев до сих пор не стал объектом специальных исследований. Вместе с тем на фоне возрастающего интереса к монгольской тематике актуальность данной темы не вызывает сомнений.

Мы обратимся к ряду сочинений европейских и китайских путешественников и постараемся выяснить, как они воспринимали монголов, на какие особенности общественного и государственного устройства обращали внимание, что представлял собой образ, формировавшийся в их сознании. Для этого мы сопоставим между собой сведения из записок Плано Карпини, Гильома Рубрука, Ц. де Бридиа,

Марко Поло, с одной стороны, и Чжао Хуна, Пэн Дая, Сюй Тина и Ли Чжичана — с другой ².

Возвышение Чингис-хана пришлось на период правления в Китае династии Южная Сун (1127—1279). На протяжении долгого времени страна была вынуждена вести активные военные действия на севере и северо-западе, где одна за другой формировались две мощные державы: тангутская Си Ся и чжурчженьская Цзинь. Вооруженные столкновения и регулярная выплата немалой дани негативно сказывались на общем состоянии государства. На этом фоне нарождающаяся сила монголов не показалась сунскому правительству серьезной угрозой. Имели место многочисленные переговоры и даже совместные военные операции ³.

Китайцы неоднократно отправляли послов к Чингису. Многие из них записывали свои впечатления, однако до наших дней сохранились далеко не все сочинения. Те же, что уцелели, представляют собой ценнейшие источники по периоду становления империи, поскольку несхожесть монгольских обычаев, традиций и жизненного уклада с китайскими побуждала путешественников к подробному описанию увиденного. И даже склонность китайских авторов к принижению остальных народов перед лицом собственного не умаляет их ценности [Чулууны, 1983. С. 17].

Для нашей работы особый интерес представляют два текста: «Мэн-да бэй-лу» («Полное описание монголо-татар») Чжао Хуна и «Хэй-да ши-люе» («Краткие сведения о черных татарах») Пэн Дая и Сюй Тина. Первое сочинение было написано в 1221 г. Его авторство на протяжении почти шести

² Подробнее см.: Нестерова Е. Р. Источниковедение истории Китая периода Юаньской династии: современные проблемы // Восток-Запад. Историко-литературный альманах 2011—2012 / Под ред. В. С. Мясникова. М.: Вост. лит., 2013. С. 37—60.

³ Подробнее см.: Мелихов Г. В. Установление власти монгольских феодалов в Северо-Восточном Китае // Татаро-монголы в Азии и Европе / Отв. ред. С. Л. Тихвинский. М.: Наука, 1977. С. 62—84.

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта НШ-1406.2014.6 Совета по грантам при Президенте РФ.

столетий приписывали сунскому военачальнику Мэн Хуну, и только в начале XX в. было доказано, что на самом деле записки оставил ездивший к монголам в составе очередного посольства чиновник Чжао Хун [МДБЛ, 1975. С. 19—22]. Он постарался осветить все стороны повседневной жизни монголов — их традиционные занятия, военное дело и многое другое [Там же. С. 45—83]. Его отчет, составленный уже после возвращения домой, был построен по продуманному плану и разделен на тематические главы, а материал четко структурирован [Мункуев, 1961а. С. 82]

Второе упомянутое нами сочинение — «Хэй-да ши-люе» — представляет собой записки двух членов китайских посольств к наследнику Чингиса Угэдэю. Н. Ц. Мункуев склонен считать его более информативным, чем «Мэн-да бэй-лу», поскольку здесь речь идет исключительно о личных впечатлениях авторов [Там же. С. 92]. Пэн Дая и Сюй Тин порознь ездили к монголам в 1230-е гг., в 1237 г. они встретились и обменялись своими записями. Сюй Тин дополнил сведения Пэн Дая собственными наблюдениями, после чего сочинение приобрело свой окончательный вид [ХДШЛ, 1970. С. 707]. Так же как и «Мэн-да бэй-лу», оно представляет собой описание монгольской действительности первой половины XIII в., однако его преимущество в том, что авторы ездили вглубь Монголии, в то время как посольство, членом которого состоял Чжао Хун, направлялось к наместнику Чингис-хана на завоеванных землях Северного Китая [Там же. С. 712].

Третьим полезным источником для нашей темы является «Чан-чунь чжэнь-жэнь си-ю цзи» («Записка о путешествии на Запад праведника Чан-чуня») Ли Чжичана. Глава одной из даосских сект Чан-чунь был в 1220 г. вызван к Чингис-хану, которого заинтересовал секрет вечной жизни. Путешествие длилось четыре года, все это время ученик Чан-чуня Ли Чжичан вел дневник, легший затем в основу его сочинения [Мункуев, 1965. С. 138—139]. Наряду со всевозможными описаниями чудес, прославляющими праведность Чан-чуня, в этом тексте содержится ряд интересных сведений по истории, этнографии и исторической географии средневековой Монголии [Мункуев, 1963. С. 158]. Впрочем, с точки зрения качества сведений это сочинение уступает как «Хэй-да ши-люе», так и «Мэн-да бэй-лу» [Мункуев, 1961. С. 92].

Несколько слов надо сказать о европейских сочинениях. Их можно разделить на две группы: записки членов францисканской миссии, отправленной к монголам в 1245 г., и записки путешественников, не входивших в эту миссию. К первой группе относятся «История Монгалов» Джованни де Плано Карпини и «История Татар» Ц. де Бридиа. Ко второй — «Книга о разнообразии мира» Марко Поло и «Путешествие в восточные страны» Гильома Рубрука.

Плано Карпини происходил из знатной итальянской семьи. Он был одним из основателей францисканского ордена, занимал видные посты в церков-

ной иерархии⁴. Именно ему папа Иннокентий IV (1243—1254) поручил возглавить миссию, направленную к великому хану с официальной целью обращения его в христианство (неофициальной задачей миссии было выяснение военного потенциала монголов и оценка вероятности их нового вторжения в Европу) [Карпини, 1957. С. 4—8].

Сочинение Карпини пользовалось популярностью и многократно переписывалось. До нашего времени сохранилось пять рукописей XIII в. Интересом читающей публики был обусловлен и тот факт, что латинский текст неоднократно переводился (первый перевод на английский язык датируется 1598 г., на французский — 1634 г., на русский — 1795 г.) [Там же. С. 10—11]. Издание 1957 г., которое используется в данной работе, представляет собой переиздание перевода А. И. Малейна, подготовленного в 1911 г.

Записки Карпини содержат много интересных фактов о различных сферах жизни монгольского общества того времени: о внешнем облике [Карпини, 1957. С. 26—28], о военном деле [Там же. С. 37—54], о желательных мерах противостояния монгольской угрозе в случае ее возникновения [Там же. С. 54—59] (последний раздел несколько сближает их с «Хэй-да ши-люе» Пэн Дая и Сюй Тина, которые также делились своими соображениями о борьбе против завоевателей; при этом главной идеей всех посланий было не поддаваться панике).

Другим памятником 1245 г. является «История Татар» Ц. де Бридиа. Это рассказ товарища Плано Карпини в его путешествии, францисканца Бенедикта Поляка, который исполнял в составе миссии роль переводчика [Карпини, 1957. С. 24]. Наиболее полный текст сохранился в копии донесения Бенедикта, снятой неизвестным монахом во время пребывания последнего в Польше и Богемии. Автор копии подписался только латинским инициалом «С», откуда и пошла традиция называть его Ц. де Бридиа. Этот текст сохранился в списке XV в., судьба оригинального донесения Бенедикта неизвестна [Материалы, 2002. С. 5].

Фламандец Гильом Рубрук⁵, монах, участник шестого крестового похода (1248), хорошо образованный человек, был поставлен во главе миссии, отправленной к монголам в 1253—1255 гг. французским королем Людовиком IX [Рубрук, 1957. С. 14]. Целью этого путешествия Н. П. Шастина называет поиск «возможности союза с Великим ханом в борьбе против ислама, союза крестоносцев с монголами в затянувшихся войнах на территории Малой Азии» [Там же].

Конечным пунктом маршрута Рубрука явился Каракорум [Там же. С. 16], и он оказался единственным европейцем, оставившим описание блистательной монгольской столицы по личным впечатлениям.

⁴ Подробнее о Плано Карпини см.: *Rachewiltz I. de. Papal Envoys to the Great Khans*. Stanford, 1971. P. 89—90.

⁵ Подробнее о Гильоме Рубруке см.: *Rachewiltz I., de. Papal Envoys to the Great Khans*. P. 125—126.

Рукописи, современные путешествию Рубрука, до нас не дошли. Первая публикация сочинения датируется 1600 г., почти через сто лет был издан французский перевод [Рубрук, 1957. С. 17]. На русском языке текст вышел в 1911 г. С этого текста выполнено используемое нами издание 1957 г.⁶

Сочинение Рубрука представляет собой четкий рассказ, охватывающий самые разные темы. Описываются монгольские жилища [Там же. С. 91], традиционные напитки и пища [Там же. С. 95], костюмы [Там же. С. 99]. Рубрук обращает внимание на положение женщины в монгольском обществе [Там же. С. 100], на монгольскую систему судопроизводства [Там же. С. 102], рассказывает об интересных встречах с оказавшимися в монгольском государстве чужеземцами [Там же. С. 158, 163]. Труд Рубрука считается важным источником по истории Востока [Там же].

«Книга» Марко Поло⁷ — источник последний в списке, но отнюдь не последний по значению. Сочинение венецианского купца, много лет в качестве посланника находившегося на службе у хана Хубилая и ставшего одним из самых известных европейцев, побывавших в монгольских владениях в конце XIII в. [Rossabi, 1988. P. 147], хотя и вызывало в свое время сомнения относительно его правдивости в силу невероятности сообщаемых сведений, однако всегда пользовалось большой популярностью. Известно, что его читал Христофор Колумб (был обнаружен латинский печатный текст «Книги» с пометками Колумба на полях) [Марко Поло, 1990. С. 27].

Впервые рассказ Марко Поло был записан в 1298 г., уже в то время он вызвал живейший интерес, что привело к многократному переписыванию сочинения. До нас дошло свыше 80 списков [Там же. С. 30]. Интересна филологическая сторона дела: Марко Поло говорил на венецианском диалекте, а записывавший его рассказ пизанец Рустичано — на тосканском, так что книга была написана на том языке, которым в той или иной степени владели оба: на старофранцузском. Впрочем, Рустичано владел им не слишком хорошо (венецианским диалектом он, правда, владел гораздо хуже) [Там же. С. 29]. Старофранцузский текст был впервые издан по старейшей рукописи в 1824 г. Парижским географическим обществом [Там же].

Первый русский перевод вышел в 1863 г., однако он не обладал научной ценностью, будучи переводом с немецкого перевода⁸. Интерес к «Книге» Марко Поло проявлял выдающийся отечественный

⁶ Путешествия в Восточные страны Плано Карпини и Гильома Рубрука / Вступ. ст., примеч. Н. П. Шастиной; пер. А. И. Малеина. М., 1957.

⁷ Поло Марко. Книга Марко Поло о разнообразии мира, записанная пизанцем Рустичано / Пер. И. П. Минаева; вступ. ст. И. П. Магидовича. Алма-Аты, 1990.

⁸ См.: Шемякин А. Н. Путешествия венецианца Марко Поло в XIII столетии, напечатанные в первый раз вполне на немецком по лучшим изданиям и с объяснениями Августа Бюрка, с дополнениями и поправками К. Ф. Неймана: пер. с нем. М., 1863.

синолог о. Палладий Кафаров, написавший специальную статью, в которой некоторые упоминаемые Марко Поло названия и факты комментировались с опорой на китайские источники. Впервые эта статья была опубликована на английском языке⁹, однако позже в архиве о. Палладия был обнаружен и русский текст, изданный Н. И. Веселовским в 1902 г. [Кафаров, 1902]. В том же году увидел свет первый по-настоящему научный перевод «Книги» на русский язык, выполненный Иваном Павловичем Минаевым и подготовленный к печати после его смерти Василием Владимировичем Бартольдом [Марко Поло, 1990. С. 32]. Используемое в настоящей работе издание полностью воспроизводит этот перевод [Там же. С. 33].

Биографических данных о Марко Поло немного. Известно, что его в возрасте 12 лет взял в дальнейшее путешествие к ханскому двору отец, Николай Поло, посол папы римского. Венецианцы благополучно добрались до Ханбалыка и на долгие годы остались при дворе Хубилая. «Прожил Марко с великим ханом семнадцать лет (в примечаниях И. П. Минаева говорится, что в других рукописях стоит «двадцать семь лет»). — Е. Н.) [Там же. С. 226] и все это время хаживал в посольствах» [Там же. С. 45]. В 1295 г. они благополучно вернулись через Трапезунд и Константинополь в Венецию [Там же. С. 47].

Кроме того, известно, что в 1298 г. он находился в геноузском плену, когда и надиктовал свое сочинение другому узнику, пизанцу Рустичано (причины заключения до конца не выяснены). В 1299 г. он вернулся на родину, где и умер в 1324 г. состоятельным и уважаемым гражданином [Там же. С. 30].

Отметим, что Г. Франке ставит под сомнение самый факт визита Марко Поло к юаньскому двору. Его аргументация базируется на том, что, во-первых, венецианец не упоминает о таких сугубо китайских вещах, как иероглифы и чай, а во-вторых — что какая-либо информация о приезде семейства Поло к Хубилаю в «Юань ши» отсутствует [Franke, 1994. P. 53—54]. Впрочем, нам эта версия кажется недостаточно аргументированной, поскольку круг общения Марко Поло включал в себя самую верхушку юаньского общества, в которой китайцы составляли малую часть, а монголы и сэму иероглифами не пользовались. Кроме того, не следует исключать человеческий фактор, чем можно объяснить и отсутствие упоминания о чае, и молчание «Юань ши». В конце концов, остальные аспекты «Книги» Марко Поло слишком самобытны, чтобы считать их результатом компиляций или измышлений.

В рассматриваемых нами сочинениях есть немало общих наблюдений. Однако между китайскими сочинениями имеются некоторые различия. Ли Чжичан не задается вопросом, как называть народ завоевателей, везде применяя термин «монголь» (蒙古 — мэн-гу). Из названия «Хэй-да ши-люе» (黑韃事略)

⁹ Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. Cambridge, 1876. № 10. P. 1—54.

явствует, что Пэн Дая и Сюй Тин именуют монголов татарами (*да-да* — 鞑鞑). В частности, среди близких помощников Угэдэя упоминается Элчжидай (другой вариант прочтения — Эльчжигидэй [Сокровенное сказание, 1941. С. 171], сын одного из братьев Чингис-хана [Сборник летописей, 1952. Т. 1, кн. 2. С. 58]). Пэн Дая называет его «черным татаринном» [ХДШЛ, 1970. С. 726], как и другого соратника Чингиса — Мухали [Там же. С. 805]. А сочинение Чжао Хуна называется именно «Мэн-да бэй-лу» — «Полное описание монголо-татар». Автор прямо утверждает, что нынешние монголы и есть татары [МДБЛ, 1975. С. 50].

В своём сочинении Чжао Хун пишет о трех типах татар: белые, черные и дикие. Белые, обитавшие поблизости от китайской границ, испытывали на себе культурное влияние Китая, умели сеять просо, глубоко почитали родителей и в случае их кончины изрезывали себе лица [Там же. С. 45—46]. Дикие татары «весьма бедны да ещё примитивны и не обладают никакими способностями» [Там же. С. 48]. О черных татарах Чжао Хун ничего не сообщает кроме того, что к ним принадлежит Чингис-хан, а также его полководцы, министры и сановники [Там же].

В беседе с китайским послом Мухали, наместник Чингиса в Северном Китае, называл себя «мы, татары» [Там же. С. 53] (*да-да* — 鞑鞑), что Н. Ц. Мункуев трактует не как реальное отождествление себя с татарским племенем, а как использование принятого у китайцев названия для всех монгольских племен [Там же. С. 135]. Подвергает сомнению историю и слова Чжао Хуна «они даже не знают, являются ли они монголами и что это за название» [Там же. С. 53]. Н. Ц. Мункуев отмечает, что в монгольском тексте «Юань-чао би-ши» монголы к себе название «татары» не применяют [Там же].

Подтверждение двойному названию можно найти в европейских документах. Своё сочинение Карпини называет именно «История монгалов, именуемых нами татарами» [Карпини, 1957. С. 23], подчеркивая, что татары — не подлинное самоназвание, а только принятое (кроме китайских авторов, татарами именовали завоевателей и в русских летописях, из чего можно сделать вывод об использовании этого термина самими монголами в годы западных походов) [Карпини, 1957. С. 195]. Татарами же именуют их и Рубрук [Рубрук, 1957. С. 87], и Бенедикт [Материалы, 2002. С. 99], и Марко Поло [Марко Поло, 1990. С. 39]. Правда, повествуя о своём прибытии во владения Бату, Рубрук рассказывает следующее: они посетили сына Бату Сартака, который был христианином, но при этом не желал, чтобы его так называли, поскольку это казалось ему названием народа. Монголы же «превознеслись до такой великой гордости, что, хотя, может быть, сколько-нибудь веруют во Христа, однако не желают именоваться христианами, желая своё название, т. е. моал, превознести выше всякого имени; не желают они называться и татарами» [Рубрук, 1957. С. 114—115]. Это утверждение соотносится только с цитированным ранее

фрагментом из «Сборника летописей», где говорится о возвеличивании имени монголов после побед Чингиса.

Все путешественники обращали внимание на то, во что монголы одеваются, чем занимаются, где живут. Ли Чжичан записал, что в степном краю «на земле не растет дерева, а только дикая трава; небо произвело здесь только холмы, а не высокие горы; хлеба здесь не растут; питаются же (монголы. — *Е. Н.*) молоком; одеваются в меховое платье, живут в войлочных юртах и тоже веселы» [Си-ю цзи, 1866. С. 285]. При этом юрты выкрашены в белый цвет [Там же. С. 286]. По дороге путешественники заехали во владения младшего брата Чингиса Тэмугэ и видели несколько тысяч стоявших рядами черных телег и войлочных юрт. Автор отметил, что юрты монголы изготавливают из ивы [Там же. С. 287]. В «Хэй-да ши-люе» Сюй Тин записал об этих жилищах следующее: «...войлочные палатки и у них нет городов — стен и домов. Они кочуют с места на место в зависимости от травы и воды, не имея постоянного места пребывания. Татарский владетель также переезжает с места на место со своими палатками для занятия оградной охотой» [ХДШЛ, 1970. С. 734].

Марко Поло записал, что дома у них деревянные, круглые, перевязанные прутьями, их легко расставлять. Телеги же, в которых перевозят жен и детей, покрывают черным войлоком [Марко Поло, 1990. С. 80] (подтверждаются данные «Си-ю цзи»). Описал монгольские жилища и Карпини: «...круглые, изготовленные наподобие палатки и сделанные из прутьев и тонких палок» [Карпини, 1957. С. 27]. Пишет он также о двух видах юрт: разборных и неразборных, перевозимых на повозках [Там же. С. 28]. Те же сведения есть и в тексте Ц. де Бридиа, с тем добавлением, что стоянки хана и князей называются «орды» [Материалы, 2002. С. 115]. По сравнению с сочинением Карпини, донесение Бенедикта Поляка содержит в себе больше точных монгольских терминов. Это позволяет предположить, что именно Бенедикт собирал основную информацию, которая затем была литературно переработана Карпини, отсеявшим то, что показалось ему неважным.

Из обычных занятий монголов Ли Чжичан называет рыбную ловлю [Си-ю цзи, 1866. С. 287], скотоводство и звероловство [Там же. С. 288]. Подтверждение этому есть и в «Хэй-да ши-люе» (Пэн Дая отмечает, что монголы едят мясо, а не хлеб [ХДШЛ, 1970. С. 740], добывают рыбу [Там же. С. 741], а Сюй Тин пишет, что «поскольку черные татары не пашут, то быки у них тащат повозки» [Там же. С. 733]).

В «Книге Марко Поло» говорится, что монголы едят «мясо, молоко и дичь; едят они фараоновых крыс¹⁰: их много на равнине и повсюду. Едят они лошадиное мясо и собачье и пьют кобылье молоко» [Марко Поло, 1990. С. 80]. Подробно описывает ра-

¹⁰ Вероятно, имеются в виду суслики.

цион монголов и способы приготовления пищи Рубрук [Рубрук, 1957. С. 95—98].

Ли Чжичан приводит описание одежды монголов, особенный интерес у него вызвал головной убор замужних женщин: они «надевают на голову бересту, фута в два вышины и весьма часто накрываются сверху черной шерстяной фатой, а богатые женщины красной сырцовой тафтой; хвосты этих шапок походят видом на гуся или утку и называются Гугу; они весьма боятся, чтобы кто-нибудь неосторожно не наткнулся на эти шапки, и входят в юрты или выходят из них, нагнувшись вниз и задом» [Си-ю цзи, 1866. С. 288—289]. Напомним, что Чжао Хун тоже не обошел вниманием этот прихотливый головной убор: «А все жены вождей имеют еще шапку гу-гу. Эта шапка сплетается из проволоки, по форме похожа на китайскую „бамбуковую жену“¹¹ и высотой выше трех чи. Ее украшают темно-коричневыми узорчатыми вышивками или жемчугом и золотом. Сверху на ней еще имеется торчащая вертикально палочка. Ее украшают темно-коричневым сукном» [МДБЛ, 1975. С. 80]. Есть описание этого головного убора и в «Хэй-да ши-люе» [ХДШЛ, 1970. С. 744], и в «Истории» Карпини [Карпини, 1957. С. 27], и в донесении Рубрука [Рубрук, 1957. С. 100].

Заслуживает внимания единодушно высокая оценка монгольских нравов. Ли Чжичан усмотрел в них «следы глубокой древности», поскольку письменности у них нет, послания передают только на словах, о церемониях не заботятся, а главное — «приказаний никогда не слушаются и, давши слово, не изменяют ему» [Си-ю цзи, 1866. С. 289]. Созвучная этому мысль есть и у Чжао Хуна: «Церемонии при всех встречах весьма просты и слова весьма прямы... вообще их характер простой и в нем есть дух глубокой древности. Достойно сожаления, что учат их изменившие и бежавшие чиновники цзиньских разбойников! Теперь они постепенно уничтожают их первоначальность, разрушают их естественность и обучают их коварству» [МДБЛ, 1975. С. 78—79]. Простоту и прямолинейность монголов Чжао Хун подтверждает и тем замечанием, что Мухали, оставленный в Северном Китае наместником самого императора, «предупреждает подчиненных ему полководцев и солдат, чтобы они называли его только по детскому имени, как своих братьев, и не разрешает им называть его иначе» [Там же. С. 60]. Очевидно, китайцам, наблюдавшим разложение собственной изнеженной верхушки общества, были весьма по душе монгольская простота и легкое отношение к богатству. Стоит вспомнить, что ни сам Чингис, ни его ближайшие потомки не искали личного обогащения. Великие ханы регулярно опустошали казны, раздавая сокровища приближенным и простому на-

роду, особенно прославились этим Угэдэй и его сын Гуюк. О невероятной ханской щедрости пишет Рашид-ад-дин [Сборник летописей, 1952. Т. 1, кн. 2. С. 258; 1960. Т. 2. С. 49—63, 121]. Верность же слову высоко ценится у всех народов.

Сюй Тин писал о монголах: «...нравы их просты, а мысли сосредоточены на тех делах, о которых речь идет в данном случае. Поэтому-то в их словах не бывает ошибок. По их закону, тот, кто солгал, умирает. Поэтому-то никто не осмеливается обманывать. Хотя у них не было письменности, но они смогли сами основать государство» [ХДШЛ, 1970. С. 749]. Наилучшим монгольским законом Сюй Тин назвал именно смертную казнь за ложь [Там же. С. 777]. А Пэн Дая отметил, что «обычай татар, поистине, таковы, что они не подымут на дороге утерянных чужих вещей. Однако неизбежно бывает воровство. Только совершают его люди из погибших государств... их (монголов. — Е. Н.) повседневное потребление не переходит пределов нужды в одежде и еде» [Там же. С. 749]. А едва ли сунские дипломаты имели желание приукрасить портрет своих северных недругов.

Европейцы обратили внимание на отменную боеспособность монгольского войска [Марко Поло, 1990. С. 81; Материалы, 2002. С. 121]. Марко Поло прямо пишет, что они «в труде и лишениях выносливы более, нежели кто-либо, трат у них мало, покорять землю и царства самый способный народ» [Марко Поло, 1990. С. 81]. Францисканцы с уважением отзывались о монгольской морали: «Между собой живут мирно; разврат и супружеская измена встречаются среди них очень редко. Их замужние женщины своим целомудрием превосходят женщин других народов... воровство среди них является необычным делом» [Материалы, 2002. С. 123]; «хотя у них мало пищи, однако они вполне охотно делятся ею между собою... это люди не изнеженные. Взаимной зависти у них, кажется, нет... никто не презирает другого, но помогает и поддерживает, насколько может» [Карпини, 1957. С. 34].

Сочинение Ли Чжичана весьма субъективно. Как известно, Чингис-хан с уважением относился ко всем ученым, которые оказывались в поле его зрения, даже если они принадлежали к враждебному ему народу. Примерами могут служить Елюй Чуцай или Чан Чунь. Вызвав к себе китайского мудреца, великий хан поручил сопровождающим «не заставлять его голодать и утомляться, заботиться о нем и путешествовать с ним помаленьку» [Си-ю цзи, 1866. С. 281]. Однако, читая описание путешествия, приходится помнить, что писалось оно перед лицом реальной военной угрозы, на завоеванной территории, а даосы были не настолько святыми, чтобы закрывать глаза на свою безопасность. Чингис-хан неизменно признается императором без эпитета «незаконный», столь часто употребляемого в отношении монгольских правителей авторами «Хэй-да ши-люе» (см. ниже) [Си-ю цзи, 1866. С. 294, 301, 304, 376] и в целом не получает от автора негативной оценки, хо-

¹¹ «Бамбуковой женой» называли ствол бамбука с просверленными в нем по всей длине отверстиями, который обнимали во время сна в жару. Воздух внутри ствола не нагревался, так что из отверстий на спящего веяло прохладой.

тя фоном повествования служит описание военных тревог, в которые была ввергнута страна [Там же. С. 283]. Ли Чжичан всячески стремился подчеркнуть то внимание и уважение, которое Чингис выказывал по отношению к Чан Чуню. Чингис повелел своим приближенным называть даоса «бессмертным» [Там же. С. 321], а его последователей постановил освободить от повинностей [Там же. С. 335]. По возвращении же Чан Чуня на родину хан написал ему: «С тех пор как ты ушел отсюда, я еще ни один день не забывал тебя, и ты не забывай меня; поселись, где тебе любо в подвластных мне землях; хорошо, если твои ученики постоянно молятся и служат о моем долголетии» [Там же. С. 350].

Особо автор отметил, что даосы «являясь к Хану, не становились перед ним на колени и не били земных поклонов, а войдя в юрту, только наклонялись и складывали ладони» [Там же. С. 330]. Одной из задач своего произведения Ли Чжичан считал восхваление даосского учения, для чего и отметил тот факт, что даже перед лицом хана, завоевавшего полмира, даосы не выказывают раболепия.

Чжао Хун от оценок воздерживается, не отрицая императорского титула Чингиса и называя Мухали «го-ван»¹². В целом он дает монголам весьма положительную оценку, обращая внимание на их радушие [МДБЛ, 1975. С. 82—83]. А вот Пэн Дая, говоря о монгольских завоеваниях, постоянно употребляет определение «незаконный» (незаконные чиновники, незаконная гвардия, незаконные императрицы) [ХДШЛ, 1970. С. 735].

Авторы «Хэй-да ши-люе» часто проводят параллели между бытом монголов и китайцев. Например, перекожевку ханской ставки Пэн Дая сравнивает с переездом императорского поезда [Там же. С. 735], а налоговую систему — с практикой «снабжения императора» [Там же. С. 760]. Кроме того, путешественники отметили сходство монгольского гадания по бараньей лопатке с китайским гаданием по черепаховым панцирям [Там же. С. 754].

Только в «Хэй-да ши-люе» мы находим интересное замечание о том, что сыновья Великого хана Угэдэя изучали китайский язык [Там же. С. 725].

Удивление Пэн Дая вызвал тот факт, что в использовании рисунков на ткани татары не обращают внимания на социальное различие, так что у всех подряд можно встретить изображения дракона или феникса [Там же. С. 745] (символы, в Китае традиционно относящиеся, соответственно, к императору и императрице).

Кроме того, Пэн Дая приводит самые подробные сведения о состоянии языка монголов: «имеются звуки, но нет букв. В большинстве случаев он следует заимствованиям, но звучание последних соответствует его нормам», а также пишет, что у них нет ни фамилий, ни названий должностей [Там же. С. 746],

об уйгурском письме, принятом монголами, он пишет, что «письменность их похожа на вспугнутого змея и скрючившегося дождевого червя» [Там же. С. 749]. Сюй Тин же отметил, что у татар ныне в ходу три вида письменности [Там же] — мусульманская (уйгурская), китайская и старинный обычай изготовления деревянных бирок с насечками. О нарезывании меток на дереве упоминает также Ли Чжичан [Си-ю цзи, 1866. С. 289]. Чжао Хун сравнивает уйгурскую письменность, принятую монголами для сношений с другими государствами, с китайскими нотными знаками для флейты, а также замечает, что в последнее время «в сношениях с государством Цзинь у татар употребляется китайская письменность» [МДБЛ, 1975. С. 52]. Рубрук пишет, что монголы переняли уйгурские письма («они начинают писать сверху и ведут строку вниз») [Рубрук, 1957. С. 129], в его сочинении упоминаются несколько языков, бывших в ходу в тех краях: «Тибетцы пишут как мы, и их начертания очень похожи на наши. Тангуты пишут справа налево, как арабы, но умножают строки, восходя вверх, а уйгуры пишут сверху вниз» [Там же. С. 155]. Имеется у него самое раннее¹³ западноевропейское описание китайской письменности — «пишут они кисточкой, которой рисуют живописцы, и одно начертание содержит несколько букв, выражающих целое слово» [Рубрук, 1957. С. 155]. Марко Поло в своей книге об иероглифах не упоминает.

Вполне обоснованный интерес все посольства проявляли к военному делу монголов. Пэн Дая сообщает нам о десятичной системе организации монголов [ХДШЛ, 1970. С. 775]. Подтверждение находим в «Истории Татар» Ц. де Бридиа [Материалы, 2002. С. 117] и у Карпини [Карпини, 1957. С. 44]. Описывается в «Хэй-да ши-люе» принцип набора монгольского войска («войско — это те из народа, которым свыше пятнадцати лет. У них имеются кавалеристы, но нет пехотинцев» [ХДШЛ, 1970. С. 784]). Китайцы высоко оценили монгольское искусство стрельбы из лука [Там же. С. 780].

Пэн Дая описывает вооружение монголов, а также говорит о наличии у них катапульта [Там же. С. 786—787], о большом внимании, которое уделяется разведке [Там же. С. 794], о том, что монголы практикуют тайную смену места лагеря под покровом ночи с сохранением костров на старом для предотвращения ночных нападений [Там же. С. 796]. О настоящем восхищении монгольской конницей говорит следующее сравнение: «Их конница издали или вблизи, собираясь ли или рассеиваясь, появляясь ли или исчезая, всегда приходит внезапно, как будто небо рухнет, и уходит так же внезапно, как уносящаяся молния» [Там же. С. 797]. Высоко оценивал Пэн Дая и монгольскую тактику, притворные отступления, засады и замыкание кольца вокруг

¹² Китайский титул 國王 равнозначен княжескому. В современном языке, как правило, переводится как «король».

¹³ Путешествия в Восточные страны. С. 239. Примеч. 236. Подробнее см.: *Rockhill W. W. The Journey of William of Rubruck to the Eastern parts of the World. London, 1900.*

вражеских войск [ХДШЛ, 1970. С. 802]. Также он заметил, что татары следуют принципам мудрого полководца и питаются за счет противника [Там же. С. 790—791]. Сюй Тин добавил ко всему этому, что «нельзя лишь преувеличивать силу татар и не думать, с нашей стороны, о путях усиления» [Там же. С. 798].

Специальный раздел посвятил военному делу и Чжао Хун, заметивший, что «татары рождаются и вырастают в седле» [МДБЛ, 1975. С. 66]. Упоминает он и катапульты [Там же. С. 67]. При этом автор подчеркнул печальную действительность, что татары не щадят даже десятки тысяч людей во время осады, поэтому все города и крепости в конце концов всегда бывают взяты [Там же. С. 67].

В сочинении Ли Чжичана о воинском искусстве монголов не говорится. Возможно, это обусловлено тем, что в данном случае мы имеем дело с записками частного лица, в то время как Чжао Хун, Пэн Дая и Сюй Тин являлись в первую очередь послами Южных Сунов, а известно, что посольские функции тесно переплетаются с функциями разведывательными. Так было не только в Китае. Карпини напрямую пишет об этой своей задаче: «...мы не щадили самих себя... чтобы принести чем-нибудь пользу христианам, или, по крайней мере, узнав их (монголов. — Е. Н.) истинное желание и намерение, иметь возможность открыть это христианам, дабы Татары своим случайным и внезапным вторжением не достигли их врасплох» [Карпини, 1957. С. 24].

Европейцы отнеслись к монгольскому военному искусству с большим вниманием. В тексте Ц. де Бридиа подробно описывается традиционное для татар построение в три крыла, активное применение конных лучников, передвижение войска вместе с обозом [Материалы, 2002. С. 123—125]. Карпини упоминает суровые методы поддержания дисциплины (за бегство одного казнили весь десяток, за бегство десяти — сотню), особо останавливается на оружии (лук, топор, «веревки, чтобы тянуть орудия»¹⁴, кривые мечи, копья), подробно говорит о шлемах и латах для солдат и коней [Карпини, 1957. С. 50—51]. У него же мы находим интересное описание способа форсирования водных преград: каждый воин обязан иметь вмещающий все личное имущество кожаный

мешок, который при переправе привязывается к хвосту коня; впереди отряда один человек плывет рядом с лошастью, направляя её, а остальные безропотно следуют за ней [Там же. С. 52]. Кроме того, Карпини рассказывает о том, как монголы осаждают крепости (используют греческий огонь, запруживают реку, делают подкоп) [Там же. С. 53]. А Марко Поло, описывая сражение 1261 г. между Хулагу и Берке, говорит, что перед началом битвы монголы пускают конных лучников, чтобы те осыпали противника стрелами [Марко Поло, 1990. С. 212]. Есть в его труде также несколько слов об обычном для монголов оружии — лук, меч, палица. При этом подтверждается способность войска находиться на полном самообеспечении — «питаются кобыльим молоком да той дичью, что сами наловят, а кони пасутся на траве» [Там же. С. 81]. Отсутствие продовольственной зависимости от родной страны выгодно отличало монгольскую армию от армий их оседлых противников.

На основании личных впечатлений очевидцев мы рассмотрели некоторые аспекты жизни монголов и монгольской действительности XIII—XIV вв. В записках китайских и европейских путешественников есть много общего, иногда приводимые сведения взаимно подтверждаются, так что в их правдивости сомневаться не приходится. Это ценные исторические источники, на их основании можно сделать выводы о том, каким было монгольское общество в XIII в. и чем оно поражало современников. Верность слову, равнодушие к богатству — с одной стороны, подчинение командирам, дисциплина и высокая боеготовность — с другой, в сочетании с громкими военными успехами, делали их объектом повышенного внимания.

Европейцы видели в них Божье наказание за грехи [Карпини, 1957. С. 24; Материалы, 2002. С. 54—55], так же считали и мусульмане [Джувейни, 2004. С. 14, 44, 70], а иногда эту идею провозглашали сами монгольские правители [Сборник летописей, 1952. Т. 1, кн. 2. С. 205]. В то же время китайцы относились к ним с куда меньшим страхом, спокойно принимая саму возможность появления на своих землях очередных кочевников, поскольку китайская история знала уже немало подобных примеров.

Список литературы

- Джувейни, 2004: *Ата-Мелик Джувейни. Чингис-хан (Chingis-han)* / Пер. с англ. Е. Е. Харитоновой. М., 2004.
- Карпини, 1957: Путешествия в восточные страны Джованни дель Плано Карпини и Гильома де Рубрука (*Puteshestvie v vostochnie strani Giovanni del Plano Karpini i Gilyoma de Rubruka*) / Пер. А. И. Малеина; вступ. ст. и примеч. Н. П. Шастиной. М., 1957.
- Кафаров, 1902: *Кафаров П. И.* Комментарий на путешествие Марко Поло по Северному Китаю (*Kommentariy na*

- puteshestvie Marko Polo po Severnomu Kitayu*). СПб., 1902.
- Марко Поло, 1990: *Поло Марко.* Книга Марко Поло о разнообразии мира, записанная пизанцем Рустичано (*Kniga Marko Polo o raznootbrazii mira, zapisannaya pizantsem Rusticiano*) / Пер. И. П. Минаева; вступ. ст. И. П. Магидовича. Алма-Ата, 1990.
- Материалы, 2002: Христианский мир и «Великая монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 г. (*Khristianskiy mir i «Velikaya mongolskaya im-*

¹⁴ Эта фраза служит ещё одним подтверждением наличия у монголов осадной техники вроде катапульт.

- periya». Materiali franciskanskoj missii 1245 g.) / Пер. С. В. Аксенова и А. Г. Юрченко. СПб., 2002.
- МДБЛ, 1975: Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар») (Meng-da bei-lu. Polnoe opisanie mongolo-tatar): пер. с кит. / Введ., коммент. и прилож. Н. Ц. Мункуева [Памятники письменности Востока. Вып. 26]. М., 1975.
- Мункуев, 1961а: *Мункуев Н. Ц.* О «Мэн-да бэй-лу» и «Хэй-да ши-люе» — записках китайских путешественников XIII в. о древних монголах (О Meng-da bei-lu i Hei-da shi-liue — zapiskakh kitaiskikh puteshestvennikov XIII v. О drevnikh mongolakh) // Китай. Япония. История и филология / Отв. ред. С. Л. Тихвинский. М., 1961. С. 80—92.
- Мункуев, 1961b: *Мункуев Н. Ц.* Основные китайские источники по истории Монголии (XIII—XIV вв.) (Osnovnie kitayskie istochniki po istorii Mongolii (XIII—XIV vv.)) // Современная историография стран Зарубежного Востока / Отв. ред. Б. Н. Занегин. Вып. 1. М., 1963. С. 156—194.
- Мункуев, 1965: *Мункуев Н. Ц.* Китайский источник о первых монгольских ханах (Kitaiskiy istochnik o pervikh mongolskikh khanakh). М., 1965.
- Рашид-ад-дин, 1952: *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей (Sbornik letopisey). Т. 1 / Пер. Л. А. Хетагурова; ред. и примеч. А. А. Семенова. М.; Л., 1952;
- Рашид-ад-дин, 1960: *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей (Sbornik letopisey). Т. 2 / Пер. Ю. П. Верховского; примеч. Ю. П. Верховского и Б. И. Панкратова; под ред. И. П. Петрушевского. М.; Л., 1960;
- Рубрук, 1957: Путешествия в восточные страны Джованни дель Плано Карпини и Гильома де Рубрука (Puteshestvie v vostochnie strani Giovanni del Plano Karpini i Giljoma de Rubruka) / Пер. А. И. Малеина; вступ. ст. и примеч. Н. П. Шастиной. М., 1957.
- Си-ю цзи, 1866: Си-ю цзи, или описание путешествия на Запад (Si-u ji, ili opisanie puteshestviya na zapad) / Пер., примеч. о. Палладия (Кафарова) // Труды Русской Духовной миссии в Пекине. Т. 4. СПб., 1866. С. 261—434.
- ХДШЛ, 1970: *Мункуев Н. Ц.* Некоторые проблемы истории монголов XIII в. по новым материалам. Исследование южносунских источников (Nekotore problemi istorii mongolov XIII v. po novim materialam. Issledovanie yuzhnosunskikh istochnikov): Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М.: Ин-т Востоковедения АН СССР, 1970.
- Чулууны, 1983: *Чулууны Д.* Монголия в XIII—XIV вв. (Mongoliya v XIII—XIV vv.) М., 1983.
- Rachewiltz, 1971: *Rachewiltz de I.* Papal Envoys to the Great Khans. Stanford, 1971.
- Rossabi, 1988: *Rossabi M.* Khubilai Khan. His life and times. Berkeley, 1988.
- Franke, 1994: *Franke H.* China under Mongol Rule. Aldershot, 1994.

E. R. Nesterova

Mongols of the 13th century as seen by their contemporaries

The article investigates some aspects of how the Mongols of the 13th century were perceived by foreigners, presented in the works of travelers and ambassadors from Europe and China.

Key words: China, travelers, Mongols, image

Б. А. Бичеев

Видения буддийского ада в повествованиях о Таре

Статья посвящена повествованию на сюжет видения буддийского ада, которое представляет собой одну из редакций известной в монгольской литературе «Повести о Зеленой Дарь-эхэ». Публикация текста расширяет поле исследования текстов на сюжет видения буддийского ада в монгольской литературе.

Ключевые слова: Монгольская старописьменная литература, видения буддийского ада, Белая Дарь-эхэ, Зеленая Дарь-эхэ, Нарану Гэрэл, Эрлик Номун-хан.

Повествования на сюжет видения буддийского ада пользовались особой популярностью в широких слоях калмыцкого общества начала XX в. В научном отчете известного просветителя Номто Очирова о результатах его экспедиций 1909—1911 гг. по улусам астраханских калмыков указаны названия некоторых рукописей, виденных им в личных коллекциях разных лиц. Среди списка книг калмыка простолюдина Ахтубы значится «История Чойджид-дагини» («*Čöyijid ragini-yin tuuji*»). В библиотеке хошеутовского нойона Тюменя среди других произведений имелась «История Гусю ламы» («*Töböddi-yin xutuqtu Güüsü blama nirvana boluqsani tuuji oršibo*»). Другой список этого же текста хранился в коллекции рукописей дербетовского зайсанга Бочи Талтаева [Очиров, 2006. С. 172].

Православный священник Пармен Смирнов в своих путевых записках пишет: «...Я же обратил внимание на родственницу, которая, повертывая *кюрдю*, читала какую-то книгу (*ном*), написанную на отдельных продолговатых листах. На вопрос мой, что она читает, родственница отвечала: „Чудеса, совершенные священной книгою Дорджи Джодба, которых было пятнадцать“» [Смирнов, 1999. С. 76]. Упомянутое произведение известно под названием «*Xutuqtu biligiyn činadu kürüqsen tasuluqči očiriyn ači tusa nomloqson kemėkü orošibo*».

Другими не менее популярными произведениями на сюжет видения буддийского ада были «История о Молон-тойне» («*Moloni toyin ekėn tamu-ėce Ƴarayaqsan sudur orošibo*») [История о Молон-тойне, 1999] и «Жизнеописание Белой Тары» («*CaƳān Dare ekeyin namtar orošibo*») [Brief Catalogy of oirat manuscripts, 2005. № 688 (23)]. Одна из глав последнего произведения полностью посвящена описанию путешествия героини повести в буддийский ад. Впоследствии эта глава обрела самостоятельную форму бытования и стала известна под названием «*CaƳān Dare ekeyin*

tuuji zarliq orošibo» («Повесть о Нарану Герел») [Сазыкин, 1988. № 2241].

В рамках монгольской литературы на старописьменном языке существует произведение под названием «История Зеленой Дарь-эхэ» («Повесть о Нарану Гэрэл») [Damdunsürüng, 1959; Доржпаламын Сумъяа, 2011]. По мнению исследователей, «в этом сравнительно небольшом сочинении описание путешествия его героев в ад очень кратко и малопримечательно» [История Чойджид-дагини, 1990. С. 14]. В действительности же тема посещения ада и освобождения существ от адских мук является в этом произведении сюжетообразующей [История Белой Тары, 2013]. Среди всех известных списков «Повести о Зеленой Дарь-эхэ» есть одна рукопись, содержание которой отлично от всех других. Это текст под названием «*Getülgeči CaƳan Dare eke-yin tuuji-un sudur orošiba*» («Сутра, повествующая о Спасительнице Белой Дарь-эхэ») из фонда монгольских рукописей Национальной библиотеки г. Хух-Хот АРВМ КНР (Шифр 02148). Рукопись представляет собой сшитую тетрадь, состоящую из 16 л., размером 11×22 см [Доржпаламын Сумъяа, 2011. С. 136].

Содержание этой уникальной рукописи состоит из двух частей. В первой части лаконично описывается рождение у престарелой Басмани-хатун сына, его исчезновение и хождение матери по разным мирам в поисках его. Во второй части, составляющей основную часть произведения, воспроизводится сцена суда Эрлик Номун-хана в присутствии Белой Дарь-эхэ, ее сына Аюхи-бодхисатвы и Молон-тойна. Несмотря на то что сюжет этого произведения перекликается с монгольскими вариантами рукописей, в нем есть в то же время элементы, которые сближают его с ойратской версией. Однако в целом это уже произведение, отличное как от первой, так и от второй версии. Главное его отличие заключается в том, что большую часть содержания этого текста занимает сцена суда над умершими людьми в аду, чего нет

в содержании ни одной из известных монгольских и ойратских редакций этого произведения.

Во-вторых, в отличие от монгольских и ойратских текстов в структуре этого произведения нет явных фольклорных мотивов, которые так сближают монгольскую и ойратскую версии с устной художественной традицией. К примеру, в содержании этой повести нет чудесной пилюли, которой будды одаривают героиню монгольских повествований. Нет здесь и встречи героини с вороном, столь характерным для содержания произведений монгольской версии, и нет чудесного коня-помощника и небесной невесты-рагини, выступающих сюжетобразующими в ойратской версии. Этим своим особым содер-

жанием, в котором сюжет видения буддийского ада занимает основную часть произведения, этот южно-монгольский текст отличается от монгольской и ойратской версий.

Таким образом, к числу известных в монгольской литературе повествований на сюжет видения буддийского ада следует отнести и текст под названием «*Getülgeçi Čayan Dare eke-yin tuuji-un sudur orošiba*» («Сутра, повествующая о Спасительнице Белой Дарь-эхэ»). Введение в научный оборот транслитерации и русского перевода текста позволит расширить представление исследователей о текстах на сюжет видения буддийского ада в монгольской литературе.

Литература

- История о Молон-тойне, 1999: Ойратская версия «Истории о Молон-тойне». СПб., 1999 (Istoriya o Molon-toyune, 1999; Oyratskaya versiya «Istorii o Molon-toyne». SPb., 1999).
- История Чойджид-дагини, 1990: История Чойджид-дагини. М., 1990 (Istoriya Coydjid-dagini, 1990; Istoriya Coydjid-dagini. M., 1990).
- История Белой Тары, 2013: Ойратская версия «Истории Белой Тары». Элиста, 2013 (Istoriya Beloi Tari, 2013; Oyratskaya versiya «Istorii Beloi Tari» («Povesti o Bagama-yatun»). Elista, 2013).
- Очиров, 2006: *Очиров Н.* Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы астраханских калмыков. Отчет Н. Очирова // Живая старина. Элиста, 2006 (*Ochirov N.* Poездka v Aleksandrovskiy i Bagacohurovskiy ulusi astrahanskih kalmikov. Otchet N. Ochirova // Jivaya starina. Elista, 2006.).
- Сазыкин, 1988: *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения АН СССР. М., Т. I. 1988 (*Sazikin A. G.* Katalog mongolskih rukopisey i ksilografov Instituta Vostokvedeniya AN SSSR. M., T. I. 1988).
- Смирнов, 1999: *Смирнов П.* Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста, 1999 (*Smirnov P.* Putevie zapiski po Kalmickim stepyam Astrahanskoi gubernii. Elista, 1999).
- Brief Catalogy of oirat manuscripts kept by institute of language and literature bu Gerelmaa Guruuchin. Ulaanbaatar, 2005.
- Damdunsurung, 1959: *Damdunsurung Ce.* Mongyol uran joki-yal-un degeji jayun bilig oroshiba. «Corpus Scriptorum Mongolorum». T. XIV. Ulaganbagatur, 1959.
- Dorjpalamin Sumyaa, 2011: *Dorjpalamin Sumyaa.* Mongol Nagoon Dara ehein tuuj. Ulaanbaatar, 2011.

Транслитерация

[1] Getülgeçi Čayan Dar-e eke-yin tuuji-un sudur orašibai:

[2] Tedeger burqan-u galab-un segül-dü šagjimuni burqan galab-un teregün-dü: ai-a eke Basamani qatun arban ĵiruyan nasun-eče ekelen nebte nayan nigen nasuyi kürtel dayan kigsen bui: ĵun-u teregün sar-a-yin sin-e=yin nayimun geĵji edür-tü burqan ĵurban erdeni-yin gegen dürsü-yi üzeĵü: burqan-du urdaki minu qoldaba: qoyidaki minu oyiridaba: geĵü ür-e ĵuyuba: ebül-ün terigün sar-a-yin qoriyin tabun gegĵi edür-tü qaš erdeni metü šidütei ĵalbar-vs modun-u niĵürtei [3] qoyor dala-tayan toor-e-nar bütügšen ĵurban küke mengetei: ara-dayan bičigtei: Ayuqu bodisadu-yin neritü köbegün ĵayayaĵi ĵarayayun eĵigen čayan sün-eče ĵurban qonog kükeged ügei bolĵi odba: ai-a Basamani qatun eke bolugšan ĵiruyan ĵüyil qamug amitan-eče asayuba: Čayan Dar-e eke minu ene oron-du yaĵuma irigšen ügei gebe: erliq noma-un qaĵan-du očiĵü kürege-ün: ayultu araban nayiman tamu-yi kesečü: mavi-yin küre-yi deldejü: nigen badarayulĵu unšiba tere čag-tur 18 tamu-yin amitan [4] ganida sukevadi-yin oron-du očiĵü töröbe: 18 tamu-yi dayayasan araslan niĵürtei nigen köbegün erlig qaĵan-du alidqaba: ai-a man-u ene ayul-tu 18 tamu-yin amitan

yambar uçira-yer ganida sukevadi-yin oron-du očiĵü töröbe: geĵü asayuba: erliq noma-un qaĵan-tan 16 dabaur kürel bayišang-eče küke buyu-yen külgeĵü 72 alda calma-yin abaču ögede qandaĵu qarabai: qatun Dar-e eke-yi üzeĵü bulayayun: teregüi-yen segseriĵü: qoyolai-ben tataĵu: alda çayan qadag bariĵu [5] Čayan Dar-e eke amur bayinou geĵü asayuba: ta qamiĵ-a-eče qayiši –alrun yabuĵu bayuma geĵü asayuba: bi 16 nasun-eče ekelen 81 nasu-yi kürtel nebte dayan kele bi: ĵurban erdeni-eče ür-e ĵuyugšan-dou: qaši erdeni metü šidütei: ĵalbarvs modu metü niĵür-tei: qoyor dalan tayan toor-ayer bütügšen 3 küke mengetei: arda-dayan bičig-tei: Ayuqu bodisadu nertei köbegün ĵayayaĵi ĵarayayun eĵegeyin [6] çayan sün ĵurban qonog kükeged ügei bolĵu očiĵi: tan-u ene oron-du yaĵuma irebüü geĵü asayuba: getülgeçi yaĵuma iregšen ügei geĵü alidqaba: eke Čayan Dar-e eke ta: tüdis geĵü qayirel bi nigen üge todoqanuu ögülesügei bi kejen-e čag-tou erte-yin maĵu üyile-ün ür-e-ber: ĵayun ĵeba yirtemĵi-yin ĵaray-a šigüĵü sayudaya amu: yeke ĵobolang-tu qaĵan bile: nadudur ĵiruyan ĵüyil-ün qamug amitan-u tusa-yin tula ĵiruyan üsüg mavni-yin kögeĵigeĵü [7] badarayulĵu qayiral gegsen-dü: ai-a ene bei-e minu toyu ügei bayin-a: ečüs

qoyin-a bei ergejü irejü erike bişi mavni-yi nigen badarayulju bari-a: kemen ayiludun tngger-yer yisün önge-yin solongya tatajulju kei ayara-yer ögede bolun yaruyun sayin çag-un mingyan burqan-eçe asayuba: ai-a Çayayan Dar-e eke minu ende iregsen ügei gebe: qoromusta tnger-ner-eçe asayuba: ai-a ene oron-du irigsen ügei gebe şakjımuni [8] burqan-eçe asayuba: ai-a getül-gegeçi ene oron-du iregsen ügei gebe: tegün-eçe jambutib deger-e irecü jıruyan jüyil qamug amitan kiljana çayayan ebesün-eçe küretel asayuba: ai-a man-u ene oron-du iregsen ügei gebe: yabujı yabutal yirin yisün jil dayin kegsen arşi blama-e ayui-yin egüden-dü çayayan qara jıruyai jıruju qara çayayan çiloju talbaçu bayiqui-yi üjgün tere blama-e [9]-du müregübe: barayun yar-yer çengelejeküi qara duldui-ber adis talbaçu qayiriba: ai-a Çayayan Dar-e eke ta qamiya-eçe qayışı ögede bolçu yabuba gebe: bi 16 nasun-eçe 81 nasu küretel-e dayin kiged burqan 3 erdeni-eçe üri-e çuyugsan-du minu qaşı erdeni metü şidütei: kalbarvs modun metü niyür-tei: qoyor dal-a dayan toor-a-yer bütügsen 3 küke menge-tei: aru dayan biçigtei: Ayuqu bodisadu neretei köbegün jayayaçi yaruyad ejigen çayayan [10] sün çuraban qonog kökegün ügei bolju oçiba: tanu ene oron-du yayuma irebüü gebe: ai-a [ene] oron-du iregsen ügei gebe: ai-a blama ta belgeçi tölgeçi bögesü belge tölge bariçu qayiril gebe: tere blama altan qumayana-ben erigülçü: altan şoie-ben orakiyun: sayin cag-un mingyan burqanu dumda mingyan dabaqur altan bumba dotor-a bayin-a: Ayuqu bodisadu köbegün çini: ayui yeke medelte: arilugsen nom-un bei-tei: [11] 11 niyürtei: abida burqani titmtei: ariyun tegüs lagşin (bei)-tei: tegşi mingyan mutur-tei: aliqan bürin nidütei: amitan üjegiçi jılayu idur dürtei: jandan gücisün ünürtei: eldeb kib-un qubçis-tei: eldeb erdeni-siyin çimig-tei: çalbwinga-yin egşigtei: eldeb erdem tegüsügsen: ariyun üsüg tarani-tei: çurban cuqag degede ayiludugçi belege bilige-ün iroitei: eril bügüde-yi qangyagçi jındamani erdeni [12]-ber bütügsen: çab çayan dürtei: jandun qoorlon nertei: caglaşi ügei genel-tei: qutug-tu qonşim bodisadu-yin biye tei: baril mön yeke bolugsan jıruyan jüyil-un qamug amitanu jobolang yeke bolugsan tula sayin cag-un mingyan burqan jılayu abuçıyun mingyan dabaqur altan bumba dotor-e kegün takiju bayina gebe: ai-a Basamani qatun: bögsin beye-ni miqa-yi şulju cab-a kejü: qoyir [13] köke-ni sün-yi sayaçı blama-du manju çanjı bariyad: qoyor milme-ni nilbusun bilig-un qura bolju togtaba:

Ene beyin-du bolbal yirin yisün jil dayan kegsen yirin yisün kele-yi medekün bodisadu ba gegen bolju törögsen bayina: ecüs qoyitu sünüsün-dü badma lingba ceceg-un-eçe qubilju töröged: Abida-yin bey-yi olju töröküi geju irögil talbiyad: tnger-tu yisun öng-e-yin solongya [14] tatajulun garayad sayin cag-un mingyan burqan-ni tende oçiju barayun çara dayan ereyin tayar-yi bariju: jögün çara dayan qubayai tayig bariçu çuyilayançi emigen bolun qubilju yabuba: burqan Şagjımuni Jarlig bolun alidqaba: ta tegüni ene-un çuyilayançi emigen geju sananou qamug yayuma-yi endeküü bolqu boloçu: Ayuqu bodisadu köbegün-ni eke tere mön geju ayiladba: Ayuqu bodisadu köbegün çis gitel dayun yaruyun [15] çagatai yayuma çag-taya: kemejei-a-tei yayuma kemjei-

taya geju ayiladun mingyan dabaqur altan suburya-e-yi nurayaju orakiyad eke-yen örölüge-yin mandaqu naran-du teberin mayuraçu: unuqsan bei-a-inu üdüşi-yin oroqu naran-du sergiju bosoyad: erlig nomun qayan-a-du oçiju ayul-tu arban nayimin tamu-yin keseçu mavi nigen badarijulju unşiba: arban nayimin tamu-yin amitan ganida [16] sukwadi-yin oron-du oçiju töröbe: dorju nilba nertü tamu dotor doriben çayun yirin yisün ekener kümün nigen qara kümün üldüju qocarba::

Erliq nom-un qayan: ai-a Basamani qatun: Ayuqu bodisadu: Molom toyin dürbegülün: çayun jeba yeremji-un çaruya-yi şigüju sayuba: tegeju bayital barayun çarayan badir-e ayiy-a barigsan jögün çara-tayan duldui barigsan çurban nom-tu [17] debel-tei lagşin tegüsügsen gelong kümün oroju irebe: erliq nom-un qayan qamiya-eçe iribe: geju asayuba: bi jambutib-un nertü sansar turu nertü kuçiju yeremji-eçe endege-dü baralqa kemegsen-du baralqaju irebe: namai-yi çayun-du dayudagsan bolba geju ayildqaba: je-a çi buyan you kebe: kilince you kebe: kemen asayuba: ai-a bei buyan kilince kegsen yayuma ügei: qadan-du sayuju [18] amitan tusalqu-yu sanaju qalag ideju ayui-du sayuju amitan-ni tusalaju yabuba gebe: erliq nom-un qayan altan toil-ben abaçu üjüged: çini kelegsens-inu ünen bolbaçu: çurban sar-a-yin jerege-dü ünen qudal sanal sanju ünen qudal sedkil-yer süsügelju qoor cuglagugsan bayin-a: egüni abaçu çaruyad ken kümün-ü çagca abayai-yin töröl-yi olay-a gebe: tegeju bayital ere dumda nasutai qoi şara çirei-tei gecül kümün [19] eme-ün manquga saba-ben egüreçü irebe: je-a çi qamiya-aça qaişai yabuju bayima gebe: bei jambutibu nertü sansar turu neretü küçiju-ter yirtemji-eçe endegedü baralqa gegsen-dü irebe: ai-a çi buyin kilince you kebe geju erliq nom-un qayan asayuba: çara bay-a eçeyin inaşşi nom suryuli keju amitan-u tusalju yabuba gebe: erliq nom-un qayan altan toil-ben abaçu üjüged çi nom-un ubidusun-u çučin jıruyan boti surugsan-inu ünekü [20] elegen töröl-ün kümün medejü bayiji çurban çara qoora-yen eme-yi ögeçü alaju kejei bayin-a: egüni abaçu çaruyad qoortu çaldu çalayun tamu keged: çurban çara qoor-yin usun-ni ögeju tamal kemen çaryaba: tegeju bayital dalan qoyar nasutai ebügen barayun çara tayan doji jodba bariju jögün çara tayan erike küridü bariju irebei: çi qamiya-eçe ireba: mön urda kümün [21]-ni yosu-yi kelebe je-a çi buyin kilince you kebe: geju asayuba: bei nige çayun nayiman zegeri tabin nigen buyu çurban çayun qoni dolayan kümün alba dorji jodba nige gbum mavi nige dungşuur unşib-a gebe: erlig nom-un qayan altan toil-ben abun üzeged çini kelegsens ünen bayin-a: egüni abaçu çaruyad altan şar-a zam yasaju öge: Altan dusaltu burqan-u qutug-yi oluluy-a gebe: [22] tegeju bayital urtu çara gejiçetü kürin çara çarai-tai tegüreg çara nidütü çučin çayun şidütü künke jılayu: wçir nertü köbegün irebe: çi qamiya-eçe irebe: mön urdu-yin kümün-ni üge kelebe: je-a çi buyan kilince you kebe: gegsen-dü yayuma kegsen ügei qoni qarijulju yabuqu dayan mavni-yi egülju yabuba geju ayiladqaba: erlig qayan altan toli-ben abaçu üzeged: çinu kelegsens ünen bayin-a eserün qormusta tngeri-yin töröl olay-a gebe: tegeju bayital [23] çan kümün-ü törö-yi barigsan nangil nertü-yin jakrugçi tüşimed-ber beki bire bariju

irebe: či qamiya-eče irebe geǰu asaγuba: mön urdu-yin kümün-ni üge kebebi: ĵe-a či buyan kilince you kebe: geǰi asaγuba: bi törü yosu-yi bariǰu zaraγu ünen-γer ſigübe quli ünen-ber bariǰu yabuba gebe: erlig nom-un qaγan altan toil-ben abun üzeged: či zaraγu qudal-γer kelegsен ſigüǰü [24] buzar kümü-ni ariγun bolγoǰu ariγun kümü-ni buzar bolγoǰu önge mönge tataǰu buruγu ſidkesen bayin-a: egüni abaču γaruγad tabun ĵayun töröl dakin küčütei köldügsen tamu-yin usun bolǰi turu geǰu γaryabai: tegeǰü bayital qorin qoyor nasutai nomun ĵula nertei küken barayun γara tayan erki kürdü ĵegün γara tayan dorǰi ĵodba bariǰu üde-yin γaǰar baray-a qaraǰu [25] üzeged erlig nom-un qaγan alda cayan qadag-yi bari-u üde-yin γazar söǰüdeǰü amur-yi ayilqaba: ai-a nomun ĵula dagini qamiya-eče qayiſi ögede bol-u yabuba: geǰu asaγuba: mön öǰülebei: ai-a dagini buyan kilince you kebe geǰu asaγuba: bi ĵayun nayiman nügeni sakiba: ĵayun nayiman quwarag-tu orkim-ei uyujı keyiǰi bariba: quvarag kümün-ni üde-yin γazar ugtaǰu noqai [26] qoriǰu ögeǰi yabuba: tegün-γer qočilagdaǰu kelegdeǰü yabuba gebe: ene kelegsен ünekü zambutib-tu bucaǰu tegüs nom-un debel laqſin töǰüsügsen gelong bolǰu mingyan quwarag-un terügün degeri adis talbiǰu amitan-ni tusalǰu yabu geǰu γaryaba: tegeǰü bayital 3 nomtu debel-tei gelong kümün-altan sil tngeri ögede bolǰu: arban önge-yin solongi-a tataγulun niseǰü yabuqı-yi üzeged: dorǰi nilba dotoraki dörbın ĵayun [27] ĵirin yisün ekener nige gecül kümün-ü orkimǰi-eče bariγun ogturyui-tur γarču očiба: molom toyin ayiladqaba: ene gecül quvarag yambar üyile üyildügsen kümün bui: ende ülü baralqaqu-inu učir γayuma bui gebe: tere qomſim bodisadu-yin zam

geǰu düri gegen-inu üzügsen qoyin-e: ende ayildaqu kereg ügei gebe: basa molom toyin asaγuba: ene tamu-yin dörbın zayun ĵiran yisun ekeginer-yi [28] tere nigen gecül kümün-ni orkimǰi-eče bariγun ogturyui-tur γaraču yabuqu učir γayuma bui geǰu asaγuba: ai-a tere blam-a-yi zambutib-tur yabaqu cag-tu cab manza orkimǰi tergüyiten-ni ergügsen buyan ba: tere blam-a-eče van ĵinan abugsan tere irogil küčildeged: dorǰi nilba-eče γarči očiба gebe: basa molom toyin asaγuba: ede amitan qamiy-a očiбай: [29] yambar töröl olaqu bi geǰu asaγuba: tere ogmin tejin kaldan sukiwadi-yin oron-du očiǰu qonſim bodisadu-un nökor selte bolun töröbe geǰu ayiladba: basa molom toyin asaγuba ene qara ere nigen kümün yambar učir-γer dorǰi nilba-tur kebeǰu qocaribai geǰu asaγuba: tere blam-a-eče van -inan abugsan següldenı daginis ekenertü bile geǰu qobulǰu kelegsен ba: blam-a [30] quvarag-yi dayarigsan tere tangyarag ebderisan-γer γurban galab-yi nöǰcitel vačir tamu dotor kebetekü geǰu ayiladba: ai-a Basamani qatun Ayuqu bodisadu köbegün-ben zambutib degerei abaču γaruγad sem süm sayıqan nayırladun sayataba: getülgeǰci Čayayan Dar-e eke-yin teregün bölöǰ töǰesebei: eke Čayan Dar-e ĵarlig bolorun ĵalraba: eke bolugsan [31] ĵıruγayan züyil-yin qamug amitan erike biſi buyan-u yabudal-yin keceiyigtun: ilangyui-a ekiner kümüs minu: erdemtu toyid quvarag-ner-yi kündelǰü cab manǰa-yin qarman-a ügei bariγayad orkimǰu barıntag-ner uyun bariγad ogmin ſigemuni-yin oron-du očiqu irügel-yi ulum-a yeke talbigtun kemeged ĵalran odba: om da rei duda rei durei suha:

[1] Сутра, повествующая о Спасительнице Белой Дарь-эхэ

[2] В конце кальпы всех будд прошлого, в начале кальпы Будды Шакьямуни, матушка Басмани-хатун с шестнадцати лет и до достижения восьмидесяти одного года провела в непрерывной медитации. Восьмого числа первого летнего месяца узрела она лучезарные облики будд, Трех драгоценностей и обратилась к Будде:

— Прошлое мое отдалилось, будущее мое приблизилось! — сказала она и просила даровать ей ребенка. Двадцать пятого числа первого зимнего месяца

с зубами, подобно драгоценной яшме,

с ликом, [сияющим] подобно дереву калпаврикаша,

[3] с сети подобными тремя синими пятнами меж двух лопаток,

с письменами на спине, мальчик по имени Аюху

с благословения [будд] родился.

Всего три дня вкушал он матушкино белое молоко и исчез. Басмани-хатун спрашивала о нем у шести видов живых существ.

— Матушка Белая Дарь-эхэ наша, в этот мир никто не приходил! — отвечали они.

Дошла она до Эрлик Номун-хана, прошла по устрашающим восемнадцати отделениям ада, крутя молитвенный барабанчик-курдэ и вдохновенно распе-

вая мантру. В тот же миг все существа восемнадцати отделений ада [4] переродились в стране Сукхавати.

Наблюдающий за адом Львинолицый паренё спросил у Эрлик-хана:

— По какой причине живые существа устрашающих восемнадцати отделений ада переродились в стране Сукхавати?

Эрлик Номун-хан, [покинув свой] шестнадцатизначный бронзовый дворец, сел на своего синего оленя, взял свой семидесятидвухсаженный аркан и направился навстречу [Дарь-эхэ]. Увидев хатун-матушку Дарь-эхэ, затряс головой, откашлялся, поднес хадак длиною в сажень и молвил:

[5] — Во здравии ли матушка Белая Дарь-эхэ? Откуда и куда вы шествуете?

— Я с 16 лет и до достижения 81 года провела в непрерывной медитации. Обратилась к Трём драгоценностям с просьбой о даровании ребенка и родилась у меня

с зубами, подобно драгоценной яшме,

с ликом, [сияющим] подобно дереву калпаврикаша,

с сети подобными тремя синими пятнами меж двух лопаток,

с письменами на спине, мальчик по имени Аюху

с благословения [будд] родился.

Всего три дня вкушал он матушкино [6] белое молоко и исчез. Не приходил ли кто в вашу страну? — спросила она.

— Спасительница, никто не приходил! Матушка Белая Дарь-эхэ, соблаговоли задержаться ненадолго, я хочу молвить слово. Я тот несчастный владыка, который вследствие результатов неблагих деяний вынужден в течение многих времен вершить суд над ста миллиардами миров. Ради блага всех шести видов живых существ соизволь [7] пропеть шести-членную мантру! — попросил он.

— Я обладаю бесчисленным количеством [рождений]. В последующем своем возвращении непременно прочту! — обещала она. Протянув в небе девятицветную радугу и поднявшись наверх, она спрашивала у Тысячи будд счастливой кальпы.

— О матушка Белая Дарь-эхэ наша, сюда он не приходил! — отвечали они.

Спрашивала у Хурмусты-тенгрия.

— О, в этот мир он не приходил! — отвечал он.

У Будды Шакьямуни [8] спрашивала.

— О Спасительница, в этот мир он не приходил! — отвечал он.

Затем пришла она в Замбутив и у всех шести видов живых существ и вплоть до ковыля-остреца спрашивала.

— О, в наш мир он не приходил! — отвечали они.

Пошла она дальше, увидела ламу-отшельника, девяносто девять лет просидевшего в медитации и гадавшего на черных и белых камнях, сядя у входа в пещеру, поклонилась [9] ему. Он благословил ее звонкозвучным черным монашеским посохом, держа его в правой руке.

— О матушка Белая Дарь-эхэ, ты откуда и куда направляешься? — спросил он.

— Я с шестнадцати лет и до достижения восьмидесяти одного года провела в непрерывной медитации. Обратилась к буддам и Трем драгоценностям с просьбой даровать ребенка и родился у меня

с зубами, подобно драгоценной яшме,
с ликом, [сияющим] подобно дереву калпаврикаша,
с сети подобными тремя синими пятнами меж двух лопаток,
с письменами на спине, мальчик по имени Аюху
с благословения [будд] родился.

Всего три дня вкушал он матушкино белое [10] молоко и исчез. Не приходил ли кто в вашу страну? — спросила она.

— О, в этот мир никто не приходил! — ответил он.

— О лама, вы искусны в гадании, соизвольте погадать мне! — попросила она. Лама в золотом сосуде золотые камешки-шо покрутил, выложил их и сказал:

— В стране Тысячи будд счастливой кальпы замурован он в тысячеслойную золотую бумбу. Сын твой Аюху-бодхисатва многими знаниями преисполнен,

чистой дхармы тело у него, [11] одиннадцать ликов у него,
на голове Амитабха у него, совершенные признаки тела у него,
тысячи равных рук у него, на каждой ладони глаз у него,
молодым видом привлекает он, запах сандала источает он,
разнообразны одеяния его, многими драгоценностями украшен он,
калпинке подобным гласом исполняет он совершенные дхарани,
три драгоценности восхваляющие мудро благопожелание его,
все желания исполняющему драгоценному чиндамани [12] подобный белоснежный лик у него,
зандан хорол называемое, непрерывного сияния Хоншим бодхисатвы тело у него!

Из-за того что слабосильных шести видов живых существ страдания великими стали, Тысяча будд счастливой кальпы забрали его, поместили в тысячеслойную золотую бумбу его и совершают ему поклонение!

Багамай-хатун, срезав мясо со своей нижней части, приготовила кушанье-цав¹. Надоив [13] молока из двух грудей своих, сварила чай-манза² и поднесла ламе. Слезы двух очей ее благодатным дождем стали. Произнесла она благопожелание:

В этой жизни родился ты девяносто девять лет
в созерцании проведенным,
Девяносто девятью языками владеющим драгоценным
бодхисатвой,
В последующем своем рождении да появишься ты
из цветка лотоса и обретишь тело Амитабхи!

Протянув в небе девятицветную радугу, [14] направились она в страну Тысячи будд счастливой кальпы, превратив себя в нищую старушку с пестрой котомкой в правой руке и с сухим посохом в левой.

Будда Шакьямуни, узнав ее, молвил:

— Вы думаете, что это обыкновенная нищая старушка? Все существующее следует воспринимать как иллюзорное. Это мать Аюху-бодхисатвы!

Аюху-бодхисатва воскликнул:

[15] — У всего есть время, у всего есть срок! — разрушил тысячеслойный золотой субурган. На восходе солнца обнял мать и держал ее в объятиях до окончания сил и лишь на закате солнца пришел в себя.

Отправились они к Эрлик Номун-хану. Прошли по всем устрашающим восемнадцати адам, распевая мантру. Живые существа восемнадцати адов [16] переродились в стране Сукхавати. В отделении Великого ада осталось 469 женщин и один черный человек.

Эрлик Номун-хан, Басмани-хатун, Аюху-бодхисатва, Молон-тойн вчетвером стали вершить суд над [существами] ста миллионов миров.

¹ Ц а в — кушанье для монахов.

² М а н з — чай, подаваемый монахам во время службы.

Тем временем вошел [к ним] гелонг с совершенными признаками тела, в трех духовных [17] одеяниях³, держа в правой руке патру⁴, а в левой посох.

Эрлик-хан спросил [у него]:

— Откуда ты пришел?

— Я пришел из Замбутива — нижнего великого мира сансары, поскольку мне было сказано явиться сюда. Зачем меня позвали? — спросил он.

— Что ты сделал благого и что грешного? — спросил у него [Эрлик-хан].

— Я не совершал никаких благих и греховных деяний. С думой о благе живых существ я в созерцании сидел в глухой [18] пещере и питался крапивой.

Эрлик Номун-хан посмотрел в свое золотое зеркало и молвил:

— И хотя ты говоришь правду, но в течение трех месяцев праведно и неправедно размышляя, праведно и неправедно благоговея, собрал ты прегрешения ума. Выведите его и дайте ему рождение в виде единственной жены простого человека!

Затем пришел среднего возраста светлолицый гецуль [19] с мешочком для лекарств, перекинутым через плечо.

— Откуда и куда ты идешь? — спросил [Эрлик-хан].

— Я пришел из Замбутива — нижнего великого мира сансары, поскольку мне было сказано явиться сюда. Зачем меня позвали? — спросил он.

— Что ты сделал благого и что греховного? — спросил [он].

— С самого раннего детства и до настоящего [времени] я практиковал учение ради блага живых существ! — ответил он.

Эрлик Номун-хан посмотрел в золотое зеркало и произнес:

— Ты действительно усвоил тридцать шесть томов наставлений. [20] Однако ты лишил жизни близкого родственника, дав ему три яда под видом лекарств. Заберите его и отведите в ад ядовитого пламени и поите его тремя ядами!

Потом пришел семидесятидвухлетний старик, который держал в правой руке «Дорджи джодва»⁵, а в левой четки и молитвенный барабанчик.

— Откуда ты пришел? — спросили его. Он отвечал так же, как и предыдущие [21] посетители.

— Что ты сделал благого и что греховного? — спросили его.

— Я убил сто восемь диких коз, пятьдесят одного оленя, триста овец и семь человек. «Дорджи джодва» я прочитал сто тысяч раз, мантру триллион раз! — ответил он.

³ Три духовных одеяния (санскр.: *cīvaratraya*; тиб.: *gsum chos gos*) — одеяние для публичных мест — сангати; для духовных собраний — утарасангати; одеяние, в котором монах находится в келье, — интаравасака.

⁴ Патра (санскр. *pātra*; тиб. *lhang bzed*) — монашеская чаша для сбора подаяния.

⁵ Дорджи джодва (Дорж жодв) — краткое название известной буддийской сутры «Ваджрачхедика».

Эрлик Номун-хан посмотрел в золотое зеркало и сказал:

— Ты сказал правду. Выведите его и выстройте ему желто-золотистый мост! Пусть он обретет святость Будды Алтан Дусал! — повелел он.

[22] Затем пришел юноша по имени Очир с длинной черной косой, со смуглым коричневым лицом, карими круглыми глазами, тридцатью белыми зубами.

— Откуда и куда ты идешь? — спросил его [Эрлик-хан]. Он отвечал так же, как и предыдущие посетители.

— Что ты сделал благого и что греховного? — спросил он.

— Я ничего не делал. Когда пас овец, все время читал молитву! — поведал он.

Эрлик-хан посмотрел в свое золотое зеркало и сказал:

— Сказанное тобой правда. Пость он обретет рождение тенгрием Хурмусты и Эсруа! — повелел он.

Потом пришел [23] хан по имени Нангил, за которым следовал писец с чернилами и пером.

— Откуда ты пришел? — спросил его [Эрлик-хан]. Он отвечал так же, как и предыдущие посетители.

— Что ты сделал благого и что греховного? — спросил он.

— Я, держа правление, творил справедливый суд и соблюдал закон! — ответил он.

Эрлик Номун-хан посмотрел в свое золотое зеркало и вынес решение:

— Ты творишь несправедливый суд! [24] За взятки ты провинившихся признавал невиновными, а невиновных обвинял в преступлении. Выведите его и в течение пятисот рождений пусть он пробудет в аду вновь и вновь замерзающей ледяной воды!

Увидев на расстоянии полуденной поездки двадцатидвухлетнюю девушку по имени Номин Зула, которая в правой руке держала четки с молитвенным барабанчиком-кюрдэ, а в левой — «Дорджи джодва», [25] Эрлик Номун-хан встретил ее на расстоянии полуденного пути. Преклонив колена, поднес ей в сажень длиной белый хадак и справился о ее здравии.

— О Номин Зула-рагини, откуда и куда ты шествуешь? — спросил он. Она отвечала так же, как и другие посетители.

— О рагини, что благого и греховного совершила ты? — спросил он.

— Я соблюдала сто восемь постов. Сшила и поднесла ста восьми монахам одеяние-оркимджи. Священнослужителей я встречала на расстоянии полуденного пути [26] и отгоняла собак. Из-за этого [люди] подшучивая надо мной, давали мне разные прозвища! — отвечала она.

— Сказанное тобой — правда. Вернешься в Замбутив ради блага живых существ и переродишься гелоном с совершенными признаками в совершенных духовных одеяниях, раздающим благословение тысячам монахам!

Потом показался гелон в трех духовных одеяниях, который, протянув десятицветную радугу, летел по золотисто-хрустальному небу. Четыреста шестьдесят девять женщин из отделения ада Дорджинилва, [27] ухватившись за край его накидки-оркомджи, взлетели в небо.

Молон-тойн спросил:

— Что совершил этот монах-гецуль? По какой причине он не явился сюда и куда он направляется?

— Это путь, ведущий к Хоншим бодхисатве. Тому, кто узрел его сиятельный образ, нет нужды являться сюда! — ответили ему.

Молон-тойн опять спросил:

— По какой причине эти четыреста шестьдесят девять женщин [28] из отделения ада Дорджинилва, ухватившись за край накидки-оркомджи гецуля, взлетели в небо?

— Во время пребывания в Замбутиве они подношением цава, манзы и монашеского одеяния [монахам] накопили благие деяния. Также они приняли у этого ламы обеты и придерживались их. Поэтому они сумели вырваться из ада Дорджинилва! — ответили ему.

Молон-тойн опять спросил:

— Куда направились эти существа, [29] какое они обретут рождение?

— Они направились в страну Сукхавати, где переродятся среди сонма окружения Хоншим бодхисатвы! — ответили ему.

Молон-тойн опять спросил:

— По какой причине этот черный человек остался лежать в аду Дорджинилва?

— После того как он принял у этого [30] ламы наставления, он всячески оскорблял и унижал монахов и хвалился, что у него в женах была дакия. Из-за нарушения принятого им обета до скончания трех кальп он будет находиться в великом аду! — ответили ему.

Басмани-хатун поднялась вместе с сыном Аюхубодхисатвой в Замбутив, где они и стали пребывать в благополучии и благоденствии.

Первая глава о спасительнице Белой Дарь-эхэ закончена.

Матушка Белая Дарь-эхэ сказала:

— Матери подобные [31] шесть видов живых существ, непременно проявляйте усердие в благих деяниях. В особенности, женщины мои, почитайте драгоценных монахов-тойнов, не жалейте совершать подношение манзой и цавом, шейте и подносите им монашеское одеяние, как можно чаще произносите благопожелание о вступлении в страну Шакьямуни!

B. A. Bicheev Buddhist Visions of Hell in the Tara Tales

The article is devoted to a story of the Buddhist vision of hell, a version of «The Tale of the Green Dar-ehe», which is well-known in the Mongolian literature. The publication contributes to the study of texts, dealing with the Buddhist visions of hell in the Mongolian literature.

Key words: Mongolian old written literature, the Buddhist visions of hell, Tara, White Dar-ehe, Green Dar-ehe, Naranu Gerel, Erlig Nomun Khan.

Я. Д. Леман

«Поучение драгоценного грозного хутухты» Д. Равджи

Предлагается публикация впервые осуществлённого перевода на русский язык произведения монгольского поэта, общественного деятеля, философа, ученого-буддиста XIX в. Д. Равджи «Поучение драгоценного грозного хутухты». В статье дается краткая характеристика жизненного и творческого пути автора, проводится литературоведческий анализ памятника в контексте творчества поэта.

Ключевые слова: Равджа, буддизм, сургал, поучение, лунден, поучение монголам, красношапочный буддизм.

Дулдуйтын Дандзанравджа (1803—1856), или V Гобийский Ноён¹ хутухта², — монгольский лама-перерожденец и поэт, известный тем, что в литературной и религиозно-просветительской деятельности, а также в личной буддийской практике соединял разные традиции. На протяжении жизни ему удалось познакомиться со многими феноменами культурной и социальной жизни Монголии и Тибета, что отразилось в его мировоззрении и творчестве.

Как монах он практиковал методы красношапочного³ буддизма наравне с доминирующим в Монголии жёлтошапочным⁴: свидетельством этому может служить тот факт, что в построенном им монастыре

¹ Ноён ('господин, князь') — название предводителей древних монгольских аристократических родов, затем представителей знати (до образования МНР).

² Х у т у х т а — тот, кто достиг третьей из пяти стадий совершенствования, стадии Видения, т. е. непосредственного восприятия Пустоты. Титул высших духовных особ, в частности перерождений знаменитых лам.

³ Н ь и н г м а п а (*rnying ma pa* 'те, кто следуют старому', также: Красная вера) — тантрическая школа буддизма, основанная в VIII в. Падмасамбхавой в Тибете, опиралась на ранние переводы буддийских текстов. Монахи этой школы носят красные головные уборы, из-за чего появился термин «красношапочный буддизм». Монашеская форма не предполагает обета безбрачия и других строгих правил. Возможна практика скитальчества тантрических йогинов. Учение о «быстром» (1—7 рождений) освобождении посредством особых инициаций, медитаций, техник и пр.

⁴ Жёлтые шапки предписано носить ламам школы Гелугпа (тиб. *dge lugs pa* 'те, кто следуют добродетели', также: Жёлтая вера). Это школа тибетского буддизма, основанная в XIV в. Дзонхавой. Быстро заняла центральное место в религиозной и политической жизни Тибета и стала основной школой в Монголии. Отличается строгим уставом для монахов, в т.ч. обетами безбрачия и неупотреблением алкоголя. «Долгий» путь достижения нирваны, основанный на накоплении благих заслуг и очищении кармы в течение многих жизней.

Хамарын хийд (нынешний Южногобийский аймак) друг напротив друга располагались два храма, в которых придерживались традиций одной из этих школ: в одном — гелугпаских, в другом — нyingмапаских.

Лама прошёл путь от нищего, в детстве помогавшего отцу собирать подаяние, до влиятельного буддийского иерарха, который мог себе позволить открыть школу для детей-мирян из малоимущих семей при одном из своих монастырей. Следует отметить, что эта школа была уникальным явлением, при ней существовал также музей, который мог посещать любой желающий.

Своё буддийское образование Равджа заканчивал в Алашани (Внутренняя Монголия), где он познакомился с мистерией Цам⁵ и китайской оперой. Спустя некоторое время он стал создателем первого монгольского театра и автором первой пьесы («Жизнеописание лунной кукушки»), написанной на основе тибетского произведения.

Эти разрозненные факты из биографии Равджи дают возможность составить представление о его личности: это был человек, знакомый как с глубокой нищетой, так и с миром правящей элиты своей страны; путешественник, открытый новым, инокультурным знаниям, готовый творчески переосмысливать их; просветитель, заботящийся о беднейших слоях населения, откуда сам вышел, и своего происхождения он не забывал.

Одной из характерных особенностей творчества Равджи можно назвать стремление к соединению в единый мировоззренческий и художественный комплекс различных идей и явлений: догматов различных буддийских школ со своими личными представлениями, фольклорных мотивов монголов с сюжета-

⁵ Ц а м — праздничное театрализованное (с танцами в масках и костюмах) культовое представление, посвящённое торжеству буддийских сил добра над злыми духами, демонами и врагами [Андросов, 2011].

ми буддийской индийской и тибетской письменной традиции, тибетской поэтики с монгольской и т. д.

Другой важной гранью творчества Равджи является дидактизм, характерный для монгольской литературы этого периода в целом. Многие стихотворения уже в названии содержат слово «поучение» (*сургаал*). Поучение присутствует в большинстве произведений поэта в открытой или иносказательной форме, и то, как оно выражено, какие темы выбраны — бытовые советы, напоминание ламы мирянам об обязанностях их как верующих, обращение к «коллегам»-ламам или как бы рассуждение вслух об устройстве мира, в котором неизбежно должны быть сделаны какие-то моралистические выводы, — составляет его авторский стиль и выделяет его среди других книжников того времени. Склонность анализировать явления окружающего мира тоже нельзя назвать особенно распространенной практикой среди сочинителей средневекового типа, которые руководствовались в основном существующими шаблонами, руководствами, оставленными великими учителями прошлого и зафиксированными канонами и традицией. Равджа создавал свои произведения в русле этой традиции, испытывая одновременно влияние другой, фольклорной. Образы природы, смена времён года, любовь к родному кочевью, восхищение конем и почитание его — мотивы, близкие любому монголу. Сочетание в творчестве Равджи этих традиционных компонентов с его личным видением и открытостью новому и выделяет его среди современников как одного из зачинателей авторской литературы в Монголии.

«Поучение драгоценного грозного хутухты» («Эрдэнэ догшин ноён хутагтын сургаал»), впервые опубликованное на кириллице Д. Цэрэнсодномом в его книге «Монгольская буддийская литература» [Цэрэнсодном, 1997], демонстрирует перечисленные черты творчества Равджи в полной мере, однако в то же время довольно резко выделяется среди основной массы его произведений как по формальному признаку (текст написан в прозе с отдельными небольшими стихотворными вставками), так и в содержательной части. Вообще сочетание прозы и поэзии типично для монгольской литературы, но Равджу называют именно поэтом, так как большая часть известных нам на данный момент его произведений — стихи, часть которых стали песнями и до сих пор исполняются в народе, а некоторые песнями названы самим автором. Такая форма определяет обычно достаточно небольшой объём текста и ограничивает круг тем, которые в нём обсуждаются, а иногда и лиц, к которым обращается поэт. Эти вещи зачастую отражены в названии стихотворения: «Песня, изречённая для Дадишуари» («Дадишуари нарт айлдсан дуу»), «Песня, изречённая для Ломпил-ловона» («Ломпил-ловонд айлдсан дуу»), «Лобастый бурый [скакун]» («Духтай хурдан хүрэн»), «Солнце и луна» («Нар сар хоёр»), «Стихи к наадаму» («Наадмын шүлэг») и другие [Равжаа, 1992].

«Поучение драгоценного грозного хутухты», напротив, имеет сравнительно большой размер и охва-

тывает большой (опять же сравнительно, именно в контексте творчества Равджи) круг тем, в который, наряду с прочими, входят буддийская космология и биография Падмасамбхавы. Подобные крупные блоки сюжетов невозможно охватить в стихотворении, по крайней мере комплексно, а именно это делается в «Поучении...», которое вовлекает в ткань повествования многие другие элементы, включая даже широко известный мотив с бабочкой, погибающей в пламени светильника.

Текст представляет собой наставление от первого лица («Я, Грозный Ноён Хутухта, хубилган Великого Сострадательного⁶...»), призывающее главным образом следовать ханским повелениям и поучениям, изложенным в этом поучении, т. е. читать молитвы, поклоняться Трём Драгоценностям и помнить о приходе Владыки Смерти, всегда внезапно. Красочные описания мучений, которые ждут грешников, не выполняющих ханские указы и ведущих недобродетельную жизнь, роднят это повествование с видениями буддийских адов, а посыл произведения в целом — с монгольской профетической литературой, например с посланиями Джебдзундамба Хутухты⁷. А. Шаркози выделяет несколько типичных черт этого жанра, в число их входят описание наказаний, которые понесут грешники, и способ избежать этих наказаний, который всегда заключается в возвращении к церкви [Sárközi, 1992]. Также таким текстам приписывают обычно чудесное происхождение, что отчасти можно отнести и к нашему поучению — автор представляется и выступает в роли прежде всего перерождения бодхисатвы Авалокитешвары, некоторые сцены он «видел глазами Великого Сострадательного», т. е. можно считать, что бодхисатва также является «соавтором» этого текста, и чудесное происхождение, таким образом, в наличии.

Почему же в таком случае «Поучение» занимает особое место как в творчестве автора, так и в монгольской литературе в целом? Равджа обращается к необычному для себя жанру — лунден⁸, но поступает с его законами достаточно вольно, что делает получившийся в итоге текст необычным. Уже в первых строках, после традиционной формулы поклонения Учителю, он использует свой личный творческий опыт: как упоминалось выше, повествователь «представляется», рассказывает о себе, своих родителях,

⁶ Авалокитешвара (Великий Сострадательный, Арьябала, Хонсим) — бодхисатва, воплощение бесконечного Сострадания. Бодхисатва дал некогда монашеский обет спасти от пут Сансары всех живых существ. Далай-лама, глава тибетского буддизма, считается воплощением Бодхисатвы Сострадания.

⁷ Джебдзундамба Хутухта (Богдо-гэгэн) — высший титул воплощения в монгольском буддизме, перевоплощение тибетского учёного и йогина Таранатхи. Вся линия также считается воплощением Чакрасамвары и Ваджрайогини. Глава буддийского духовенства Монголии [Андросов, 2011].

⁸ Лунден (тиб. *lung bstan* 'предсказание') — жанр монгольской профетической литературы [Sárközi, 1992].

излагает свою биографию. Этот вступительный рассказ о себе переключается с принятой в театре Равджи традицией самопредставления героев. В дальнейшем эмоциональность и красочность повествования, богатый набор тем и сюжетов, которые освещает автор, никуда слишком не углубляясь, поэтичность сравнений и метафор также вызывают ассоциацию с театральным представлением и создают яркое ощущение присутствия автора. Следует отметить, что описания ожидающих грешников «ужасов», которые роят произведение с видениями буддийских адов и лунденами, часто предвещающими недалёкий конец света по вине всё тех же недобродетельных людей и страшные наказания для них, в нашем тексте художественно более разнообразны. Равджа не довольствуется сложившимся кругом устрашающих картин, а привносит свой, можно сказать, свежий взгляд на этот вопрос.

Ещё одна деталь отличает работу Равджи от прочих и подчёркивает его глубоко личное отношение к обсуждаемым в ней вопросам. Среди картин буддийских адов и райских земель, в которые существа попадают строго в силу кармы, являющейся плодом их добродетельных или греховных деяний, неожиданно возникает четверостишие словно из совсем другого текста: «То, что называется Буддой, не нужно искать у других. Если найти Пустоту в собственном сердце и почувствовать сострадание и любовь ко всем жи-

вым существам, то это и будет Будда». Этот пассаж — наиболее очевидное свидетельство объединения автором двух традиций, махаянской ортодоксальности (следует накапливать благую карму, в случае греха исправлять ситуацию с помощью подношений и молитв) и Ваджраяны, которая говорит: Будда уже в тебе, никакие ламы и подношения не нужны.

Можно ли определить, какой ветви буддизма отдавал предпочтение Равджа, считал ли какую-то более «истинной» или, может быть, «действенной»? Попытаться ответить на этот вопрос можно, изучив его творческое наследие в комплексе и, конечно, не обходя вниманием и приводимое здесь «Поучение». Творчество Равджи предоставляет возможность проследить преломление буддийских традиций в сознании отдельного человека, посмотреть, как они взаимодействуют с культурой, носителем которой он является, и как это влияет на развитие литературного процесса.

Ниже предлагается перевод «Поучения Драгоценного Грозного Хутухты». Это сочинение входит в собрание трудов Равджи, впервые опубликовано в переложении со старомонгольского на кириллицу Д. Цэрэнсодномом в 1997 г. в составленном им сборнике «Монголын бурханы шашны уран зохиол». Перевод на русский язык также выполнен впервые.

Поучение Драгоценного Грозного Хутухты

Поклоняюсь Великому Сострадательному.

Я, Грозный Ноён Хутухта, хубилган¹ Великого Сострадательного.

Я бодхисатва², спустившийся из страны Нанхай Ботал³, в чистой стране западного направления Сукхавати⁴ возродившийся возле будды Аминдэви. Мой отец — Манджушри⁵, мать — освободительница Тара⁶. Я — Грозный Ноён Хутухта, достигший с ханшей Галиндэвой⁷ монастыря Бондунжангарав

на севере пустыни Галба в самосотворённой стране Падмасамбхавы⁸ и практиковавший там созерцание на многих уровнях с семи до семидесяти лет. Мне показал своё лицо йидам⁹ Хаягрива¹⁰. В Красных Сердоликовых скалах, что по ту сторону реки Марз на северо-востоке от горы Сумеру¹¹, охраняемой

«восьми ужасающих», исцеляет от всех болезней и является хранилищем тайн жизни и смерти.

⁸ Падмасамбхава (букв.: «Рождённый из лотоса») — индийский йогин Ваджраяны VIII—IX вв., один из «отцов» буддизма в Тибете, основоположник школ ньингма и дзогчен. Обучал достижению просветления в течение одной жизни. Считается, что он умел укрощать злых божеств, летать по воздуху, узнавать прошлое и будущее, творить разнообразные чудеса.

⁹ Йидам (сокр. от тиб. *yid-kyi-dam-tshig*) — просветленное существо в Ваджраяне. Персональное божество, гений-хранитель. С йидами связаны тантрические практики, медитации, изображения, скульптуры и мантры. Йидамы — умозрительные формы, радостные, мирные или гневные, различного вида, часто со многими руками, головами и глазами.

¹⁰ Хаягрива — йидам и дхармапала в буддизме Ваджраяны, считается гневным аспектом Будды Амитабхи.

¹¹ Сумеру — самая высокая гора, центр мироздания в буддийской мифологии и космологии. Место обитания высших богов пантеона и других мифологических существ.

¹ Хубилган — перерождение, перевоплощение каково-либо буддийского божества или одного из буддийских святых.

² Бодхисатва — существо, достигшее степени Будды, но отказавшееся выйти из круговорота жизни и оставшееся в мире людей ради их спасения.

³ Нанхай Ботал — Южная Потала (тиб.)

⁴ Сукхавати — счастливая небесная страна счастья и блаженства, чистая земля, сотворенная буддой Амитабхой.

⁵ Манджушри — один из главных бодхисатв Махаяны и Ваджраяны, считается воплощением мудрости (праджня), покровителем знания (джняна).

⁶ Тара («освободительница») — праджня (женское проявление) Авалокитешвары и Амогхасиддхи. Наиболее популярный женский образ в буддийском пантеоне; бодхисатва, идам.

⁷ Галиндэви (санскр. Шридеви, тиб. *dpal ldan lha mo* — Палдэн Лхамо) — считается духовной супругой Махакалы. Богиня-дхармапала, махакалы, входит в группу

108 воительницами-дагинями¹² во главе с Хаджидмой, живут мои преданные товарищи. У них медно-красные тела, не мигая, пристально следят они за врагами-демонами, грохочущими голосами непрерывно рассекают демонам-вредителям мозги, смелых демонов, лишая их разума, побеждают, топчут их, пока не начнут они ронять синие сгустки крови, пока их лёгкие и сердца не превратятся в кровавый пир, пока не польётся непрерывно красная пена, которую они втягивают в себя, мои тридцать два верных Банзарагму Барана¹³. Я, Грозный Ноён Хутухта, у которого семь сотен учеников, ради блага всех живых существ в пятнадцатый день первого месяца весны года тигра совершив подношение всеведущим дагиням священным чонхором¹⁴ и устроив веселый пир, погрузился ночью в сон и увидел, как на Львиной горе появился, затмив блеск сверкающего медноцветного дворца, Падмасамбхава, и как, плавно покачиваясь, причудливо танцевали хранительницы мудрости дагини — увидел я, Драгоценный¹⁵ Ноён Хутухта. Эти шесть видов живых существ ясно, как в зеркале, видны в моей ладони. В стране Тэнгриев¹⁶ существа рождаются в силу желанья. Живя счастливо и беззаботно, словно во сне, они обычно обретают после смерти худшее рождение. Среди асуров¹⁷ живые существа рождаются в силу ненависти. Те, кто ссорятся из-за драгоценного дерева Галбарвасун¹⁸, проникающего во все сущие сокровища, рождаются среди злых гениев, братьями воинственного Эрмунда¹⁹, освобождающего от усталости, и Бисмана²⁰. Во главе их стоят восемь великих Жамбалов, ноёнов могущественных демонов, и они превращаются в девять братских разновидностей тэнгриев, подчиненных четырём махараджам²¹, служи-

¹² Да г и н и (дакини, тиб. *kha' 'gro pa*, Хаджидма) — «существующие в небесном пространстве», проявления энергии в женской форме. Хранят и передают знания о тантрических практиках.

¹³ Не удалось найти соответствующий образ в буддийской мифологии.

¹⁴ Ч о н х о р — еда для ритуального подношения боже-
ству.

¹⁵ Д р а г о ц е н н ы й (монг. Эрэнэ, тиб. Ринпоче) — титул, присваиваемый ламам, почитаемым как перерождения божеств или знаменитых учителей, лам.

¹⁶ Монг. тэнгри («божество») соответствует санскр. Дэва — это один из шести видов живых существ, населяющих небеса. Имеют сверхъестественные силы, но не бессмертны. Относятся к благим рождениям.

¹⁷ А с у р ы — один из шести видов живых существ, пребывают в состоянии вечной войны. Благое рождение.

¹⁸ Г а л б а р в а с у н (санскр. Кальпаврикша) — волшебное дерево, исполняющее все желанья.

¹⁹ Не удалось соотнести с каким-либо персонажем буддийской мифологии.

²⁰ Б и с м а н — глава демонов, покровитель скотоводства и богатства.

²¹ М а х а р а д ж и (монг. Махаранз) — четыре гения-хранителя четырёх сторон света.

телям хана Хормусты²². Асуры испытывают страдание вечной вражды. Среди животных живые существа рождаются в силу неведения и испытывают страдание, поедая друг друга, немые и невежественные. В стране претов²³ существа рождаются из-за жадности и испытывают страдание постоянного голода, жажды, нищеты.

Существа, рождающиеся в адах по причине гневливости, терпят страдания от жары, холода, а также разрывания на части и разрубания на куски. Зажатыми в скалах промежуточных [адов] рождаются существа, возделавшие детей, жён, скот и имущество знатных, и в этих силу деяний они постоянно трясутся от страха и ищут убежища. В стране людей рождаются в силу надменности и претерпевают муки старения, болезней и смерти. Если коротко описать страну людей, её составляют гора Сумеру и четыре материка. Если рассказать, какие, то на востоке материк Людей, прекрасных телом. Тела у них высотой в шестьдесят восемь локтей. Живут по двести пятьдесят лет. Рост людей южного материка Дзамбутив²⁴ — четыре локтя. Живут около ста лет. На западе материк Изобилия вещей. Люди там ростом в шестнадцать локтей, продолжительность жизни достигает пятисот лет. На севере материк Дурных голосов. Рост людей — тридцать два локтя, жить могут до тысячи лет. Несвоевременных смертей не бывает. Если рассказать, почему этот материк так называется, то хотя вещей и имущества до неба, за семь дней до смерти драгоценное дерево Галбарвасун²⁵ высыхает. Одежда, которую прежде носили, покрывается грязью, с прекрасных лиц течет зловонный пот. Родственники убегают подальше. В печали и скорби умерев, тамошний житель обретает одно из трёх плохих рождений. Вот почему так называется. По какой причине материк Дзамбутив стал главенствующим? Преисполнившись пятью чистыми радостями, стал главным, вот почему. Если сказать, какими пятью [радостями], то в центре материка Дзамбутив в стране Ваджрового престола²⁶ четыре будды Благой кальпы, Разрушитель сансары [Кракуччанда²⁷], Золотой всемогущий [Канакамуни²⁸], Храни-

²² Х о р м у с т а — верховное божество в религиозно-мифологической традиции монгольских народов.

²³ П р е т а — один из шести видов живых существ, испытывают постоянные мучения от голода и жажды, так как имеют огромный живот и очень тонкую глотку, так что не могут проглотить пищу.

²⁴ Д з а м б у д в и п а (монг. Дзамбутив) — один из четырех континентов буддийской космологии, на котором живут люди. Находится к югу от горы Сумеру.

²⁵ К а л ь п а в р и к ш а (монг. Галбарвасун) — дерево, исполняющее желанья.

²⁶ В а д ж р о в ы й п р е с т о л (санскр. Бодхгая) — место просветления Будды Шакьямуни под деревом Бодхи, в современном штате Бихар, Индия. Одно из самых святых мест мирового буддизма.

²⁷ К р а к у ч ч а н д а — первый из трёх будд прошлого, проповедовавших до будды Шакьямуни.

тель света [Кашьяпа²⁹] и Шакьямуни по очереди поворачивали колесо Учения. Потом под предводительством Майдари³⁰ каждую тысячу [лет] станут поворачивать [колесо Учения]. Если рассказать, по какой причине назвали «Ваджровый престол», то, так как в давние времена будда по имени Драгоценные волосы во время чтения проповеди бросил золотую ваджру³¹ хана Хормусты, он стал называться Ваджровым. Так пришедший [Татхагата³²], находясь там, пребывал в неподвижном созерцании. На востоке на горе Утайшань Учение проповедовал Манджушри. На юге, в стране Ботала, проповедовал Арья Логшири³³. На западе, достигнув страны Уддияна³⁴, проповедовал Падмасамбхава. На севере проповедовал лама из Шамбалы Шардзанада. В это время, когда был Богдо Панчен Эрдэни гэгэн³⁵, при Чакравартине³⁶ по имени Эрэгдэндагва ханом по имени Давасамбу, возглавлявшим Халха-монгольские войска, был Эрдэнэ пандита хутухта. Драгоценный ноён хутухта, я был у этого хана служителем по имени Эрэгдэн. Вершитель судеб, верховный тэнгри Чингис Богдо хан явился в образе Очирвани³⁷. В то время как Эрэгдэндагва проповедовал в Джан Шанбале³⁸, свет Богдо Дзонхавы³⁹ воссиял над этой

²⁸ К а н а к а м у н и — второй будда прошлого, предшественник Кашьяпы.

²⁹ К а ш ь я п а — будда, предшествовавший Шакьямуни.

³⁰ М а й д а р и (санскр. Майтрея, 'тот, кто есть любовь') — бодхисатва, которого Шакьямуни назвал буддой будущего, явится на землю в конце текущей калпы.

³¹ В а д ж р а (санскр.) ('молния', 'алмаз') — ритуальное и мифологическое орудие, в древнеиндийской мифологии оружие бога-громовержца Индры. В ваджраяне олицетворяет мужское начало, сострадание, активность, символизирует силу и твердость духа.

³² Т а т х а г а т а («Так пришедший», «Истинносуший») — 1) одно из духовных имен всех будд; 2) имя, которое употребляет в сутрах Шакьямуни Будда, говоря о себе в третьем лице или о других буддах; 3) один из главных имен-эпитетов Просветленного (Будды). При буквальном переводе санскритского термина получают два значения: «Так прошедший» и «Так пришедший», это указывает на то, что носитель имени «прошёл» Путь Просветления, обрел истину и стал «Истинносушим», а затем «пришел возвещать истинный Закон, Дхарму», и поэтому он тоже — Истинносуший.

³³ А р ь я Л о г ш и р и — Авалокитешвара.

³⁴ У д д и я н а — 1) государство на западе древней Индии; 2) мифологическая страна, тантрическое сокровенное место, рай дагини.

³⁵ Б о г д о П а н ч е н Э р д э н и г э г э н — Панчен-лама.

³⁶ Ч а к р а в а р т и н — вселенский монарх, в силу своей добродетели обретающий власть над миром.

³⁷ В а д ж р а п а н и (монг. Очирвани) — один из главных бодхисатв и йидамов Ваджраяны, держит в руке ваджру. Символизирует духовную силу, способную устранять мрак невежества. Играл важную роль в покорении демонов Тибета при распространении там буддизма Падмасамбхавой.

³⁸ Д ж а н Ш а н б а л а (тиб.) — Северная Шамбала.

страной и распространил учение Будды на двенадцати материках горы Сумеру. Живые существа, слушавшие моё поучение, пусть рождаются в то время среди моих главных товарищей! На это событие с давних времен есть ясное соизволение Так пришедшего Будды Шакьямуни.

Если рассказать о том, почему Гуру Падмасамбхава родился из цветка лотоса, то [поведаю следующее]. На северо-западе Удияны, в озере Дэннэхог⁴⁰ в лотосе размером с колесо телеги родился младенец, по виду и поведению как восьмилетний ребенок, с улыбающимся лицом, подобным луне. На голове у него были будда Абида⁴¹ и венценосный тысячерукий учитель Арьябала⁴², будда Аюуш⁴³, державший золотой кувшин с чудесной водой вечной жизни — рашааном⁴⁴, благословил, небесные дагини чистой страны делали различные подношения. Это видел я, Драгоценный Ноён Хутухта, увидел это и царь Индурбуд⁴⁵. Он, будучи ханом-милостынедателем, породил в своем сердце истинную веру и мечтал о появлении наследника, когда Уддиянский Падмасамбхава сам прибыл, прилетев, в то место, где дворец, и взял себе прекрасных сиятельных ханш. Усмирив непальского и тангутского ханов, придерживавшихся враждебного учения, с двумя прекрасными жёнами, Еще Цогъял и Мандарава, следуя тайным учениям, обрел счастье Так пришедшего Будды. Хан Индурбуд, правивший в то время, был хутухта Эрдэнэ Пандита. Трудно обретаемое человеческое тело обрёл, трудно находящее учение Будды нашёл, с учением Алмазной колесницы, которое встретить трудно, как цветок удамбор, встретился — исполнились три трудно исполняемые

³⁹ Д з о н х а в а (1357—1419) — тибетский религиозный деятель, мыслитель и проповедник, реформатор тибетского буддизма, основатель школы Гелуг, ставшей в Тибете наиболее многочисленной и игравшей важнейшую роль в политике Тибета и Монголии.

⁴⁰ Д а н а к о ш а (монг. Дэннэхог) — озеро в Удияне, где, по легенде, вырос лотос, в котором самовозник Падмасамбхава.

⁴¹ А б и д а (санскр. Амитабха, 'безграничный свет') — один из главных будд в махаяне и ваджраяне, является создателем небесной страны Сукхавати, в которой могут возродиться все искренне взывавшие к нему, вне зависимости от их происхождения, положения или добродетелей. Один из 5 будд мудрости в ваджраяне.

⁴² Считается, что Падмасамбхава был эманацией одновременно Будды Амитабхи и Авалокитешвары. Возможно, здесь имеется в виду именно это.

⁴³ А ю у ш (санскр. Амитаюс) — Будда беспредельной жизни. Особая ритуальная форма будды Амитабхи, позже стала восприниматься в качестве относительно самостоятельного божества, к которому обращаются с молитвами о долголетию, здоровье, богатстве.

⁴⁴ Р а ш а а н (санскр. амрита) — божественный напиток бессмертия, за обладание им боги сражались с асурами.

⁴⁵ И н д р а б о д х и (монг. Индурбуд) — царь Удияны во время появления там Падмасамбхавы, его приёмный отец.

участи. Если объяснить, что за цветок удамбор, то растёт он в горах Ваджрового престола в Индии. Что касается его возникновения, то [однажды] супруга хана Хормусты по имени Оберегающая покой (*Ам-галан тэтгэгч*) омывала своё тело во имя помощи всем живым существам, и эта вода превратилась в озеро, посреди которого вырос цветок. Во времена древнего будды Кашьяпы он был жёлтого цвета, при Шахьямуни — белого, а когда придет будда Майдари, станет красного цвета. Об этом проповедано в сутре «Чистые хрустальные четки». Подобно тому как, взглянув в зеркало, видим, чисто или грязно лицо, и умываемся, так, глядя в зеркало высокого Учения, понимаем разницу между принятием или отказом от добродетельной или греховной жизни.

Твоя юрта может упасть от ветра, каким внимательным нужно быть, устанавливая опоры!

Владыка внезапной смерти может прийти, каким глупцом нужно быть, чтобы не читать молитвы!

Убивающие и ранящие, восемь классов бесчисленных лусов и тенгриев как привыкли молиться!

Если приходит владыка опасной смерти, как беспомощны те, кто не молятся спасительным Трём драгоценностям!⁴⁶

Подобно тому как стараемся закончить свои дела прежде, чем погаснет зажженный светильник, добродетельные поступки следует совершать до прихода владыки смерти.

Подобно тому как укрепляем и охраняем наши поселения, зная, что грабитель — волк,

Так и следующее рождение наступит, когда придёт смерть⁴⁷.

Поэтому следует стараться соблюдать свои обеты, иначе погибнем подобно мотыльку, сгорающему в огне привлекающей его своим светом лампы. О люди, вы дерётесь и отнимаете друг у друга имущество и скот, нарушая ханские запреты, вы убиваете это тело. Если рассказать, в чем причина гибели бабочки от огня лампы, то в прошлом рождении, будучи человеком, это существо было под властью желаний и страстей и, чтобы скрыть это от людей, гасило лампаду. Пока не истекла тысяча калп, оно рождалось в аду крошечной тьмы, а теперь родилось в этом мире бабочкой, вот так.

Это было узнано из зеркала плодов деяний. Если их знать, можно очистить [карму] с помощью отшельничества в Их Дзуу, монастырях, храмах, дацанах и каменных пещерах, поста, ежедневного чтения хуварак⁴⁸ чистого рождения теоретических и молитвенных сутр, в том числе «Поклонение восьми врачевателям», «Хан благих пожеланий и хороших событий». Если человек очень богат, он должен возжечь тысячу лампад, если среднего достатка — сотню, если бедный — от одной до десяти. Поднеся сто

⁴⁶ Эти строки имеют в оригинале начальную аллитерацию.

⁴⁷ То же.

⁴⁸ Хуварак — член монашеской общины, послушник.

тысяч, десять тысяч, до ста тысяч лампад и совершив поклонения, можно очиститься. Как раскаивались в грехах и упали на добродетели, я, Драгоценный ноён хутухта, видел глазами Великого Сострадательного. Горный поток, спустившийся с гор, достигнув долины, останавливается. Подобные мелкой пыли, вы, люди, рождаетесь, живёте, а потом эта жизнь заканчивается. Когда приходит Владыка страшная смерти, это тяжелее, чем удар небесного грома, когда лишаешься человеческого тела, это быстрее, чем вспышка молнии. Тем, кто совершал благие дела, выйдет навстречу Великий Сострадательный Хонсим бодхисатва, вслед за Освободительницей Тарой, ставшей причиной спасения из страшных скал промежуточных адов, освободив всех живых существ из океана сансары, они будут посажены на золотой лотовый престол рядом с буддой Амидэвой в чистой стране Сукхавати, телом наслаждаясь совершенным счастьем, смогут стать Татхагатами. Тех же, кто творил грехи, посланник Эрлика⁴⁹ с головой быка поймает арканом и потащит за собой, посланник Эрлика с головой обезьяны, размахивая саблей, погонит по горным тропам, узким, словно игольное ушко, и приведет на перекресток черной и белой дорог, где сидит Эрлик номун хан. Хотя и можно перехитрить страшных эрликов и убежать, зеркало судьбы не останавливается. Цветок магнолии, даже если сорванный, лучше простой травы. Тойны и хуvaraки, даже если нарушили обеты, должны быть лучше простых людей. Простые люди, гордые и надменные, хотя и стали уважаемы и богаты из-за обилия вещей и имущества, словно со скалы сорвавшись, падают в ад Аюуши. А тойны⁵⁰ и хуvaraки силой деяний и благопожеланий освобождаются. Узнайте эту разницу из ханского поучения. Солнце и облака выходят из небесного пространства. Добродетели и грехи являются в собственных деяниях и душе. То, что называется Буддой, не нужно искать у других. Если найти Пустоту⁵¹ в собственном сердце и почувствовать сострадание и любовь ко всем живым существам, то это и будет Будда. Птица с одним крылом не будет летать в небе, если, хотя и нашел Пустоту, не стал милосердным, то Буддой не быть. Пусть и называют Эрлика демоническим, среди других его искать не надо, он создается только собственными

⁴⁹ Эрлик хан (также: Владыка смерти) — Владыка ада, судья умерших. Также эрликами называют многочисленных слугителей ада, изображаемых обычно с головами различных животных. В их обязанности входит устрашение, наказание грешников и доставка душ всех скончавшихся к престолу Эрлик хана.

⁵⁰ Тойн — лицо, принявшее на себя духовное звание с разрешения родителей.

⁵¹ Пустота (шуньята) — фундаментальная философская категория: 1) символ неопишемого абсолютного единства реальности; 2) понятие, передающее значения всеобщей относительности, обусловленности, взаимосвязанности мироздания, отсутствия в нем какой бы то ни было самостоятельной, независимой сущности; 3) объект высших практик медитации.

деяниями. Хоть десять корчаг водки выпью, опасности опьянеть нет. Пусть хоть десять гневных догшитов придут, оставаясь бесстрашным, сделаю их друзьями. Моё, Драгоценного Ноён Хутухты, поучение пусть услышат все подданные Богдо хана, жители Маньчжурии, ордосцы, сунниты, чахары, дербеты, баргуты, солоны, халха-монголы, знатные и простолюдины, олёты, торгуты и урянхайцы. Если обычный человек будет следовать моему поучению, то исполнится веление неба. Если простолюдин будет следовать ханским законам, то любые его потребности будут удовлетворяться. Если женщина станет следовать воле моей супруги Галиндэви, то, поучая своё дитя, рожденное от любимого мужчины, совершая подаяния бедным и неимущим, будет поддерживать так семью и страну, станет небесной дагиней. Если домохозяин не [станет следовать моим наставлениям], его земли и войска достанутся другим людям. Если хозяйка дома не [станет следовать моим наставлениям], её дети станут слугами других людей. Их имущество и пища станут чужой добычей.

Если хэшаны и хувакаки желтой, красной и синей веры прилежны в Учении и соблюдают свои обеты, они становятся учениками будды Шакьямуни. Например, если человек, у которого есть глаза, прыгает с высокой скалы в бездонный океан, то в каком случае он спасется? Если вы, драгоценные люди, вступив на путь Алмазной колесницы, нарушите данные

вами обеты, то что спасет вас от попадания в Ваджрный ад⁵²? В соответствии с повелением номун хана Жамбалдоржа, тот, кто сильно нарушит обеты, должен без утайки рассказать об этом своему ваджрному учителю и принять посвящение⁵³ Йидама. Если средне нарушит, должен искупить раздачей подаяния. Немного нарушивший пусть совершает благодетельные поступки. Тот, кто не может этого сделать, пусть воздвигнет [статую] Ваджрасаттвы⁵⁴ и сто тысяч раз прочитает стослоговую мантру⁵⁵, тогда может всё исправить. О различии между соблюдением и несоблюдением обетов узнайте из древней повести о Чойджид-дагини. Лама, дающий посвящение, — отец. Человек, указавший посвящение, — мать. Если обрёл этих двоих, то больше не уклонишься с пути. Если привести пример, то подобно тому, как из воды возник пожар, другие могут увлечь прежними чарами и увести в сторону. Нарушением обета можно вызвать опасность удара небесного грома, сожжения пожаром родных мест, наводнения, урагана, неизлечимой болезни от нападения бешеного волка, воровство и разбой на протяжении всей жизни, засухи и дзуда⁵⁶. Вот почему нужно старательно соблюдать обеты.

Всех звёзд, что есть на небе, пересчитать я не могу.

Какие рождения обретают в силу деяний в неуправляемом круговороте сансары, я перечислил.

Это было поучение монголам.

Ом мани пад мэ хум.

Использованная литература

Андросов, 2011: *Андросов В. П.* Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М., 2011 (*Androsov V. P.* Indo-tibetskiy buddizm. Entsiklopedicheskiy slovar'. M., 2011).

Равжаа, 1992: *Равжаа Д.* Яруу найргийн цоморлиг. Улаанбаатар, 1992 (*Ravzhaa D.* Yaruu nayrgiyn tsumorlig. Ulaanbaatar, 1992).

Цэрэнсодном, 1997: *Цэрэнсодном Д.* Монголын бурханы шашны уран зохиол. Улаанбаатар, 1997 (*Tserensodnom D.* Mongolyn burhany shashny uran zokhiol. Ulaanbaatar, 1997).

Sárközi, 1992: *Sárközi A.* Political Prophecies in Mongolia in the 17—20th centuries. Budapest, 1992.

Leman Yana

«The Teaching of Precious Terrible Khutagt» by D. Ravjaa

This is a publication of the first Russian translation of a work by D. Ravjaa, a Mongolian poet, public figure, philosopher, and Buddhist scholar — «The Teaching of the Precious Terrible Khutagt». The article gives a short account of Ravjaa's biography and works, and defines the place of the «Teaching» in the author's heritage.

Key words: Ravjaa, Buddhism, surgaal, teaching, lungden, teaching for mongols, Red Hat sect.

⁵² Ваджрный ад — особый горячий ад, где рождаются йогины, неверно практиковавшие тантрические методы Ваджраяны.

⁵³ Посвящение (монг. авшиг, санскр. Абхишека) — церемония вступления на буддийский Путь в ваджраяне требуется для каждой ритуальной или медитационной практики, создает непосредственную кармическую связь с йидом данной практики и с учителем.

⁵⁴ Ваджрасаттва (монг. Бадзарсад) — будда Ваджраяны, символ чистоты Просветления и Законы (Дхармы). Первое воплощение Ади-будды как неопишное единство всего сущего, т. е. является как бы «праотцом» всех остальных будд Самбохага-кайи.

⁵⁵ Стослоговая мантра — мантра Ваджрасаттвы, используемая в практиках тантрического очищения.

⁵⁶ Дзуд — стихийное бедствие, слишком большое для Монголии количество снега, когда домашний скот не способен найти корм под снежным покровом и большое количество животных погибает от голода и холода.

А. Д. Цендина

Хвала Богдын-хурэ

Статья содержит сведения о распространении в Монголии на рубеже XIX и XX вв. устных и письменных вариантов «Хвалы Богдын-хурэ». Приведен перевод на русский язык сводного текста двух письменных вариантов.

Ключевые слова: монгольский фольклор, монгольская письменная литература, Богдын-хурэ, хвала.

«Хвала Богдын-хурэ» (совр. монг. «Богдын хүрээний магтаал») хорошо известна науке в нескольких устных вариантах. Сводный устный текст хвалы, основанный на двух записях (от сказителей Тогтоо и Нансалмаагийн Чулуунжава), опубликован в «Антологии монгольского фольклора» [Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг, 1978. С. 134—135]. Другой вариант был записан Ц. Жамжцарано в 1904 г. от сказителя Даши-хурчи и напечатан в его книге [Образцы монгольской народной литературы, 1908. С. 268—275].

В нашем распоряжении находятся две монгольские рукописи, содержащие «Хвалу Богдын-хурэ»:

1. Рукопись монгольская. Бумага китайская, местами ветхая. Черная тушь, кисть. Размеры рамки — 22×9,5 см; листа — 26×13 см. 6 листов, 8 строк. Входит в сборник, состоящий из 16 сочинений, сшитых в традиционную тетрадь в матерчатой обложке. Занимает место № 10. Пагинация отдельная, монгольскими цифрами, на лицевой стороне листа. Титул — «Хвала Богдо» («Boγda-yin maγtal orusibai») ¹.

2. Рукопись монгольская. Бумага китайская, поврежденная. Черная тушь, кисть. Размеры рамки — 22×8 см; листа — 25,5×10 см. 5 листов, 8 строк. Гармошка. Пагинации и титула нет.

Обе рукописи хранятся в коллекции Р. Отгонбаатара. Их сводный текст был опубликован на кириллице в журнале Цог [Богдын хүрээний магтаал, 1990. С. 152—158].

Устные и письменные варианты отличаются друг от друга. Письменные варианты намного полнее всех устных. В письменном варианте около 300 строк. Из них 60 строк совпадает с вариантом Даши-хурчи и 20 строк совпадает с вариантом «Антологии монгольского фольклора». С другой стороны, в устном виде были распространены некоторые строки, не отмеченные в опубликованных устных и письменных вариантах. В частности, житель Урги Алтангэрэл до войны рассказывал Халиуны Дагвадоржу

(который потом передавал эту историю Р. Отгонбаатару) о том, что некий сказитель на рынке исполнил эту хвалу, где в комическом виде описывал русских. Несколько европейцев, не поняв этих слов, подарили ему деньги, чем насмешили окружающих. Алтангэрэл привел некоторые слова:

Их жены голые,
Грехи великие...
(Нүцгэн шалдан авгайтай
Нүгэл хилэнц ихтэй)
То, как они ездят на лошадях,
Похоже на чертей и демонов...
(Мордоод явахыг нь харвал
Монди золигийн байдалтай)

Автор хвалы неизвестен. В «Антологии монгольского фольклора» на этот счет приведены две легенды. Первая гласит, что ее автором был Норов-хурчи из Да-хурэ. Вторая рассказывает о том, что автор хвалы был некий человек, который был приговорен к смерти и избежал наказания, сочинив эти стихи. Последняя легенда может иметь под собой основания, судя по тому, что в конце одного письменного варианта есть позднее прибавление, где сказано, что некий бэйли, обвиненный в преступлении, написал эту хвалу и таким образом избежал наказания.

Время создания хвалы также устанавливается приблизительно, это конец XIX в. Судя по тому, что в письменном варианте (в обеих рукописях) указаны 28 монашеских общин (аймаг) Богдын-хурэ, а в устных вариантах — 29 и 30, письменный вариант — более ранний, относящийся ко времени до 1889 г., когда число общин увеличилось [Пурэвжав, 1961. С. 29] — в начале XX в. в Хурэ их было уже 30.

Жанр рассматриваемого произведения — один из наиболее популярных в монгольской письменной и устной литературе прошлого. Это — хвала, или магтал. Как известно, к этому жанру относятся восхваления сакральных географических объектов, исторических лиц, божеств и пр. Многие молитвы, которые произносятся при различных ритуалах (например

¹ Скорее всего, должно быть: «Хвала Богдын-хурэ».

воскурениях) или возносятся тем или иным божествам, по сути, являются магталами. Чаще всего они переведены с тибетского языка, большинство читаются по-тибетски. Для таких магталов характерен преимущественно усложненный книжный стиль.

Несмотря на то что «Хвала Богдын-хурэ» явно имеет авторское происхождение, ее поэтика носит фольклорные черты. К ним относятся короткая строка, характерная для народной поэзии, нерегулярные строфика и аллитерация, устойчивые эпитеты, искаженные тибетские слова и названия, юмористические пассажи, снижающие пафос содержания. Возможно, на нее оказали влияние другие устные произведения, в частности «Хвала Богдо-улы» и «Хвала четырех гор».

«Хвала Богдын-хурэ» описывает не только районы и монастыри главного города Монголии, но и его окрестности, например Манджушри-хийд, находящийся на южных склонах Богдо-улы. Примечательно, что изображение Богдын-хурэ и окрестностей совпадает с известными картами города, созданными на рубеже XIX и XX вв.

Мы впервые приводим русский перевод «Хвалы Богдын-хурэ», основанный на рукописи № 1, с прибавлениями из рукописи № 2, заключенными в квадратные скобки.

Хвала Богдо

(1a) Великая Богдо-ула

Будто настоящий Дунджин-Гарамдахи² —

О ней поведал Богдо-эдзэн³,

О ней предсказал Богдо-гэгэн.

Защищенная великим повелением,

С храмом на вершине,

[С величественным видом],

С пещерой Арьбало.

С золотым обо, подобным Сумбэр,

Почитаемая священным порядком,

Поросшая сандаловыми деревьями,

Источающая благоуханные ароматы.

С источником на северной стороне,

[Вся во множестве деревьев].

Золотая Богдо-ула

Покрыта обширными темными чащами,

Населена всевозможными животными,

Укрыта полностью лесами,

Заполнена разными заповедными зверями —

Грациозными оленями,

Свободно бродящими лосями.

В ней тридцать три пади,

В каждой пади — охрана,

Ею ведают сановники.

Если окинуть ее взором —

В ней пади [Их-тэнгри и Бага-тэнгри],

И всевозможные животные.

На южной ее стороне стоит монастырь⁴

С великой [религией].

Святыня его — статуя [Махакалы]

(1b) Хубилган — Манджушри-лама.

На ней молитвенная тропа,

[Дающая истинное великое благословение].

Золотая Богдо-ула

По северным склонам поросла

Развесистыми кустарниками,

[Сочными ягодами],

Густыми лесами.

Золотая Богдо-ула —

Вот какая она!

[Еще раз окинешь взглядом вокруг —]

В истоках реки Толы,

Несущей величавые волны,

Среди густых ив

Стоит белая квадратная ограда⁵,

Подобная мандале Дунджин-Гарбо.

Внутри нее желтый монастырь,

Его охраняют, будто живые,

С грозным, ужасным выражением

Четыре махарандзы.

Храм с восемью стенами⁶

Подобен стране бурхана Намсарая,

Посмотришь на его форму —

Похож на лолин⁷ Северной Шамбалы.

Возникший сам собой,

Исполненный без зазоров,

Освященный учением,

Он ясно виден издалека.

[Ограда, как мандала Гомбо],

Вот каков Голын-сумэ⁸.

(2a) Если, оглядывая, восхвалять дальше —

[Там стоят статуя Арьбало]⁹,

Бодхисатвы десяти ступеней,

Имеющие спокойные, прекрасные лики.

Дальше — 28 общин монахов¹⁰,

[Монастырь] видом, будто мандала,

В нем два великих хамбо,

А с двух сторон — торговые районы.

Еще один раз взглянешь —

Стоит [монастырь], о котором предсказывал

Далай-лама,

Где пребывает великий богдо Таранатха

С великим множеством монахов.

Там далай-сэцэн-шандзодба,

Да-лама, вершащие дела,

Множество отоков владетельных князей¹¹.

⁴ Имеется в виду монастырь Манджушри-хийд.

⁵ Видимо, Белый дворец Богдо-гэгэна. Располагался на западе от Зеленого дворца.

⁶ Зеленый дворец Богдо-гэгэна.

⁷ Объемная мандала. От тиб. *blos bslang*.

⁸ Храм на реке — другое название Зеленого дворца Богдо-гэгэна.

⁹ Храм Джанрайсига.

¹⁰ Монастырь Дзун-хурэ.

¹¹ Административные единицы Шабинского ведомства.

² Во втором варианте — Дунджингарав.

³ Устойчивое обозначение монголами маньчжурского императора.

Ему пожалована печать Императорской палаты,
 Есть управа, где наказывают за провинности,
 Соборный белый храм, как гора,
 С золотым ганджиром на крыше.
 Соборный храм Бат-цаган —
 В нем толпы хуvaraков,
 Вокруг много дацанов —
 Дацаны астрологов и лекарей,
 Святыни, привезенные из Дзу,
 Дацаны Дуйнхора и Джуда —
 Без конца и без края.
 В монастыре Гандан-Тэгчинлин¹²
 (2b) Хранятся Ганджур и Данджур,
 [В нем — чойджин, испускающий пламя,
 Превосходный чойр],
 И монахи со всех сторон света.
 Там пребывает учение о пустоте,
 Много гэсгуев, устанавливающих правила.
 Там квадратный желтый дворец,
 Хамбо, указывающий кратчайший путь
 [к спасению],
 Его помощники, великолепные на вид.
 Сойбон, исполняющий повеления,
 Величественные держатели опахал,
 Восемь преданных вере конных
 сопровождающих,
 [Верный донир,
 Семь великих цорджи,
 Ловкие слуги, ведающие одеждой,]
 Сноровистые дворцовые помощники,
 Рассудительные, осанистые казначеи,
 Приятные на вид ламы-адьютанты,
 Служители, зажигающие воскурения,
 Мастера и мастерицы, занятые работой.
 Там течет прохладная река Сэлбэ,
 Там стоит искусно сделанная ограда.
 Там гадатели, предсказывающие судьбу,
 Приветливые дзайсаны,
 Смотрители, наблюдающие за рынками,
 Два амбаня, назначенные императором,
 [Управа, учрежденная по указу,]
 С делами, разбираемыми немедленно,
 (3a) Поверенные четырех аймаков,
 Ежедневные торговцы на рынке,
 Продавцы, [одетые в одежды] всех цветов,
 Купцы, покупающие и продающие товары,
 Мясники, отнимающие жизнь,
 А также добрые сердцем
 Дагини десяти сторон света¹³.
 Еще раз с восторгом окинешь взором —
 Там герои-хранители веры,
 Толпы простых людей,
 Строгая тюрьма,
 А кроме того — дворы на окраине,
 И речка, полная испражнений.
 Если воспевать его, после раздумий,
 Вот какой он, наш Богдын-хурэ!

¹² Имеется в виду монастырь Гандан-Тэгчинлин.

¹³ Видимо, дагини, очищающие пороки грешников.

Если посмотреть на север,
 Там стоит, поддерживающая два рождения¹⁴,
 Почитаемая с искренним чувством,
 Чингэлтэй-Богдо-ула.
 На ней растут всевозможные деревья,
 Переплетаются [кусты] черемухи,
 На развесистых высоких деревьях
 Растут шишки и плоды.
 Там растут лекарственные растения,
 Пестрят всевозможные цветы,
 (3b) Это величественный прекрасный Хангай —
 На его восточных отрогах воздвигнут
 [Монастырь] с молитвенными обрядами,
 С отшельниками, пребывающими в созерцании.
 Проповедующий умиротворение,
 Полный размышлений и учения,
 Следующий религии и молениям,
 Придерживающийся нравственного закона
 Монастырь Шаддублин.
 Не прекрасны ли эти горы Хангая?
 В стороне, где восходит солнце,
 Стоит [монастырь], дающий спасение всем
 живым существам,
 В котором есть дацаны и службы,
 Воздвигнут, накрытый большим великолепным
 шелком,
 Истинный Дагбу¹⁵,
 Хранится святыня Дамдин-Янсана¹⁶.
 Монастырь Дашчойнхор,
 Вот он какой!
 Если же посмотреть на восток¹⁷,
 Постоять и поглядеть с восхищением —
 Там в огненной красной ограде,
 На мраморно каменной площади,
 Расположена удивительно прекрасная страна.
 В ней для каждой службы есть дацан,
 Все монахи исповедуют религию,
 Святыня там — Логишвара-бурхан.
 Там растут цветы-лотосы,
 (4a) Пребывает всемогущая религия.
 О ней предсказал Дэгэрхийн-гэгэн¹⁸,
 Она скрыта красным заграждением из ковыля.
 О ней предсказал Эдзэн-богдо,
 В ней стоят две почитаемые колонны.
 Она построена по праздничному указу
 императора,
 В ней настоящий большой ямпай,
 Спасение она дает всему народу,
 Вот каков монастырь Дамбадарджа.
 Если посмотреть дальше на восток,
 [От нашего Хурэ на восток,
 От маньчжурского Хурэ на запад],

¹⁴ Два рождения — прошлое и будущее рождения.

¹⁵ Дзонхава.

¹⁶ Хаянхирва.

¹⁷ Дамбадарджа.

¹⁸ По-видимому, здесь говорится о далай-ламе или панчен-ламе.

На склоне холма Махур
 Стоит парчово-пестрый храм,
 Там живут люди со светлыми, розовыми
 лицами,
 Со странной походкой,
 С уродливыми ликами,
 С неприятным видом.
 Они едят овощи и зелень,
 Носят одежду из дерюги,
 У них глубоко запавшие глаза,
 Крутые нависающие лбы.
 Они издают постоянный дурной запах,
 Губы, как кирка и мотыга,
 Они запахивают одежду в неправильную
 сторону,
 Плохо пахнут нечистым.
 Они не верят в религию Будды,
 Слоняются повсюду,

(4b) Отбросив тэнгри и Будду.
 Они носят неудобную, некрасивую одежду.
 Нрав их — как у неверующих,
 [Ноги — как оглобли у телеги].
 Откуда ни посмотришь —
 Вид у них, как у чертей.
 Сидеть на плоских досках
 Им очень удобно,
 Приехали они из разных сторон,
 Глаза у них блестящие и желтые,
 Вид чужестранный,
 Нрав отвратительный.
 У них тонкие голени, как у антилоп,
 Посмотришь на них внимательно —
 Волосы — желтые и торчащие во все стороны,
 Запах невыносимо зловонный,
 Полы [в домах] у них из сырой глины,
 Чашки из фарфора и чугуна.
 Из чужого они племени,
 Одежда у них черная и короткая.
 Вот каковы эти русские чудища!
 Если посмотреть на все вместе —
 У берегов реки Толы

(5a) Рядом с густыми зарослями кустарника
 На красивых террасах, поросших травой,
 Стоит высокий прекрасный храм,
 С его южной стороны —
 Большая красная тюрьма,
 Дороги в разные стороны,
 Будто прекрасные реки текут.
 Там три внутренние тюрьмы
 С грозным страшным видом.
 Там три внешние тюрьмы.
 Там величественные казармы,
 Служба по канону Дзонхавы,
 Судьи-дзангины из управы.
 Виден он издалека,
 Там двенадцать главных районов
 И многочисленное население.
 Если приглядеться к магазинам —
 Разноцветными красками
 Они покрашены пестро и нарядно,

В них всевозможные виды шелка.
 Там и сям расположены
 Нарядные лавки,
 Китайские купцы в каждой лавке
 Сидят на стульях и столах.

(5b) За прилавками и столами
 Они держат фарфоровые чаши,
 Надев тапочки-шахай,
 Торгуют поддельной обувью.
 Бегая за покупками,
 Попадая в переделки,
 Хорошенькие девушки
 Размахивают руками,
 Ступают неторопливо,
 Своими щегольскими шапками
 Встряхивают то так, то сяк
 И направляются в сторону монастыря Гандан.
 Противные старухи-чавганц,
 Взвалив на спины корзины,
 Бросаются к каждому встречному
 С просьбами: купи!
 И бегают из-за 10—20 кусочков чая.
 Эти хитрые старухи,
 Набрав всяких товаров,
 Все равно — к богачу или бедняку —
 Пристают: отдам дешево!
 На самом деле заботясь о выгоде.
 Нищие попрошайки,
 Держа свои черные чашки,
 Просят милостыню у каждого встречного,
 Бродят, ноя и ругаясь.

(6a) Некоторые хитрые торговцы
 Подносят рюмки и табак,
 Жарят половинки хушуров
 И продают их, ища выгоды.
 Всякий народ шатается там —
 На рынке дров и досок Хулийн-модчин...
 Словно ясное солнце,
 Наш Богдо, исполненный высших знаков,
 Словно украшенный луной,
 Наш Богдо, исполненный прекрасных знаков,
 Милостивый к хорошим и дурным,
 Ставший вершиной религии,
 Явившийся из Западного Дзу,
 Возвысивший лучезарную религию.
 Явившийся из Тибетской страны,
 Распространивший религию народа,
 Со времен Дивангары¹⁹,
 Дающий милость живым существам этого мира.

(6b) Возвысивший высшую религию,
 Обративший религиозную службу в желтый
 цвет,
 Распространивший нравственный закон,
 Укрепивший свои стопы,
 Монастырь Богдо Таранатхи,
 Вот какой имеет вид!

¹⁹ Возможно, имеется в виду Атиша, имя которого на санскрите — Дипанкара.

Один чиновник ранга бэйли, совершив служебное преступление, раскаявшись в этом, выйдя на воздух, сочинил эту песню и был освобожден²⁰.

Boyda-yin maytal orusibai:: : ::

(1a) boyda yeke ayula-duni
 bodatai düngjin yarbamdaki²¹
 boyda ejen-eče medege-tei :
 boyda-yin gegen-eče lüngdün-tei :
 boşuğa yeke soyurqaltai :
 orui deger-e süm-e-tei
 [onča sürleg jibqulang-tai]
 ariyabala-yin ayui-tai :
 altan sümbür obuyatai
 ariyun čingda takilayatai
 ayar jangdan modu-tai
 انگىلايسان سايقان ünürtei
 aru tal-a-da rasiyan-tai :
 [arbin yeke modutai]
 altan boyda ayula-i bol :
 balar yeke siyuyitai
 bayiqu-yin olan amitan-tai :
 dayamai yeke köbčitei :
 darqan olan görügesütei :
 yov-a sayiqan buyutai :
 yungqaysan olan turiytai²²
 yu[čin yurban a]ma-tai
 ama bolyan čiyday-a-tai
 ambas bolyan-du²³ medege-tei :
 ergen ergen bodubal-a²⁴ da
 [yeke bay-a] tngri-tei
 eldeb bayiqu-yin amitan-tai :
 öber tal-a-da keyid-tei :
 örgün [yeke šajin-tai]
 [mahakala-yin] sitügen-tei
 [manjusiri] (1b) blam-a-yin qubilyan-tai²⁵ :
 masi čiquy jam-tai :
 [mayad yeke jinglab-tai]
 altan boyda ayula ni bol
 aru tal-a-bar uryuysan
 arjiyar yeke buryasutai²⁶ :
 [amtatu olan jimis-tei]
 aribin yeke modutai²⁷
 altan boyda ayula ni
 tere gen-e de²⁸ :
 [dakin nigen ajiylabasu]
 aljuur yeke dolgiyatai :
 tuul youl-un ekin-duni²⁹

tujıqan buryasun-ni dergede³⁰ :
 dörbeljin čayan qasiy-a ni bol :
 düngjinkarbo-yin qotalsiy :
 doturaki šara küriyen-düni
 doydulaysan=qan bayidaltai :
 doysin širegün düritei :
 dörben maqaranza sakiysan :
 naiman tal-a-tai : küriyen ni bol :
 namsarai burqan-ni orun sig :
 jayabur yangju ni ajiylabal-a :
 jang šambal-yin loling sig
 jayayabar-a bütügsen :
 jabsar ni ügei güiçeldegesen
 yorim nomun jinglabtai :
 yoču-a qola-ača ileken :
 [yombo-yin jingqor küriy-e-tei]
 youl-yin süm-e ni tere gen-e de :
 (2a) ajiylaju qoyisi maytabal-a³¹ da :
 [arayabalo-yin düri-tei]
 arban orun-u bodisadu-tai :
 amurlingyui-yin sayiqan sedkiltei³² :
 qorin naiman ayimay-tai :
 qotala mangdal-yin singjitei :
 qoyar yeke qambo-tai :
 qoyar tal-a-da mayima-tai :
 dakin nigen bodubal-a da
 dalai blam-a-ača lüngdün-tei :
 daranata yeke boyda-tai :
 dayayar olan šabinar-tai :
 dalai sečen šangjodba-tai :
 dayayaju sidkekü da : lama-tai :
 daruy-a-yin olan otuy-tai :
 ordun³³ juryan-ača tamyamtai :
 osul-i sigükü yamu-tai :
 orgil čayan duyan-tai³⁴
 orui ni altan yangjirtai :
 batu čayan duyan-tai :
 baysiraysan olan quvaray-tai³⁵ :
 bayiyuluysan yeke dačang-tai :
 jiruqai mambo-yin dačang-tai :
 juu-ača jalaysan sitügen-tei :
 düngkür jüd-yin dačang-tai :
 jüg tegüber barum ügei :
 yangdangtegčinling keyid ni bol :
 yangjuur (2b) dangjuur sitügen-tei :
 [yal badaraysan čoyjin-tai :
 yayiqamsiy-yin sayiqan čoyiri-tai]
 yažar bükün-eče quvaray-tai :
 qoyusun činar-yin nom-tai
 qormustu³⁶ olan gesgüi nar-tai
 dörbeljin šara ordu-tai
 döte-i üjegülügči kambo-tai :

²⁰ Эта приписка сделана позднее, она обрывается.

²¹ Во втором варианте — düngjinkarbo.

²² В другом варианте — turuytai.

²³ Во втором варианте — sayid-ača.

²⁴ Во втором варианте — qarabal da.

²⁵ Во втором варианте — keyid-tei.

²⁶ Во втором варианте — qusitai.

²⁷ Этой строки во втором варианте нет.

²⁸ Во втором варианте — teyimel yangju-yin bayidayda.

²⁹ Во втором варианте — dergede.

³⁰ Во втором варианте — jiqa-duni.

³¹ Во втором варианте — qarbal-a da.

³² Во втором варианте — bayidal-tai.

³³ Во втором варианте — urital-a.

³⁴ Во втором варианте — dayutu umjad-tai.

³⁵ Во втором варианте — qayalayči-tai.

³⁶ Во втором варианте — qorosumta.

sonin sayıqan soyurqalçı-tai³⁷ :
 soyurqal jalayulaqu soyibon-tai
 sür sayıtu sikürči-tei
 süjügtü sayıtu naiman kölügči-tei :
 [dotun-a sayıtu donir-tai
 doluyan yeke čorji-tai
 sergüleng šangbači-tai]
 dotuyur sembeger sayıqan baray-a boluyčıtai :
 balbayar sayıqan nirab-tai :
 baqтай : olan kiy-a lam-tai :
 ünürten sitayaqu boyičingči-tai :
 ürgüljide urılayçı üingčın-tei³⁸ :
 serigün selbe-yin youl-tai :
 seregülen tungyalay küriy-e-tei :
 jayay-a boduyçı jıruqayıçı-tai :
 jang sayıtu jayisang-tai :
 jıq-a-i čaydaqı daruy-a-tai :
 jarlıy-un qoyar amban-tai :
 [jayay-a-bar boluyısan yamun-tai]
 döteleči sidkekü kereg-üd-tei :
 dörben ayımay-un (3a) jisay-a-tai :
 edürbri-yin jıqacı-tai
 öngge büri-yin qualdıyačın-tai :
 abun ögkü³⁹ bangja⁴⁰ nar-tai :
 alan tonılayqu yarayčın-tai :
 amurlingyui-yin sayın sedkiltei⁴¹
 arban orun-u⁴² daginid
 basal-a baqdaju üjebel-e de
 bayatur nomun sakıyulsun-tai⁴³ :
 bayırayısan olan qaračuul-tai :
 batu širun gün-tei
 basačibel-e jıq-a-yin qasıyatai :
 bayasutai youl-yin ni yorki-tai :
 bolbasurayulju bodun maytabal-a da⁴⁴
 boyda-yin mani küriy-e tere gen-e de :
 ° qoyisiy-a qangdaju üjebel-e de⁴⁵
 qoyar törülben dayalayaısan :
 čin batu bisireltei :
 čengesütei⁴⁶ boyda ayula-duni
 modu büri uruyısan⁴⁷
 moyılı büri ni neyilegsen⁴⁸ :
 salay-a öndür modun-duni
 samar jımis uruyısan :
 em-e-yin [jüil ün]düsüleksen
 eldeb čečeg büri[ddügsen]
 (3b) erčimtei⁴⁹ sayıqan qangyay ni bol :
 jėgün suya-duni bayıyuluısan

³⁷ Во втором варианте — soyuy-tai.

³⁸ Во втором варианте — üilengčın-tei.

³⁹ Слов abun ögkü во втором варианте нет.

⁴⁰ Во втором варианте — rangjutai.

⁴¹ Этой строки во втором варианте нет.

⁴² Во втором варианте — ağıyın tungyalay.

⁴³ Двух строк во втором варианте нет.

⁴⁴ Двух строк нет. Вместо них: bodun bodun maytabasu.

⁴⁵ Во втором варианте — qarbal-a da.

⁴⁶ Во втором варианте — činggiltü.

⁴⁷ Во втором варианте — neyilegsen.

⁴⁸ Во втором варианте — yangqaysan.

⁴⁹ Во втором варианте — arča-tai.

aman-u ungsily-a-i [ayıladuyısan]
 arsi⁵⁰ dayan-i bisalayaısan :
 amurlingyui-yin sedkil-i⁵¹ sanayısan
 sanal onul-i güičegegsen
 šajın qural-i sakıyısan :
 šayısubad-i tegüsüksen
 šadibling-un keyid-tei :
 teyimü tengčegüü qangyay bisüü :
 nara mangdaqı jüg-düni bol :
 dayayar-a amitan-du aburaltai :
 dačang qural-i dayayısan :
 da mengjei⁵² nömürıgsen :
 dayba-yin oyibi jalayısan
 damdingyangısan-yin sitügen-tei :
 dasičoyıngkor keyid
 tere gen-e de⁵³ :
 jėgün teš-e ağıylaıju qarabal-a da :
 yayıqayad joysun ağıylabal-a :
 yal ulayan keremtei :
 yangtig čılayun debseger-tei :
 yayıqamsıytai sayıqan orun bol :
 qural bükün dačang-tai :
 quvaray örgün šajın-tai :
 logısira burqan sitügen-tei :
 lingqu-yin čečeg tariy-a-tai :
 (4a) lutu örgün šajın-tai :
 degerki-yin gegen-eče lüngdün-tei :
 derısün ulayan širüge-tei⁵⁴ :
 ejen boyda-ača lüngdün-tei :
 erkem-yin qoyar čıigga-tai⁵⁵ :
 bayar-yin ni yeke jarlıy-tai
 bodatai yeke yangpayıtai :
 dayayar amitan-du aburaltu-tai
 dambadarjıy-a keyid ni tere gen-e de :
 jėgüngteš-e ağıylaıju qarabal-a da
 [manu küriyen-eče jėgüken-te
 mangju-yin küriyen-eče barayun-ta]
 mayu-ya⁵⁶ toluıyay-yin enggertei⁵⁷
 mangnuıy eriyen süm-e-tei :
 manggın šara čarayıtai
 öürge söürge yabudal-tai
 öngge busu čırai-tai :
 ölemsilem ügei bayıdal-tai :
 ebüsü noıuy-a idesitei :
 örmüg dangjan debel-tei⁵⁸ :
 čayan-a širigüü⁵⁹ nidütei :
 čabčim köngkür duqıtai :
 čay ügei muuqay ünürtei :
 čarıl jėtüü qosıyuu-tai :

⁵⁰ Во втором варианте — ayılay.

⁵¹ Этого слова во втором варианте нет.

⁵² Во втором варианте — mengčü.

⁵³ Во втором варианте — teyim-yin yangju-yin bayıdayda.

⁵⁴ Во втором варианте — šörüg-tei.

⁵⁵ Двух строк во втором варианте нет.

⁵⁶ Во втором варианте — ma küü.

⁵⁷ Во втором варианте — engger deger-e.

⁵⁸ Этой строки во втором варианте нет.

⁵⁹ Во втором варианте — sirgegüü.

buruyuu yangju-yin engger-tei
 buritay muuqai ünürtei⁶⁰ :
 burqan šajin-ača anggažiraysan⁶¹ :
 tengde engde tenügsen
 tngri (4b) burqan orkiysan
 tab ügei muuqai qubčisu-tai :
 tersüüd žang-un bayidal-tai :
 [tergen jegeli köl-tei]
 qan-a qan-a-ača⁶² ni qarabal-a da
 qangdodebsel-ün bayidaltai⁶³ :
 qabtayai modun-deger-e sayulyabal da :
 [qarin] tegüngde žokistai
 yažar orun-ača⁶⁴ iregsen
 gilayar šara nidütei
 yadayadu žang-yin bayidaltai⁶⁵
 jebün⁶⁶ yangju-yin abaritai :
 žegerin narayin silbetei :
 ažiylaju nige qarabal da :
 aržiyar šara üsütei :
 aya ügei muuqai ünürtei :
 šabar tügükei⁶⁷ šal-tai :
 šažajan siremen ayay-a-tai :
 onгдаy-a yangju-yin omuy-tai
 oytur qara debeltei :
 orus yažiqal ni tere gen-e de :
 odu-a neyislijü üjebel-e de⁶⁸ :
 tuul youl-yin köbegen-düni
 tužiqan (5a) buryasu-ni dergede⁶⁹ :
 öngge jülge-yin dengjin-düni
 ongdür sayiqan süm-e-tei :
 urdu tal-a-duni bayiyuluysan
 ulayan yeke čažaja-tai :
 ulus büküi-yin žam-tai :
 uraqan žolsig bayidaltai :
 dotuyadu žurban čažaja-tai :
 doysin širegün düritei :
 yadayadu žurban žažaja-tai :
 yažiqamsiy-yin sayiqan quvarangtai⁷⁰ :
 žongqay⁷¹ žayay-yin qural-tai : :
 žuryan žanggi-yin žarayučı-tai :
 ayla qola-ača baray-a-tai :
 arban qoyar yerüngkei-tei
 ariban olan amitan-tai⁷²
 püüse püüse-ni ažiylabal-a⁷³ :
 eldeb jüilün buduy-bar
 eriyeljü mayaylaju buduyusan

eldeb bayiqu-yin torγ-a-yi⁷⁴
 engde tengde talbiysan
 yangyang sayiqan delgüürtei :
 püüse püüse-ni dangžiyad nar
 sangdali širegen deger-e sayužu
 [bangdan] (5b) širege-yi talbižu :
 šažajan ayay-a-yi barižu
 šaqai žutul-yi emüsčü :
 qouramči luučin qudaldužu
 qudalduγ-a mayima bedregsen :
 žai dumdača žaruyči :
 žayiyui [žayiyui] keüken ni
 žar-yuuyan qayalayad :
 žayča nige gisigegeđ
 yangyan šabai malay-a-yi
 nigen nigen šegsürüged⁷⁵ :
 yangdan küriy-e ögede kesün-e :
 aday-yin muu sayin čibayangča ni
 aruy jegežügüi⁷⁶ barižad⁷⁷ :
 amitan bolyan-ni tosuyad
 abunuu geži yuyuyad :
 arba qorin čai erine-e de
 bačıtai bačıtai čibayangča ni
 bayan qoγusun či qamiy-a ügei
 bariy-a geži žuluyidayad
 basal-a qongjiqu-yi bodun-a da
 qariyu ügei qoγusun yuyirangči ni
 qara ayayaban barižad :
 qabilduysan kümün-eče yuyayad
 qanginažu čukinažu yabun-a da-a
 (6a) qudalduyači obtai nigen ni bol :
 qungday tamiki barižad
 quušuuri quyulaqu qažarižad
 qudalduγ-a mayima erin-e de :
 kümün bügüde kölküldügsen
 köl-yin ni olan modučin-tai :
 naran-u tungyalay adili
 laysin tegüldür boyda mani :
 šara-'u čimig adili
 sayiqan tegüldür boyda mani
 sayin muu-duni açılaltai
 šajin-ni manglai boluysan
 barayun juu-ača žalaysayar-a
 badarangyui-yin šajin-ni mangdayuluysan :
 töbed-ün orun-ača žalaysayar
 tümen-ni šajin-ni delgerigülegsен :
 dibanggar-a-yin üy-e-eče
 delekei-yin amitan-ni (6b) örsiyegsen
 degedü šajin-ni mangdayuluysan
 šajin qural-ban siralayuluysan

⁶⁰ Двух строк во втором варианте нет.

⁶¹ Во втором варианте — qoladduysan.

⁶² Во втором варианте — qayan-a qayan-a-ača.

⁶³ Во втором варианте — singji-tei.

⁶⁴ Во втором варианте — qola-ača.

⁶⁵ Во втором варианте — yabudal-tai.

⁶⁶ Во втором варианте — jebegün.

⁶⁷ Во втором варианте — tuyibang.

⁶⁸ Во втором варианте — ažiylaju nigen qarbal-a da.

⁶⁹ Этой строки во втором варианте нет.

⁷⁰ Во втором варианте — quvaray-tai.

⁷¹ Во втором варианте — žongkaba.

⁷² Этой строки во втором варианте нет.

⁷³ Во втором варианте — qarbal-a da.

⁷⁴ Во втором варианте вместо этих трех строк:

öngge buduy-a-iyar eriyelegsen

ürgülji-yin yekel-e orun-tai

eldeb yangja-yin edlel-tei.

⁷⁵ Двух строк во втором варианте нет.

⁷⁶ Во втором варианте — sigežügüi.

⁷⁷ Во втором варианте — egürgeleži. Одна строка была, видимо, написана и заклеена. Приклеенные листы отсутствуют.

šaysubad-ban ünürtaγuluγsan
 šabdan yeke batuddaγsan
 daranata boyda-yin küriy-e ni bol
 eyimü yangjun-tai bayin-a da:

nigen jüil tüsimel veyile alban-u kereg-yi aldaγu
 engdegüreged öber-iyen uqaγu baraγaγu γaryabasu yal-a-
 yi kelteregül nige yamun-u tüsimed veyile bičigsen
 boyda...

Использованная литература

- Богдын хүрээний магтаал, 1990: Богдын хүрээний магтаал. Оршил бичиж нийтлүүлсэн Р. Отгонбаатар // Цог. 1990. № 2. (Bogdyn khureenii magtaal. Orshil bichij niitluulsen R. Otgonbaatar // Tsog. 1990. № 2).
- Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг, 1978: Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг. Улаанбаатар, 1978 (Mongol ardyn aman zokhiolyn deej bichig. Ulaanbaatar, 1978).
- Образцы монгольской народной литературы, 1908: Образцы монгольской народной литературы. Вып. I. Халхас-кое наречие (тексты в транскрипции). Ред. Ц. Ж. Жамцарано, А. Д. Руднев. СПб., 1908 (Obraztsy mongolskoi narodnoi literatury. Vyp. I. Khalkhaskoye narechiye (teksty v transkriptsii). Red. Ts. Zh. Zhamtsarano, A. D. Rudnev. SPb., 1908).
- Пурэвжав, 1961: *Пурэвжав С.* Хувьсгалын өмнөх Их хүрээ. Улаанбаатар, 1961 (*Purevjav S.* Khuvsgalyn omnokh Ikh khuree. Ulaanbaatar, 1961).

A. D. Tsendina Praise to Bogdyn-khure

This article contains information about the «Praise to Bogdyn-khure» spread in Mongolia at the turn of the 19th—20th centuries in oral and written versions. There is also a Russian translation of the «Praise», consolidated text, based on the two manuscripts.

Key words: Mongolian folklore, Mongolian written literature, Bogdyn-khure, praise.

Л. Г. Скородумова, А. А. Соловьева

Кости в монгольских обрядах и поверьях: предварительные материалы¹

Нередко в традиционной культуре вещь имеет, помимо своего прямого назначения, другой, символический, смысл, который определяет ее место и иные, магические, функции в обрядовых практиках и поверьях. Предметом данной статьи стало рассмотрение некоторых символических значений и функций кости в традиционной культуре монголов. По степени представленности в различных сферах жизни и богатству семантики кость является одной из наиболее значимых вещей монгольского символического мира. Символика кости получила отражение в языковых жанрах, приметах, поверьях, обрядовой практике (заклинаниях, связанных с различными ситуациями — *дом шивилэг*, гаданиях, при ритуалах подношения, в похоронных обрядах), в повседневной жизни, во время праздничного застолья, в играх и пр. Это и немудрено, до сих пор скот является основой хозяйства монголов, главной «драгоценностью».

Ключевые слова: монгольская традиционная культура, символика вещи, повседневность, фольклор, обрядовая практика, кости.

Речевые жанры

В монгольском языке множество понятий из различных сфер жизни оказывается связанным с костями. Наиболее распространенным является сравнение с костью как оценка качества и свойств предмета. Например, при изготовлении войлока произносят благопожелание: «пусть будет тверже кости, белее снега» [Монгол зүйр, 2002. С. 48].

Характер и склонности человека определяются через оценку его «основы», ассоциированной с костями. Когда судят о характере человека, его порядочности, то говорят: «только когда познаешь кость человека, увидишь его подлинную сущность», «у кого плохие кости, тот на ходу засыхает» [Монгол зүйр, 2002. С. 48], *яс муут, яс муутай* — ‘с плохими костями’, плохой человек. Существует также представление о том, что у человека с кривым позвоночником и «жизнь кривая», и ведет он себя «криво» по отношению к другим людям, на такого человека нельзя положиться. «Позвоночник — это как стержень человека. Если стержень прямой и крепкий, то и человек прямой, сильный, честный с людьми. И в жизни у него все идет без запинок, хорошо ладится. А если у человека спина кривая, такая же и жизнь, основы нет, то туда его поведет, то сюда, за одно возьмется, другое бросит, с людьми так же поступает. Тяжело таким людям и с ними тоже тяжело» [По-

левые материалы: Г. Х.]. Другим критерием оценки жизни и способностей человека являются зубы: «Человек, у которого болят зубы, не может держать свою жизнь, управлять ей нормально, так говорят» [Полевые материалы: С. Т.]. А у магических специалистов, сильных выдающихся шаманов, зубы иногда бывают не просто хорошие, а даже без промежутков, сросшиеся: «У сильных шаманов зубы сросшиеся бывают. Не как у нас, с промежутками, а как будто срослись вместе, сплошные. Если, когда говоришь, увидишь такое — значит, очень искусный шаман» [Полевые материалы: Г. Ч.], «Шаман, у которого мы были два года назад, у него зубы сросшиеся. Это значит, он настоящий шаман, сильный» [Полевые материалы: Х. Т.].

В эпических сказаниях в качестве характеристики героев, как правило, богатырей и их скакунов, часто используется выражение: «в ребрах без щели, в пояснице без промежутка». В современной традиции это стало поверьем, связанным с борцами, наиболее сильными и знаменитыми из них. Считается, что у таких выдающихся людей ребра также «сросшиеся», сплошные, без промежутка, а грудная клетка таких размеров, что волчица выбирает останки знаменитого борца как надежное убежище для своего потомства. «Старики рассказывали, что жил в этой местности силач Дэмбрэл. Где-то в середине 20-го века. Умер своей смертью. После того как его тело положили в степи, волчица вывела волчат в его грудной клетке. Ребра грудной клетки были сросшимися. Волков в то время было много. Волчицы щелятся в укромном месте, поэтому ей понравилась грудная клетка как пещера. Такой большой человек был»

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00590) «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

[Полевые материалы: Б. Т.], «Чултэм-аварга² был без отверстия между ребрами. Волчица вывела у него в груди волчат. Волчица — это знак величия богатыря» [Полевые материалы: Д. Ч.].

В то же время существует и такая поговорка — «в костях без промежутка — в поступках без гармонии». Нередко этим выражается неистовый характер человека (что также является распространенной характеристикой эпических героев).

Другим важным полем значений, связанным с костью, является родство — принадлежность к семье, роду, национальности. Есть такая поговорка — «на чужой стороне береги свое имя, а на своей — заботься о костях». *Яс* — ‘кость’, имеет также значение ‘поколение’, ‘род’, ‘происхождение’, ‘национальность’; *цагаан яс* — ‘белая кость’, ‘аристократ’, *ямар яс угсатны* — ‘какого рода-племени’.

Существует большое количество сочетаний, описывающих физическое и эмоциональное состояние: *яс амрах* — ‘получать покой’, ‘отдыхать’ (давать покой своим костям); *яс хавтайх* — ‘бояться за кого-либо’; ‘болеть душой’; ‘чувствовать себя в неудобном положении от стыда’; *яс хагацах* — ‘рожать’, ‘освободиться от тягот, бремени’.

Среди речевых жанров в большом количестве представлены загадки о костях. Они тесно связаны с бытом, традиционными представлениями и реалиями. Нередко они не слишком прозрачны для понимания представителей иной культуры. В загадках обыгрываются форма и строение той или иной кости, мельчайшие особенности внешнего вида и значения. Кости сравниваются с оружием (наиболее часто — с луком и тетивой, это получает отражение и в обрядовых практиках, о чем ниже будет сказано подробнее), уподобляются одушевленному и неодушевленному предметам. Среди наиболее часто встречающихся образов — белый мальчик, щербатая мать, ноён, ханша, чиновник, они отражают своеобразную традиционную иерархию персонажей. Другим популярным рядом служат образы, связанные с хозяйственным бытом, в него входят и пять видов скота, и стойбище, и целое кочевье. Вот, например, загадка о трубчатой кости:

С севера пришли
Двенадцать яловых кобылиц,
Две из них пустые,
Две — дырявые,
А у восьми в чреве листок (вместо жеребенка).
[Ловор, 2002. С. 30]

Текст этой загадки используют также как заклинание/благопожелание, обеспечивающее плодородие скота и очищение всего маточного поголовья. В ней трубчатые кости сближаются с кочевьем.

В другой загадке перечислены практически все важные кости, почитаемые в традиции: бедренная,

лучевая кость, лодыжка, коленная чашечка и шагай (подколенная кость):

Веселый, бойкий ноён,
Кривая, изогнутая ханша,
Толстый, смуглый чиновник,
Серый малыш с горбом,
Круглая белая девочка
И все виды скота.
[Ловор, 2002. С. 50]

У дариганга есть такая загадка о коленной чашечке:

Мальчик — белая ракушка,
С костяной щербатой матерью.

«Щербатая мать» в данном случае голенная кость.

В загадках первый шейный позвонок изображается следующим образом:

Словно лук
С костистой тетивой.

Или так описывается в загадке лучевая кость:

Дерево смоковница,
Тетива из золотого дамбара,
На конце и в основании
Сладкий, как изюм и сахар.
[Ловор, 2002. С. 32]

Загадки о костях имеют в традиции свои прагматические функции и встречаются в различных ситуациях. Можно выделить две основные группы таких ситуаций — застолье и обряд. При различных случаях застолья загадки о костях могут включать следующие значения: развлечения (выступая в качестве застольной игры собравшихся хозяев и гостей), испытания (такую функцию загадки приобретают при особых случаях застолья, в основном при свадебном, когда умение загадывать и отгадывать загадки становится испытанием для жениха, дает возможность судить о его уме, находчивости, остроумии), восхваления/благопожелания (часто в этом значении загадки используются гостями, желающими отблагодарить хозяев, пожелав их дому и хозяйству процветания). Некоторые загадки используются в различных обрядах (как приведенный выше текст о трубчатой кости), иносказательный язык загадки в этих случаях сближается с магической формулой заклинания, чаще это встречается в обрядах гадания и обрядах, связанных с защитой и очищением/лечением скота.

Заготовка мясной пищи

В монгольской традиции, так же как и в тибетской, существует по-своему неразрешимое противоречие между тем, что предписывает одна из основных религий, ламаизм («не навреди ни одному живому существу»), и основой быта кочевого скотовод-

² Аварга (аврага) — ‘исполинский, огромный’, а также ‘чемпион, победитель’.

ческого хозяйства, связанного с забоем скота и мясной пищей в качестве основы рациона. Это приводит к необходимости как-то компенсировать «нанесенный ущерб», исправлять, заглаживать факт нарушения предписанного. В тибетской традиции эта проблема нашла разрешение в существовании специальных людей, забивающих скот для семей всего селения и тем самым берущих на себя все грехи, полагающиеся за это [Кычанов, Савицкий, 1975. С. 149]. В монгольской традиции подобная институционализируемая фигура отсутствует, и большинство семей сами занимаются забоем скота. Иногда в роли подобного специалиста выступал *дархан*, кузнец, но так или иначе каждая семья вынуждена компенсировать «проступок» за себя. На практике это привело к бытованию большого количества домшившлэг, представляющих собой «обращения» к убитым животным и исполняемых во время забоя скота и заготовки мяса на зиму. Эти обращения содержат несколько интенций, среди которых: восхваление/благопожелание, адресованное душе животного; извинение за необходимость убийства и употребления в пищу; попытка обмануть душу убитого животного, чтобы она не вредила семье; призывание души вернуться в тот же *айл*, возродившись на будущий год в образе того же животного (в большинстве доступных текстов речь идет о быках и коровах, вероятно, как наиболее ценном виде скота из пяти, выделяемых в монгольской традиции).

Обращение к душе животного в предметном смысле осуществляется через обращение к определенной кости (которая, видимо, служит своеобразным вместилищем, местом пребывания души) — черепу, в случае лошади, скакуна; первому позвонку, в случае прочего скота. Когда к забою скота привлекают *дархана*, ему отдают сваренную шею забитого животного вместе с первым позвонком. *Дархан* этот позвонок обсасывает, после чего его вешают справа от входа, на верхнюю часть решетки стены. Прибавляют еще глаз и через три дня *дархана* опять зовут в гости, угощают его и возвращают позвонок вместе с жиром и маслом, обходят вокруг очага три раза по солнцу и говорят такие слова:

С севера пришедший первый позвонок,
Золотом, серебром украшенный,
С юга пришедший первый позвонок,
Жиром, маслом украшенный.
Поверх годовалого теленка, маслом и курутом
накормивший,
Изобилующий пользой передний позвонок,
Поверх двухгодовалого теленка, в соболя и шелка
одевший,
Изобилующий добродетелью передний позвонок.
На трехгодовалом жеребенке жемчуг принесший,
Сытной, питательной еды много давший передний
позвонок.
В шестилетнем возрасте по восточному хотону
возивший передний позвонок,
В семилетнем возрасте по городу Долнуур возивший
передний позвонок.

[Ловор, 2002. С. 60]

Так его восхваляют, перечисляя заслуги и достаток, которые животное принесло семье.

В других случаях, когда семья справляется собственными силами, передний позвонок подносят огню, при этом нашептывают следующие слова:

Где упал,
Стань пятнистым теленком,
Где убили,
Стань пестрым теленком.
Побыстрее возрождайся!
[Ловор, 2002. С. 57]

Алтайские урянхайцы сжигают передний позвонок на огне, кладут в чашку и на следующий день гадают по золе, произнося при этом следующее:

Не убил тебя, чтобы убить.
Низко кланяюсь, умоляю.
Оттого, что голодные,
Пошли сосать молоко.
Пусть душа твоя отправится в страну святых,
Родись скорее бычком, приносящим счастье³.
[Ловор, 2002. С. 57]

А хотоны, когда заготавливают мясо, варят передний позвонок и отдают его не тому человеку, который забивал скот, а хозяину дома. Тот его обгладывает, после чего позвонок заворачивают в пленку, покрывают жиром и произносят, опять-таки поднося огню:

В этом году иди в наш очаг,
А на будущий год вернись красным теленком.
[Ловор, 2002. С. 57]

С черепом коня связан особый комплекс почитания. В монгольской культуре конь одно из наиболее ценных и уважаемых животных, он — популярный персонаж эпических сказаний (где конь — друг и советчик батора, богатыря), легенд (распространенная легенда о крылатом коне и появлении моринхура) и сказок. Его изображение используется как символ счастья — на маленьких флажках, *хийморь*, которыми освящают пространство (само слово *хийморь*, ‘воздушный конь’, значит также ‘счастье, удача, приподнятое настроение, жизненная сила’), головой коня украшен главный для монголов традиционный инструмент — моринхур («лошадиный» хур, смычковый инструмент, имеющий голову лошади на вершине грифа), наличие которого в доме, согласно современным поверьям, освящает домашнее пространство, оберегает семью от всего дурного, приносит счастье и благополучие.

³ В устном бытовании, особенно на севере Монголии, в Прихубсугулье, часто встречаются рассказы о водном быке (духе-покровителе местного водоема), живущем в озере. Время от времени он выходит на берег и гуляет с обычными стадами, после чего рождается теленок, приносящий счастье, и семья, которой он принадлежит, богатеет и процветает (Полевые материалы).

После смерти коня, особенно быстрого скакуна, любимца хозяина, или *этэртэй морь* — коня, посвященного божеству, его череп обязательно ставится на высокое место — гору, холм, обо, дерево (при этом сквозь отверстия черепа продевается хадак, а полости заполняются ветками и камнями, о значении чего будет сказано ниже). Этим выказывают уважение коню, посвящаяют его небу, просят взамен такого же хорошего коня (часто череп располагают таким образом, чтобы он «смотрел» на айл, которому принадлежал, чтобы он смог вернуться домой, опять возродившись конем): «Уважаемого коня хоронят, подняв его голову высоко (гора, обо, дерево)». [Полевые материалы: Б. Х.]. «Лошадиный череп на обо и на дереве — выражение уважения» [Полевые материалы: А. Т. О.]. «Череп на березе — умер верховой конь, уважение. Если бросить череп — уйдет хийморь хозяина (жизненная сила, удача). Если уважать и любить лошадей, будет удача» [Полевые материалы: Н. Д.]. «Оставляя череп на обо, просят небо, обо, савдага такого же хорошего коня» [Полевые материалы: Д. Д.]. «Конь — для монгола это счастье, удача, драгоценность, поэтому его в грязном месте, в низком месте не поместят. Если на Хубсугуле голову поместили на дерево, то это значит, почитают, вроде как на горе, не под ногами, а на высоком месте. Вообще-то головы коней ставят на обо, горы, на высокие места, на дереве — это значит, почитают ее» [Полевые материалы: С. Б.].

Когда кладут голову коня на обо, говорят иногда такие слова:

Пять самых изысканных блюд монгольской пищи,
Конь мой, впитавший в себя удачу скакунов великой
Монголии,
Четыре стальных твоих копыта пусть не изнаются,
Огнем горящие два глаза твои пусть не устанут,
Пусть пребудет счастье и удача с этим моим добрым
конем!

[Ловор, рукопись]

В некоторых специальных ситуациях череп может служить своеобразным орудием магического «приобщения» (медиатором). Так, согласно поверью, в особых случаях при обучении игре на моринхуре нарушается запрет сидеть на черепе. Чтобы быстро и хорошо научиться играть на этом инструменте, надо учиться, сидя на черепе коня, лежащем на перекрестке дорог [Полевые материалы: А. Т. О.].

С черепом коня связана и определенная шаманская символика, в одной из легенд о посещении человеком подземного мира духов местные обитатели избавляются от него как от демона посредством шамана, который отправляет героя в мир живых верхом на черепе (шаманский бубен также осознается в качестве коня для шамана).

Застолье

Кости сохраняют свое символическое значение и в повседневной жизни. Они отражают определенную

иерархию, сложившуюся в традиции, среди членов семьи, родственников, гостей. И если конкретные обряды могут уже не исполняться частью людей, молодежью, особенно живущей в городских условиях, то это символическое значение, передающее знание своеобразного традиционного этикета, еще можно найти практически в любом доме. За каждым членом семьи «закреплена» своя кость, определенная часть мясной пищи. Существует представление о наиболее почетной пище, которая предназначена наиболее пожилым членам семьи и самым почетным гостям, они первыми ее пробуют. Это «четыре высоких» ребра (четыре самых длинных верхних ребра), голова и лопатка для старшего из мужчин, отца, дяди, почетного гостя и грудина, грудная кость для женщины (ее называют также *хатан хоол*, ‘еда госпожи’, также грудину традиционно подносят духу домашнего очага).

Есть части, которые нельзя есть одному — мясо с лопатки обязательно делится на несколько человек. Есть даже поговорка «лопатку едят 70 человек» (построена на омонимии — *дал* ‘лопатка’ и *дал(ан)* числительное 70). Хрящик от лопатки отдают детям.

Согласно еще одному принятому обычаю, связанному с этой костью, на хорошо обглоданную лопатку кладут кусок мяса и подносят вместе с водкой самому пожилому за столом человеку, тот, кто принял лопатку, говорит благопожелание (ерөөл):

Первая из десяти тысяч овец,
Голова тысячи овец,
Добрая овца со своими братьями,
Любящая своего хозяина!
У твоих ягнят шерсть толщиной с палец,
У новорожденных шерсть толщиной в пядь!
Лопатка белой овцы со звездочкой во лбу,
Мясо овцы пробуют все собравшиеся,
Я держу в руках эту белую кость и желаю следующее:
Чтобы на этих лопатках всегда было много мяса,
Чтобы бедро тоже было мясистое,
Чтобы всем пришедшим издалека гостям
Можно было выразить свое радушие!
Глядя на котел,
Показываем всем гостям
И видим, как все близкие счастливы.
Если посмотреть на нос (лопатки), то он вздымается,
как высокая гора,
Если посмотреть сбоку (то видится) — священная река
Тола,
Если с плоской стороны (посмотреть) — веселится
весь народ,
Если сбоку — богатеет весь народ,
Если с ребра — хозяину сто лет прожить!

[Ловор, 2002. С. 63]

Интересно отметить, что в тексте как бы воспроизводится ситуация традиционного гадания по лопатке, очень распространенного в монгольской культуре, и говорящий, «глядя» на лопатку с разных сторон (как это делается при гадании), таким образом не просто желает, а предрекает благое для семьи, хозяина и пр.

Произнесшему такое благопожелание отвечают: «Кто сказал благопожелание лопатке — пусть проживет более семидесяти лет, а желанья, которые он произнес, пусть исполнятся!» [Полевые материалы: Г. Ч.]

Некоторые кости полагаются есть только в кругу своей семьи, их никогда не подают на стол в присутствии гостей, это «непочетные кости». Такой костью является лучевая кость (*богтос яс*). Она имеет богатую символику, часть значений которой уходят вглубь традиции и становятся более или менее понятны через контексты обычаев, ставших уже историей, она отражает прежние социальные отношения. Сейчас мясо с этой кости съедает сам хозяин дома, при этом он должен соблюдать определенные предписания: сначала он высасывает мозг с двух сторон кости, немного обгладывает ее, потом со словами «съел *богтос* (лучевую кость), теперь пойду», бросает ее в огонь. Об этой кости есть такие поговорки — «*боол хунд богтос чэмэг*» ('рабу/черни — лучевая кость') или «*богтос чэмэг боолын хоол*» ('лучевая кость — еда рабов/черни'). Монголы говорят, подать эту кость другому человеку — значит отнестись к нему как к черни, так, будто он сам, члены его семьи и даже скот должны будут служить [Полевые материалы: С. Д.].

Слово *богт/богтос* ('лучевая кость') имеет ряд однокоренных слов, связанных со свадебной тематикой: *Богт* — калым, сговорные подарки (со стороны жениха); *Богт/Богтог* — головной убор невесты, замужней женщины (остроконечный на верхушке, напоминающий по форме лучевую кость); *Богтлогдох* — быть помолвленной; *Богтлох* — сговаривать, помолвить; обручать, делать свадебный сговор; *богтлох охин* — девушка, которую сговаривают, невеста; *богтлох мал* — сговорный скот, определенное число скота, посылаемое женихом в дом невесты; *богтолсон гэргий* — сговоренная невеста; выдавать замуж, заставить надеть *богтог* (женский свадебный головной убор); *Богтолчих* — выдать замуж. При патрилокальном браке это означало, что невесту отдавали в другой дом, туда, где едят одну лучевую кость в кругу семьи? — *богт чэмэг иддэг боллоо*.

Некоторые кости после трапезы нельзя оставлять на ночь в доме — череп без глаз, обглоданную лопатку, бедренную кость. Это связано с демонологическими представлениями, о которых речь пойдет ниже. Но и выбрасывать эти кости просто так тоже нельзя, обычно их перед этим каким-нибудь образом повреждают, разламывают, раскалывают. Особенно это касается лопатки, которая является предметом, необходимым при одном из самых распространенных способов гадания. По оставленной целой лопатке знающий человек способен узнать все о хозяине дома, его семье, хозяйстве, доходах и прочем — «лопатка — это как харддиск от персонального компьютера, на ней вся информация о владельце, нельзя чтобы она была в руках у чужого человека» [Полевые материалы: Г. Х.].

Такие кости, как *гадна борви* (пяточная кость), *тойг* (коленная чашечка), *шаантны таван яс* (пять костей голени), *шилбэний шивнүүр* (бабка⁴), *таахай* (надступневая кость), *тагалцаг* (кости ноги), *үхрийн ахар суул* (коровий копчик), при застолье как следует обгладываются, обсасываются и отдаются детям для игры в дочки-матери. Баяты и олёты у копчика и хвостовых костей высасывают каждый позвонок, потом эти кости делят между дочерьми, те бросают их собаке: чью кость собака возьмет первой, та первой выйдет замуж, так забавляются.

При больших праздничных застольях (наиболее многолюдные и значимые — *Цагаан сар* — Новый год и свадебное пиршество) кости служат объектом игр, соревнований и соответствующей обрядности.

Так, одной из наиболее популярных при застольных играх костей считается последний позвонок поясницы мелкого рогатого скота. Он часто используется в играх-перепалках, поэтому его называют также «страдалец», «вопросительный позвонок», «убеждающий позвонок». Он является частью таза, поэтому его называют еще «домашняя кость», как дом для плода, его очень уважают. При родах кости раздвигаются, и эти позвонки запрещено делить. Но во время еды их обсасывают, обгрызают, после чего просят у хозяина разрешения разделить их, произносят благопожелание. Затем с этим позвонком устраивают соревнование в остроумии, произносят ёрол:

Пусть таких же животных будет десять тысяч,
А хозяин пусть живет вечно,
Будь счастлив без страданий,
Непрерывно богатей!

Только тому человеку достается этот позвонок, который может назвать все его свойства и приметы. Он его обгладывает и затем спрашивает у хозяина: «Можно ли разделить позвонки?» Хозяин отвечает: «Можно, только отдай мне спинной мозг». Спросивший человек разделяет позвонки и, положив спинной мозг на тарелку, отдает его хозяину, произносит благопожелание:

Это — сосавшей растительное молоко,
Пившей прозрачную воду,
Богатого айла,
Серой со звездочкой на лбу овцы
Последний из двадцати шести позвонков,
Первая из крупа кость,
О которой спрашивают у гостей, приходящих в дом.
[Ловор, 2002. С. 53]

Затем начинаются вопросы, отвечающий должен рассказать, глядя с разных сторон, обо всех особенностях формы этого позвонка и крестца. Описания представляют собой тексты, напоминающие то благопожелание, то загадку, то небылицу. Во всех них в той или иной форме выражаются значения крепости,

⁴⁴ Ба б к а — 1) надкопытный сустав ноги животного; 2) кость из надкопытного сустава ноги животного, употребляемая для игры.

стойкости, с одной стороны, обилия и плодородия — с другой. Среди образов, встречающихся в описании, выделяются следующие: воинственные (сравнение с богатырем, воином, богатырским конем), священные (символы, связанные с буддизмом и монгольской мифологией: Гаруда, слон, Озеро Ганга; Молочный океан, Алтай и Хангай, Алтан обо), бытовые (айл, кочевье, стойбище и пр.). Так же как и в приведенных выше примерах, характерным является гипертрофированное описание, определение малого (выемки на позвонке) через бескрайнее (озеро, из которого могут одновременно напиться, не мешая друг другу, сто тысяч коней).

Позвонки, глядя на него с верхней стороны, описывают так:

Это как широкое чело доброго молодца,
Который шагает впереди солдат семь суток без отдыха,
Который шагает позади вернувшихся солдат семь
суток без отдыха,
Если встретится ему десять тысяч врагов,
Без промедления всех поражает,
Если встретится ему сто тысяч врагов,
Без промаха всех убивает.

С лицевой части виднеется выступ, похожий на торчащий вперед клык, его описывают так:

Это клык прекрасного коня,
Который хоть на войну попадет — не отступит,
Который хоть океан обойдет — не устанет.
Всякого догонит,
А его никому не догнать.

О боковой части этого позвонка говорят следующее:

Если покрыть его войлоком для крыши, он не будет
слишком толстым,
Если покрыть его летним халатом, он не будет слишком
тонким,
Если положить его на резвого скакуна — не расколется,
Если положить на необъезженного коня — не сломается,
Если положить без подпруги, то он догонит оленюху,
Если положить без недоуздки, то догонит кулана,
Его сущность схожа с прочным седлом на крепком
основании.

Внизу у этого позвонка, как два когтя, кость, ее так описывают:

Она похожа на смекалку мастера,
Который делает узорчатые сундуки
Из дерева южной реки,
Который делает чашки с желобками
Из дерева северной реки,
Который не боится влажной древесины
И не отказывается от сухого дерева.

В седалище есть хрящик, о нем говорят:

Узорчатый шелк, золотая парча,
Которую без ножниц можно скроить.
Когда рожает, рождает сына, который прославится на все
государство.

А седалище у нее, как прекрасная сватья, которая ведет
верблюда своей невестке.

Потом просят описать два отростка позвонка, на это отвечают так:

Это крылья птицы Хан-гаруды,
Хоть дождь пойдет — не сложит,
Хоть ветер подует — не встрепенется.

Указывая на вогнутую часть, ямку, спрашивают, что это. Ответ такой:

Эта ямка подобна озеру Ганга,
Это молочный океан (*суун далай*) родного кочевья,
В которое десять тысяч лошадей войдя,
Не толкаясь, могут напиться,
В которое сто тысяч лошадей войдя,
Могут напиться, не споря.

О торчащих зазубринах говорят так:

Сверху видны семьдесят оврагов,
Насквозь видны восемьдесят оврагов,
Видна кровавая туша, подобная горе,
Видны ссадины, подобные океану.
А если она похожа на клюв ворона,
То по обеим сторонам ее, спереди и сзади,
[Живут и сытно питаются две семьи].
На северной стороне живущий айл
Питается тарагом и айрагом,
На южной стороне живущий айл
Питается пенками и молоком.
И все это похоже на Алтан обо.

Крестец описывается так:

Похож на тропинку в горах Алтая и Хангая,
Похож на пасть льва и тигра,
На клыки хорошего скакуна,
На чело богатыря,
На взлет ястреба,
На крылья Хан-гаруды.

После всех описаний спрашивают: если соединить все, что получится? Отвечают так:

Видом походит на лежащего слона,
Формой походит на идущего слона,
Сущностью своей — слон.

А что же с ним делают, спрашивает хозяин:

Хан — вкушает,
Простолодин — гложет,
Прохожий — наблюдает,
Это та кость,
Которую за дверь не бросают,
Черной собаке грызть не дают,
Огню ее подносят.

Есть и такое шутовское описание:

Похож на лай собаки без хвоста,
На молитву человека без веры,
Будет угощением князю,

Насмешкой простолюдину
Будет едой для черной собаки.
[Ловор, 2002. С. 54—56]

Свадебное застолье и Цагаан сар

Наиболее значимыми костями на свадебном и годоводнем застолье у различных монгольских племен считаются голова, первый позвонок и берцовая кость.

Голова, овцы или лошади, является одновременно и самым почетным блюдом, и предметом, используемым в обряде. У бурят свадьба, по главному, наиболее уважаемому угощению, называется *төөлэй барих төр хурим* (праздник в честь подношения головы). У дербетов во время свадьбы в момент «вручения шагай и поклонения солнцу» на правое и левое плечо кладут баранью голову и спрашивают: «правильно или нет?» Утвердительный ответ становится гарантией правильного выбора невесты и того, что семья будет крепкой. А у внутренних монголов во время свадьбы после первой ночи совершают обряд открытия полога, после чего голову овцы бросают через дымовое отверстие в юрте *тоно*, такой же обычай есть и у хотонов. У удзэмчинов голову овцы кидают через тоно после совершения обряда освящения новой юрты, при этом произносят благопожелание юрте. У дариганга сваты, провожая невесту в дом жениха, вслед ей бросают голову барана, как бы подгоняя.

Первый позвонок на свадебном пиршестве становится испытанием для жениха, но на этот раз его физической силы, испытание называется «свернуть шею» (заклочается в том, чтобы вывернуть голыми руками позвонок из хребта). Также нередко первый позвонок после застолья подносят огню. Например, в Ордосе во время свадьбы первый позвонок кладут на тарелку, которую преподносят жениху сваты вместе с бараньей шеей. Перед тем как бросить позвонок в огонь, говорят такие слова:

С севера пришедший
Шейный позвонок,
Приношу тебе можжевельный дух,
С юга пришедший
Шейный позвонок,
Приношу тебе жир и масло.
Хозяин белой яйцевидной юрты
Пусть вечно живет!
Хурай, хурай!

[Ловор, 2002. С. 60]

В некоторых халхаских сомонах после свадебного угощения, когда гостям пора уходить, к верхушке опоры подвешивают шагай и, показывая на нее, говорят:

Выпавший дождь заканчивается,
А пришедшие гости удаляются.
[Ловор, 2002. С. 58]

Так по обычаю хозяева «выгоняют» гостей.

У различных монгольских племен популярностью в свадебных обрядах пользуется большая берцовая кость вместе с суставом, шагай. Она связана со значениями крепости новой семьи, ее охраны, плодородия и здоровья будущего потомства. Во Внутренней Монголии жених, прежде чем невесту отправят в его дом, ломает берцовую кость и вместе с невестой ее разбирает (вынимает шагай), после чего все заворачивают в хадак и кладут в голенище жениха. У хорчинов принят такой обычай: жених приходит в семью, в которой четверо детей, садится вместе со всеми, ему начинают бросать шагай от берцовой кости, которые нужно ловить. Если жених не успевает поймать, его штрафуют водкой и просят спеть песню, при отказе ругают и обзывают. Если жениху удастся поймать брошенные кости, ему предоставляется право самому выломать позвонок из берцовой кости. У чахаров жениха, перед тем как отправить невесту в его дом, сажают на хойморе новой юрты, слева от него сажают невесту и приносят на тарелке большую берцовую кость, из которой они должны вместе вытащить шагай, потом невеста заворачивает кость в хадак и кладет в голенище жениха. У дербетов, разобрав берцовую кость, расстилают белый войлок, жених и невеста встают на него лицом к восходу солнца, затем левое колено жениха и правое колено невесты связывают хадаком и они трижды совершают поклон. Олеты делают так же по приезду к жениху, у новой юрты.

У торгутов в день свадьбы ставят новую юрту, расстилают коврик из белого войлока, молодожены садятся на него лицом к восходу солнца и произносят следующие слова:

Поклоняемся солнцу,
Поклоняемся шагай,
Поклоняемся Хан-Хормсте
И духам четырех родителей.
[Ловор, 2002. С. 67]

У некоторых монгольских субэтнотосов жених и невеста вместе разбирают берцовую кость, а потом по очереди откусывают мясо с шагай.

По дороге при свадебном поезде, сват, у которого за поясом берцовая кость, убегает верхом на лошади, жених пытается его догнать — так устраивают минискачки. У халха невеста, придя в дом жениха, после обряда раскрытия полога вместе с мужем поклоняется солнцу, они делят и едят берцовую кость, заворачивают ее в хадак и хранят под подушкой. У торгутов берцовую кость после этого бросают через тоно (человек снаружи должен ее поймать). У алтайских урянхайцев этот обряд заканчивается шутивным соревнованием между молодоженами, которые пытаются отнять друг у друга берцовую кость, кто сможет ее удержать, тот и будет хозяином в доме.

У дариганга на берцовой кости проверяется сила и ловкость жениха, который должен извлечь из нее костный мозг. Потом кость заворачивают и хранят дома. На свадебном пиршестве эту кость стороной, где шагай, привешивают к тоно. Когда гости расхо-

дятся, говорят такие слова: «пыль наружу, жир внутрь» [Ловор, 2002. С. 68]

Большая берцовая кость связана со свадьбой, плодородием, благополучием, обряд разбора берцовой кости «связывает» молодое семейство. Даже сейчас в шутку говорят: «мы же с тобой муж и жена — те, кто вместе разобрали одну берцовую кость и привязали коня».

Важное значение берцовая кость имеет и при новогоднем застолье. В день *Битууний одор*, канун *Цагаан сар* (Нового года), начинается празднество. Название этого дня, *биту*, означает 'цельный, полный, закрытый со всех сторон, закупоренный, непроницаемый, не имеющий выхода', а также — 'горсть', 'пригоршня'. Он символизирует полноту, цельность, изобилие, поэтому на столе в этот день все должно быть цельным, непечатым (пища, питье). У большинства монгольских племен до сих пор праздник начинается с «открытия» *Битууний өдөр* ('закупоренного дня') — разбивания берцовой кости. Так делают, например, халхи, баяты, вечером в Битуун обмениваются с соседями грудной овцы, затем глодают ее вместе, делят мясо с берцовой кости, потом разбивают ее ножом — открывается *Битуун*. При этом говорят: «Открыли Битуун, распростирали пищу, год старого верблюда ушел, год молодого верблюжонок пришел». Всем присутствующим дают попробовать мяса и мозга от берцовой кости. А в некоторых местах расстилают войлок, садятся и говорят: «Суровые холода прогнали берцовой костью с шагай». Прокалывают ее ножом, бьют по толстой части, вынимают мозг, капают жиром на огонь и говорят: «Морозы прошли, снег стаял». У дзахчинов и мянгатов первого числа люди поднимаются на обо, берут эту кость, обходят обо по солнцу, потом сжигают ее и преподносят пепел *Алтаю*. «Раскалывание берцовой кости, раскрытие полного сосуда — обычай, который обязательно соблюдается во всех семьях, он приносит счастье, изобилие, собравшимся прибавляется по году жизни. Необходимо распространять благое, открыть путь Будде, убрать шулмасов» [Ловор, 2002. С. 38].

Новый год (обычно канун праздника и первый день) — это также время совершения подношений, которые предназначены в первую очередь Небу, духам-покровителям природы (Алтаю, Хангаю, лусавдагам), духу домашнего очага (Галын Бурхану). Как уже упоминалось выше, наиболее почетными частями, которые жертвуют святыням, являются первый позвонок, грудная кость и берцовая кость.

В разных районах Монголии известен обычай, когда утром в первый день нового года по лунному календарю мужчины поднимаются на высокое место, к обо, сооружают специальный помост и в момент восхода солнца подносят эти части Небу, Хангаю, сжигают грудинную кость. Одновременно разбрызгивая вокруг молоко или водку, молятся и произносят такие слова:

Ээ, Великий Хормуста мой!

Золотая земля моя!

Помилуйте весь мой скот и мою жизнь!

[Ловор, 2002. С. 60]

Специальные подношения в Новый год совершаются духу домашнего очага, Галын Бурхану. Согласно одному из описаний, это может происходить так: сначала грудину варят вместе с четырьмя высокими (ребрами), желудком, шеей, берцовой костью левой задней ноги вместе с пяточным сухожилием и коленной чашкой (с мозгом внутри). Затем выгрызают все мясо грудины, не прикасаясь к ней ножом, потом произносят слова: «Пусть вся удача и счастье соберутся в этой рукоятке грудины!» После этого заворачивают грудину в пленку и жир и, положив ее «лицом» вверх, трижды обматывают шерстяной ниткой из овечьей пряжи, затем в час, когда на небе появляются звезды, зажигают благовония и бросают грудину в огонь. Схожим образом осуществляются подношения огню в другой, специальный день почитания Галын Бурхана, 23—24-го числа «месяца кукушки» (первый летний месяц). При этом сам образ Галын Бурхана выступает в разных ипостасях, в зависимости от локальной традиции, хозяин очага может осознаваться то в мужском образе, то в образе ребенка, то в образе женщины (от этого зависят сопутствующие «основному блюду» подношения, но в целом комплекс запретов и предписаний, связанных с огнем, носит достаточно унифицированный характер у различных монгольских народностей):

Супруга почтенного
Имеет двенадцать спутников,
Одну серебряную ложку,
Рванный шелковый платок.

[Ловор, рукопись]

Гадания

Помимо застолья кости играют заметную роль и в других видах обрядности — гаданиях, охранительной магии, народной медицине, с костями связано множество примет и поверий. Одной из самых популярных костей является альчик (*шагай*). Эта кость является одновременно объектом игры (игра в *шагай*) и гадания. У нее есть другое название — «четыре трудных». Альчик бросают три раза, если *шагай* встает вертикально, выпуклой стороной, вращаясь по солнцу, то это конь — самое хорошее предзнаменование. Про альчик говорят:

Маленький, как четки,
Четыре уважаемых имени имеет.
Если его поставить, то получится хорошенький
верблюжонок,
Если развернуть — дикого нрава двухлетка жеребенок,
Если положить — это ягненок,
Если перевернуть, то козленок.

[Ловор, 2002. С. 39]

Существует огромное количество вариантов игры (в том числе шагай на льду). Играют обычно с конца осени и до начала весны, играть позже считается плохой приметой, если это делать, то гром (*тэнгэрийн дуу*) будет усиливаться, а плодородие скота убавляться.

Играя в шагай, произносят такое благопожелание:

У скотины мясо драгоценность,
Из всего мясного — кость драгоценна,
Из всех костей — шагай драгоценность,
Из всего скота — лошадь драгоценность,
На втором месте — верблюд драгоценность,
На третьем месте — овца драгоценность,
На четвертом месте — коза драгоценность.
Из смотрящих вверх — человек драгоценность,
Из смотрящих вниз — онгон драгоценность.

[Ловор, 2002. С. 43]

Альчик используют для гадания: отделив шагай от большой берцовой кости, бросают его три раза, если выпадет конь — будет счастливая дорога, радуются счастливому предзнаменованию. Давно известно гадание на альчиках — «бросать четыре трудных». Четыре стороны этой костяшки могут выпасть в тридцати позициях — глядя на них, определяют положение в делах, работе, дороге, счастье/несчастье и т. д.

Существует поверье о том, что если оставить шагай в степи, то удача на три года отвернется от хозяина — *шагай* будет «смотреть» на хозяина три года и насыпать несчастья. Напротив, хорошей приметой считается найти *шагай*: «Если попадется *шагай* в степи, заденешь ее носком, если лошадь при этом остановится, тогда надо порадоваться счастливому предзнаменованию и взять ее с собой» [Полевые материалы: Ч. Г.].

До сих пор распространенной практикой является ношение волчьего шагай. Он выполняет функцию мужского амулета, носят обычно на поясе или на ноге, запрещено носить на верхней части тела: «Волк — одно из самых сильных и почитаемых монголами животных, он связан с Чингис-ханом, считается предком монгольского народа, священным животным. Далеко не каждому даже ловкому охотнику суждено убить волка, только избранным. Носить волчий шагай — это хорошо, он считается мужским символом, приносит силу и удачу. Его носят обычно на поясе, но не выше, волк — самый сильный, нельзя, чтобы он был сверху, подавлял, потому что человек еще сильнее, такое значение» [Полевые материалы: Г. Х.]. Сейчас волчий шагай можно купить в магазинах и на рынке, просверленные или в серебряных оправках, есть даже украшения и брелки в форме волчьей шагай.

Есть различные народные способы поиска вора, согласно одному из них, надо сжечь волчье сухожилие, тогда у человека, укравшего чужое добро, «скрутит» руки и ноги и он сам придет, чтобы вернуть то, что взял. Другой способ называется «пустить череп» или, по другим вариантам, «пустить

очир», этот обряд связан в нарративах с ламами — наиболее сильные и искусные из них могут найти вора с помощью черепа животного (скота или собаки) или очира, «пустив» его так, что он приводит в дом к человеку, совершившему кражу [Полевые материалы: Г. Ч.].

«Информативными» являются и другие кости — коленная чашечка, пяточная кость. Обглоданную коленную чашечку овцы бросают между решетками юрты, приговаривая: «жеребенок, иноходец». Если кость застрянет между решетками, будет хороший конь, говорят.

У удзэмчинов, если пяточную кость как следует обглодать, родится хорошенькая девочка. У дариганга, если коленную чашечку хорошенько выгрызть, прекрасный сын родится. Собакам эти кости не дают. Такие слова есть:

Ты знаешь, как сделать нас богатыми,
А я знаю, как сделать тебя частью нашего богатства.
[Ловор, рукопись]

Но, несомненно, самой популярной костью в гаданиях является лопатка. Эта практика имеет длинную историю и фиксировалась в различных источниках. Лопатка скота использовалась также при похоронном обряде. Обычно выделяют три вида гадания на лопатке: белое (на обглоданной кости), черное (когда ее сжигают, а потом смотрят) и смешанное (гадание на старой кости, найденной в степи) [Дулам, интервью]. Рассматривают все признаки ее частей (толстая, тонкая, маслянистая и пр.), при сжигании смотрят на форму трещин, слушают звук. При гадании нужно соблюдать определенные условия — чистые руки, хорошо очищенная лопатка, не должно быть рядом людей, при этом читают заклинания *дом шивилэг*. Есть такая загадка про лопатку:

В загоне лежат
Два мудрых.
Глухой мудрый
Имеет четырех спутников.
[Ловор, 2002. С. 27]

Гадать по лопатке может любой человек, который знает и умеет расшифровать все ее признаки, обычно это делают шаманы или знающие люди (*мэргэн хун*). Сам хозяин может определить по лопатке удачу, благополучие семьи, здоровье стада, найти вора, узнать о том, хорошей ли будет дорога, и о прочих делах. Согласно поверьям, чужой человек, взяв лопатку, может, в свою очередь, узнать все о хозяине, его характере, болезнях, удаче и достатке, членах семьи, хозяйстве. Поэтому после еды, перед тем как выбрасывать эту кость, ее обязательно протыкают или ломают.

Демонология

Богатую символику кость имеет в демонологии монголов. И здесь наиболее семантизированными оказываются череп, бедренная и тазовая кости.

Демонологизация этих костей имеет основание сразу в нескольких важных для культуры аспектах. Один из них связан с представлениями о душе и посмертном воздаянии, множественности душ и наличии специальной «костяной души», которая остается после смерти живого существа на земле вместе с останками и превращается в зловредного демона: «У человека 3 души (*сунс*) — *махны* [мясная], *ясны* [костяная], *сэтгэлийн* [духовная]. Когда умирает человек, при трупe остается костяная душа» [Полевые материалы: Д. З.]. Как правило, эта душа локализуется в бедренной кости или черепе.

Другой комплекс верований связан в традиции с представлением об исходной «полноте» и «цельности» вещей. И если это исходное качество по каким-то причинам утрачено, «цельность» все равно будет восполнена, но с большой вероятностью чем-то враждебным для человека (*муу юм, чотгор*) — «Нельзя оставлять полым то, что было заполненным» [Полевые материалы: М. Ж.].

Отверстия и полости в костях, оставшихся после еды, также могут стать прибежищем дурного. Поэтому запреты и предписания, связанные с костями, строго соблюдаются в повседневной жизни. Наибольшее количество поверий связано с черепом (*яст толгой*), тазовой (*сүүжний яс*) и бедренной (*дунд чөмөг*) костями (их «пустотность» очевидна — есть где поселиться нечисти).

«Наши старики говорят, что нельзя никогда оставлять дома пустой череп барана без глаз. На ночь особенно. Бедренные кости с высосанным мозгом нельзя оставлять на ночь. Старики говорили. Говорят, что в этих отверстиях заводятся шулмас-чотгор. Если оставить полым, то могут заселиться» [Полевые материалы: М. Ж.].

«Нельзя на ночь оставлять тазовую кость и глазницы коня надо заполнять, потому что там прячутся чотгоры, надо разделить так, чтобы отверстия не было. Нельзя глазницы черепа коня оставлять пустыми» [Полевые материалы: М.].

Рассматриваемый материал обнаруживает интересные нюансы в пространственном восприятии «пустого». «Пустое», имеющее полость, внутреннее пространство, опасно заселением в него дурного, нежелательным для человека «восполнением целостности». В то же время «пустое», имеющее сквозное отверстие, дырку (как *сүүжний яс*, например) воспринимается как «тоннель» между миром людей и миром духов и демонов, предполагающий «двустороннее использование». О признаках «колючести» и «решетчатости» в демонологических поверьях имеются упоминания в других исследованиях [Толстая, 2002. С. 11; Славянские древности, 1995. С. 236]. В приведенных ниже примерах сквозь отверстие в тазовой кости чотгор смотрит на людей, а люди могут увидеть чотгора: «Нельзя хранить дома тазобедренную кость с дыркой, потому что через дырку чотгор подглядывает» [Полевые материалы: Д. А.], «Тазовая кость с отверстием. Ее нельзя оставлять дома, особенно на ночь. Днем из нее за семьей

наблюдает чотгор, а ночью он поднимается из отверстия и выходит, ходит по дому, может причинить зло» [Полевые материалы: Г. Х.], «Обглоданная тазовая кость с дырочкой, через нее можно увидеть что-то непонятное. Если не обглоданная, ничего страшного, ничего не значит. Увидеть можно чутгура, что-то плохое» [Полевые материалы: Х. С.], «Чутгуры и шулмусы смотрят через отверстие в тазовой кости. Нам в детстве запрещали смотреть через решетку юрты. Увидишь чутгуров и что-то плохое» [Полевые материалы: Г. Н.].

Через отверстие в тазовой кости человека можно не только увидеть чотгора, но и, обладая специальным знанием, вызвать его:

«Лама собирает из косточек человека в нормальном порядке, но на последней стадии он говорит закливание в дырочку тазобедренной кости, и чотгор обретает плоть» [Полевые материалы: Д. А.]; «Получается, по логике, что эта тазовая кость с дыркой плюс молитва — это призывание чотгора, он может прийти» [Полевые материалы: А. Д.]; «Раньше были сильные ламы, они могли призывать чотгора, который живет в тазовой кости, читали книги, поднимали его из кости и насылали с дурным на людей» [Полевые материалы: Г. Х.].

Чтобы избежать неприятностей, связанных со склонностью нечисти занимать «пустое» пространство, в бытовой практике его либо разрушают (разбивают кости, имеющие полости и отверстия), либо заполняют. Последнее практикуется во время подношений духам-хозяевам гор и обо. Одним из предметов подношения часто становится череп умершего коня (см. выше). При подношении его духам хозяевам «пустое» пространство, сохраняющее статус опасного, даже на священных, культовых местах заполняется разнообразными вещами:

«Монголы называют коня хрустальной драгоценностью. В знак почета голову любимого коня, жеребца, который дает хорошее потомство, быстрого скакуна кладут на обо. При этом дырки от глаз, ушей черепа затыкают сухой травой, печеньем, конфетами, аргалом, камешками и поворачивают череп в сторону родных мест» [Полевые материалы: Б. Х.]; «Когда череп ставят на обо, его нужно обернуть хадаком. В глазницы вставляются камни» [Полевые материалы: М. Д.]; «Голову коня с привязанной ленточкой (*сэтэртэй*) кладут на высокое место и набивают тугриками. В глазницы можно и все что угодно, а деньги — это уважение» [Полевые материалы: А. Д.].

Помимо поверий и практик, кости выступают в качестве самостоятельного персонажа в повествовательных нарративах, преимущественно это череп и тазовая кость, с которой связан мотив оборотничества.

Одним из наиболее популярных до сих пор является сюжет о нападении чотгора на одинокого путника ночью. Один из современных рассказов повествует о том, как на спину мотоциклисту, ехавшему в город, кто-то прыгнул и пытался его опрокинуть, все

утихло только тогда, когда человек с трудом добрался до города. Остановившись посмотреть, что произошло, он обнаружил у себя на куртке за спиной прицепившуюся тазовую кость [Полевые материалы: Х. Г.]. Тот же сюжет (только не с мотоциклистом, а с конным путником) мы находим, например, в статье Широ Хаттори [Shiro Hattori, 1972. С. 101—114].

Поверья, связанные с тазовой костью, ее способностью оборачиваться, встречаются также в корейском фольклоре.

Череп является одним из традиционных персонажей Восточно-Азиатского региона, он встречается в демонологических нарративах Китая, Кореи, в японском фольклоре образ головы/черепа имеет отдельный вид демонов. Вот такой рассказ мы находим у калмыков:

«Давным-давно это было. Жил-был старик, у него не было старухи. И он решил попросить у зайчипокровителя старуху для себя. По пути к своему зайчипокровителю увидел человеческий череп. Сел он на череп, выгасил трубку, вычистил ее, а остатки табака приложил к глазницам черепа и спрашивает: „Жжет?“ А череп отвечает: „Да, жжет!“ Старик сильно испугался и убежал. Прибыл вскоре к своему зайчи и рассказал ему о черепе, который лежал на обочине дороги» [Калмыцкая сказка].

Еще одно поверье, в котором кости осознаются в качестве некой сознательной сущности и являются отдельным персонажем, связано с обрядовым фольклором. В монгольской традиции брошенные ногти также могут причинить вред или даже стать причиной смерти их владельца (поэтому с ногтями обращаются аккуратно, не выбрасывают, иногда закапывают и произносят специальные слова):

«Буряты, обрезая с пальцев ногти, обрезки собирают и бросают, причем на эти обрезки плюют и фыркают. Если духи увидят обрезки ногтей, то спрашивают их, кто их хозяин и где его душа. Если на обрезки ногтей было поплевано и пофыркано, то они отвечают:

— Наш хозяин слюна и фыркание; не знаем, где душа хозяина.

Если не принять этих предосторожностей, то обрезки ногтей укажут душу хозяина духам.

Считается, что когда человек умирает, то ногти радуются. Они говорят:

— Теперь наш хозяин не будет нас обрезать; будем расти свободно.

А волосы человека сильно печалются и говорят:

— Теперь наш хозяин не будет нас гладить и чесать» [Хангалов, 2004. С. 39—40].

Народная медицина и охранительная магия

Кости активно используются в народной медицине и охранительной обрядности. Целебным считается бульон, сваренный из определенных частей, это, в частности, пяточное сухожилие, грудина, ребра (ча-

ше всего бараньи), позвонки, берцовая кость, лопатка. Пяточное сухожилие, чашечка и верхняя часть лопатки называются «три самых сочных», если прибавить мелкие позвонки, то будет «четыре сочных», и «короткий бульон» варится из «пяти сочных» костей. Считается, что такой бульон восстанавливает силы, укрепляет организм, поэтому часто он предназначен для рожениц. Через три дня после рождения младенцу дают такой же бульон. В некоторых семьях бульоном обмывают все тело младенца, чтобы было хорошее здоровье, была здоровая кожа, не было аллергий и раздражений. Старики давали грызть коленную чашечку и пяточное сухожилие детям, чтобы зубы были крепкими. Бульон используется даже для скота: его дают в качестве питья весной, чтобы поддержать силы [Ловор, 2002. С. 56].

В обрядности, связанной с родами, защитой и лечением новорожденных большое значение имеет большая берцовая кость, что является своеобразным продолжением ее брачной символики. У дариганга роженице дают мясо с берцовой кости, чтобы восстановить силы. Берцовая кость с альчином, которую разбирают во время свадьбы молодожены, продолжает храниться дома и используется в домашних ритуалах. Считается, что она охраняет молодую семью от всего дурного, облегчает роды, а дети в такой семье растут чистые и опрятные. Она используется в народной медицине, например, когда у ребенка болят уши, отец хлопает его по ушам берцовой костью и закапывает костный мозг. У отдельных монгольских народностей ее вешают у колыбели новорожденного.

Берцовая кость задействована также и в других обрядах, часто как священное подношение. Так, например, охотники, собираясь на облавную охоту, берут с собой берцовую кость, а перед тем, как ехать, зажигают можжевеловый и говорят следующие слова:

Я кладу эту берцовую кость в суму,
Чтобы порадовать тэнгриев,
Чтобы они послали удачу на охоте,
Пусть воцарится мир и благодать.

[Ловор, 2002. С. 58]

Таким образом освящают суму для дичи.

У удземчинов хвост овцы с берцовой костью кладут на тарелку и прикрепляют к северо-восточной части опояски, чтобы защитить дом от потенциального дурного воздействия.

В качестве охранительных мер кости также сжигают, считается, что запах отгоняет все дурное. «Если скот напоить бульоном или сжечь рядом горстку костей — скот пробуждается и оживает. Во время пыльной бури кости жгут, скот „греется“ у этого дыма, и тогда его не „унесет ветром“ (стадо не заблудится)». В качестве элемента охранительной магии в свадебной обрядности у некоторых монгольских племен используется череп волка или собаки: его сжигают перед выездом свадебного поезда, чтобы за молодоженами не увязалось что-нибудь плохое. При некоторых заболеваниях, в том числе пере-

ломахи, сжигают кости кошки и пепел используют в качестве лекарственного средства [Bawden, 1961. С. 215—257].

Своеобразный обычай существует в некоторых районах Внутренней Монголии, например у хорчинов. В некоторые дни, когда семейство считается по каким-либо причинам наиболее уязвимым, зажигают лампаду между лопатками. Верят, что этот свет, ночью, в темноте, отталкивает демонов.

Одной из самых популярных костей в охранительной магии считается лучевая кость. Часто из нее делают обереги для дома. У торгутов кладут мозг плечевой кости с западной стороны косяка, подвешивают к верхушке трех первых уни с правой стороны. У дариганга в лучевую кость продевают солому (ковыль) и затыкают ее за косяк с юго-восточной стороны, при этом произносят следующие слова: «Зубастые пасти туда, удача-счастье сюда». Так отгоняют дурное, защищают семью и скот (особенно в тех случаях, когда стадо остается на ночь в степи).

У дариганга так говорят о лучевой кости:

Худой, костистый парень
С соломенными стрелами,
Перепончатым луком,
Сидит на хатавчине и не любит чужих.
[Ловор, рукопись]

Существует легенда о том, как стали почитать лучевую кость и использовать ее в качестве оберега:

«В древние времена за одним юношей гнались солдаты. Целый день он убегал и вечером прибежал домой. Его мать сидела в палатке. Сын сказал ей о своей беде и хотел бежать дальше, но мать удержала его:

— Нельзя бежать, тебя схватят. Ложись здесь, я все устрою.

Она спрятала его среди пожитков в палатке, а сама разожгла огонь, подбросила в него аргал и поставила по краю треножника очага обглоданные лу-

чевые кости, воткнув в них солому. Вскоре к палатке приблизились солдаты, погоня. Издалека им показалось, что в палатке сидит большое войско — силуэты лучевых костей с соломинами выглядели как солдаты с копьями наперевес. Те, что гнались за сыном этой женщины, побоялись даже заглянуть в палатку.

С тех пор лучевую кость, которая спасла жизнь мужчине, стали почитать как священную» [Полевые материалы: Г. Ч.].

Существуют рассказы о некоторых исполняемых ламами и шаманами специальных обрядах, в которых используются бычьи рога, в частности рог «тунра», с помощью которого магические специалисты насылают проклятия на своих противников (*хараал*). Также их применяют во время камлания, чтобы отогнать все беды и несчастья. Иногда их употребляют для «заговаривания» матки скота, которая отказывается от своего детеныша. Шаман размахивает и пугает ее, приговаривая:

Вот я тебе хребет сломаю,
Брюшину распорю,
Ребра переколю,
Ноги переломаю.
[Ловор, 2002. С. 58]

Кости являются важной составляющей символического мира монгольской культуры, имеют богатую семантику, находят место в различных сферах народных верований, от свадебной обрядности и народной медицины до похоронных обрядов и демонологии, получили отражение в различных фольклорных жанрах (играх, загадках, обрядовой поэзии, повествовательных нарративах). А все вышесказанное служит частным случаем того, как одна вещь, предмет, самый простой и обыденный, как обглоданная кость, может стать проводником в сложный и противоречивый мир традиционной культуры.

Использованная литература

- Калмыцкая сказка: Калмыцкая сказка (записала Т. Г. Борджанова от Т. М. Тягиновой) (Kalmitskaya skazka. Written by T. G. Bordzhanova from T. M. Tyagynova).
- Кычанов, Савицкий, 1975: Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1975 (Kuchanov E. I., Savitskiy L. S. L'udi i bogi v strane snegov. M., 1975).
- Ловор, 2002: Галсанбалдангийн Ловор. Учир мэдэхгүй хүнд ууц битгий тавь. Улаанбаатар, 2002 (Galsanbaldangiin Lovor. Uchir medehgui hund uuts bitgii tav'. Ulan-Bator, 2002).
- Ловор, рукопись: Галсанбалдангийн Ловор. Малын ясыг эрхэмлэх ёс зан үйл. (Manuscript: Galsanbaldangiin Lovor. Malin yasig erhemleh yos zan ujl).
- Монгол зүйр, 2002: Монгол зүйр цэцэн үг. Дэд дэвтэр. Улаанбаатар, 2002 (Mongol zujr tsetse ug. Ded devter. Ulan-Bator, 2002).
- Славянские древности, 1995: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995 (Slavyanskije drevnosti. Etimologicheskij slovar' v pyati tomah / Pod red. N. I. Tolstogo. T. 1. M., 1995).
- Толстая, 2002: Толстая С. М. Категория признака в символическом языке культуры // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2002 (Tolstaya S. M. Kategoriya priznaka v simvolicheskom yazike kul'turi // Priznakovoe prostranstvo kul'turi / Otv. red. S. M. Tolstaya. M., 2002).
- Хангалов, 2004: Хангалов М. Н. Собрание сочинений в трех томах. Том III. Улан-Удэ, 2004 (Hangalov M. N. Sbranie sochinenij v treh tomah. Tom III. Ulan-Ude, 2004).
- Bawden, 1961: Bawden Ch. R. Supernatural Elements in Sickness and Death according to Mongol Tradition I // Asia Major. 1960—1961. Т. VIII.
- Shiro Hattori, 1972: Shiro Hattori. Mongolian ghost stories // Analecta Mongolica: Occasional papers № 8. Indiana, 1972.

Полевые источники¹

- А. Д., 1949 г. р., барга, Хулэн-Буйр, 06.08.10.
 А. Т. О., 1958 г. р., дариганга, Баруун-урт, 09.08.08.
 Б. Т., 1947 г. р., халх, Луус сомон, 30.07.09.
 Б. Х., 1935 г. р., халх, Ундур-хол, 03—04.08.08
 Г. Н., 1917 г. р., барга, местность вокруг кочевья Эрхитын Бург, 08.08.10.
 Г. Х., 1976 г. р., халх, Улан-Батор, 20.09.10; 04.08.13.
 Г. Ч., 1980 г. р., халх, Даланзагад, 06.10.09.
 Д. А., 1947 г. р., баргут, Хулэн-Буйр, 04.08.10.
 Д. Д., 1949 г. р., дариганга, Дариганга, 10.08.08.
 Д. Ч., 1934 г. р., хори-бурят, Дадал-сомон, 14.08.08.
 М., 1964 г. р., удзэмчин, Чойбалсан, 12.08.10.
 М. Д., 1963 г. р., халх, Хан-Богдо, 06.08. 09.
 М. Ж., 1962 г. р., халх, Луус сомон, 30—31.07.09.
 Н. Д., 1935 г. р., бурятка из рода *хуацяо*, Хэнтэйский аймак, 13.08.08.
 С. Б., 1948 г. р., халх, Ундурхан, 03.08.08.
 С. Д., 1958 г. р., халх, Улан-Батор, 20.03.09.
 С. Т., 1970 г. р., халх, Бонн, 17.03.14.
 Х. Г., 1971 г. р., халх, Хархарин, 22.08.10.
 Х. С., 1932 г. р., удзэмчин, Чойбалсан, 11.09.10.
 Х. Т., 1971 г. р., халх, Улан-Батор, 16.08.10.
 Ч. Г., 1968 г. р., халх, под Хархорином, 20.11.11.

L. G. Skorodumova, A. A. Solovyova
Bones in Mongolian customs and beliefs

In traditional culture material objects used in everyday life have additional, symbolic meanings. These symbolic forms define the special status and new, magical functions of a particular object in customs and beliefs. This article is dedicated to the symbolism of bones and their special functions in Mongolian traditional culture. Animal bones are used in various spheres of life, and the vast semantic field behind them classes them among the most popular objects of the Mongolian symbolic world. The bone symbolics are represented in different genres of Mongolian folklore, beliefs and ritual practices (invocation poetry and spells — *dom shivshleg*, practices of divination, worship offerings, funeral rituals), in everyday life, during feasts, traditional games, and so on. It is in the order of things, as cattle is still the base of Mongolian household economy, «the main jewel».

Key words: Mongolian traditional culture, symbolic of things, everyday life, folklore, customs, bones.

¹ Материалы включают записи российско-монгольских экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора, РГГУ и личные записи А. А. Соловьевой. Буквенным шифром указаны имя и фамилия (имя отца) информанта, а также год рождения, этническая принадлежность, место и время записи.

Е. Р. Шубина

«Магтал двенадцати деяний светлейшего спасителя Будды» Галсанджинбы Дылгырова

В статье приведен краткий анализ и перевод сочинения одного из главных ученых XIX в. Бурятии, второго настоятеля Цугольского дацана Д. Галсанджинбы «Магтал двенадцати деяний светлейшего спасителя Будды». Сочинение представляет собой биографию Будды, написанную в форме восхваления. Оно стало весьма популярным и породило целую литературную традицию. На сюжет и по мотивам этой биографии существует большое число сочинений в различных жанрах.

Ключевые слова: магтал, монгольский, тибетский, рукопись, поэтика, перевод, текст, биография, Будда, Д. Галсанджинба.

Дэлгэрийн (Дылгыров) Галсанджинба¹ (1816—1873), родом из Агинского аймака, был вторым настоятелем Цугольского дацана² (тиб. *Bkra sis chos 'phel gling*, Восточная Бурятия), одним из главных ученых своего времени, участвовавших в работе по написанию и переводу книг с тибетского языка на монгольский и их ксилографированию. Галсанджинба (его полное имя — Агванлувсан Галсанджинба; тиб. *Ngag dbang blo bzang skal bzang spyin pa*; санскр. *Vagindra Sumati Kalba Bhadra Dana*; монг. *Хэлний эрхт сайн оюут сайн хувьт өглөг*) осуществил более тридцати переводов с тибетского языка на монгольский. Судя по его произведениям, он подвергал тщательному редактированию переводы оригиналов, чтобы смысл сочинений становился более доступным для читателей, тем самым создавая на основе переводов свои оригинальные произведения.

В одном из каталогов произведений (гарчигов³) Галсанджинбы среди прочих его сочинений упоминается текст «Магтал⁴ двенадцати деяний светлейшего спасителя Будды» (монг. *Abural burqan gegen-ü arban qoyar jokiya-un maytayal*) [Чойжилсүрэн, 1959. С. 9]⁵. В последней части магтала говорится о том, что автором тибетского текста оригинала является

Бригун-гэгэн, автором перевода⁶ — Д. Галсанджинба. Здесь же указано, что перевод сделан 22-го дня среднего зимнего месяца года земляной змеи (1869). Ксилограф занимает четыре листа, пагинация — слева в рамке.

Данное произведение представляет собой биографию Будды, написанную в форме магтала. С момента возникновения жанра магталы были частью различных ритуалов монголов, могли быть обращены к географическим объектам, например горам (Бурхан-халдун, Утайшань), духам местностей, отдельным историческим персонажам (Чингис-хану) или группе лиц (ханскому войску). С распространением буддизма в Монголии стали создаваться восхваления буддийскому учению, объектам поклонения (горе Сумэру), основоположникам буддизма (Шакьямуни), главным учителям (Дзонхаве, далай-ламам), отдельным монастырям и храмам (Рашчойлан-сумэ). Наряду с существованием анонимных магталов стали создаваться и авторские сочинения.

«Магтал двенадцати деяний светлейшего спасителя Будды» Галсанджинбы посвящен жизнеописанию Будды Шакьямуни. Как известно, биография Будды имела и имеет широкое распространение в Тибете, Монголии и Бурятии — странах, в которых буддизм был не только воспринят, но и получил свою оригинальную форму. Особенностью тибетских и монгольских версий жизнеописания Будды является устойчивая форма — деление на так называемые «двенадцать деяний». Сложно сказать, где и когда именно зародилось подобное деление. Индийских биографий Будды такой формы пока не обнаружено, тогда как в Монголии и Тибете «Двенадцать деяний Будды» является весьма популярным произведением, породившим целую литературную тради-

¹ В 1864—1872 гг. была составлена его автобиография на тибетском языке в шести отдельных книгах — *«Rang spyod rang gsal rang gi them yig»* [Востриков, 1962. С. 115—116].

² О настоятелях Цугольского дацана подробнее см.: [Ванчикова, 2000. С. 85—101].

³ О гарчигах (монг. *гарчиг*) Д. Галсанджинбы подробнее см.: [Отгонбаатар, 1995. С. 28—29].

⁴ Магтал (монг. *магтаал*) — малый жанр монгольской литературы, представляющий собой восхваления поэтического характера.

⁵ Этот текст бурятского ксилографа XIX в., написанный на старомонгольском письме, хранится в личной коллекции монгольского ученого филолога Р. Отгонбаатара.

⁶ Так как данная статья посвящена монгольскому переводу текста, далее, говоря об авторе, я буду иметь в виду Д. Галсанджинбу.

цию — на сюжет и по мотивам этой биографии существует большое число сочинений в различных жанрах. Существование «Магтала двенадцати деяний светлейшего спасителя Будды» Галсанджинбы — пример распространения сюжета «двенадцати деяний» в литературе Бурятии. Используя тибетский оригинал, бурятский автор создал свое оригинальное произведение, переложив его в жанре магтала.

«Магтал двенадцати деяний светлейшего спасителя Будды» Галсанджинбы — поэтическое восхваление, обращенное к Будде Шакьямуни и написанное в форме четверостиший. Его можно поделить на три части:

1) вступление, состоящее из двух четверостиший; описывает героя, которому посвящено восхваление, — Будду Шакьямуни;

2) основная часть; начиная с третьего четверостишия, автор восхваляет каждое отдельное деяние Будды (всего двенадцать четверостиший), заканчивая каждое четверостишие словом «поклоняюсь» (монг. *Mörgümüi*);

3) заключение; содержит четыре четверостишия — пожелание автора приобрести свойства, подобные Будде, просьба о духовном счастье для себя и для всех живых существ. Заканчивается текст фрагментом, содержащим сведения о сочинителе, переводчике произведения, и упоминанием о благом деянии написания магтала.

Автор использует характерные для жанра магтал средства образности — устойчивые эпитеты, метафоры, сравнения: спаситель учитель Будда (монг. *Abural burqan baṣi*), светлейший, исполненный величия (монг. *ḡibqulang tegülder gegen*), спаситель и упование — учитель Будда (монг. *Abural itegel burqan baṣi*), высшая ханша (монг. *Degedü qatun*), могущественный Шакьямуни (монг. *Erkin šakyamuni*), чистая река (монг. *Gkir ügei mören*), высшее, безмерное [состояние] самадхи (монг. *Kemḡiy-e ügei degedü samadi*), процветающий Варанаси (монг. *Manduyusan Varanasi*), золотая гора Сумеру (монг. *Altan sümir ayula*), радостная страна (Тушита) (монг. *Tegüs bayasqalang-tu oron*), ваджравое тело (монг. *Včir-tu bey-e*); установил порядок, повернув высший круг учения (монг. *Manglai degedü nom-un kürdün-i ergigülüged nomuqadqaydaqun-i*), демонстрировал разрушение удивительного и безгрешного ваджравого тела и образ избавления от печали (монг.

ḡayiqamšig nügül ügei včir-tu bey-e-yi ebdeged, ḡasalan-ača nügčikü-yin düri üḡegülüḡsen-e); подобно золотой горе Сумеру (монг. *Altan sümir ayula metü*), подобно солнечному свету (монг. *Naran-u gerel metü*), подобны братьям (монг. *Aqa degüü metü*).

Эпитеты, метафоры и сравнения придают тексту красочность и насыщенность, звучность и мелодичность. Использование этих средств художественной образности является характерным для «высокой» литературы монголов данного периода, в частности жанра магтал; оно говорит о старании автора следовать бытующей традиции, о мастерстве и владении техникой стихосложения.

Кроме того, текст написан с использованием аллитерации, каждая заглавная строка четверостишия начинается с одинаковой согласной либо гласной, что придает произведению особую звуковую выразительность, задает ритм. Почти каждое четверостишие заканчивается словом «поклоняюсь». Это также служит композиционному единству произведения.

Автор использует санскритские и тибетские названия местностей, имена, термины, но чаще всего он переводит их на монгольский язык: Тушита — «Страна полной радости» (монг. *Tegüs bayasqalang-tu oron*), Цугольский дацан — «Обитель, умножающая учение счастья и святости полной добродетели» (монг. *Tegüs buyan-tu ölḡei qutuy-un nom-i arbidqayči keyid*). Он добавляет в текст и монгольские имена, термины и устойчивые выражения: тенгрии (монг. *Tngri nar*), ханша (монг. *Qatun*), Хормуста (монг. *Qormusta*). Галсанджинба, позаимствовав тему, идею, мотивы «двенадцати деяний Будды» у тибетцев, стремился к тому, чтобы адаптированный текст был понятен его аудитории.

По-видимому, жанр магтал был выбран как один из самых известных, распространенных и любимых литературных жанров монголов. Это подчеркивает приверженность Галсанджинбы именно к монгольской традиции. Однако он строго придерживался не только канонов жанра, но и всех мотивов «двенадцати деяний», соблюдая их привычную последовательность и передавая основное содержание.

Итак, данное произведение показывает, как в XIX в. на территории Монголии и Бурятии продолжала существовать традиция жизнеописания Будды в форме «двенадцати деяний».

Восхваление двенадцати деяний великого учителя Будды

- (1b) Кланяюсь в ноги мудрому в знаниях,
Из сострадания переродившемуся в роду шакьев,
Великому учителю Шакьямуни, победившему оплот демонов, не покоренных другими,
Великому спасителю, подобному золотой горе Сумеру.

Поклоняюсь воплотившему в себе высшую святость,
Исполненному двух собраний — добродетели и мудрости,
Принесшему пользу живым существам двенадцатью деяниями,
Спасителю светлейшему учителю Будде.

Усмирив тенгриев, [он] понял,
Что настало время прийти из страны Обладающая радостью в образе слона.
Поклоняюсь [тому, кто] вошел в лоно бесподобной ханши Махамайи,
[Принадлежавшей] ханскому роду.

Спустя десять месяцев могущественный Шакьямуни
Был рожден в драгоценном счастливом парке Лумбини.
(2а) Поклоняюсь [тому, кто] утвердил свой род в драгоценной святости своим телом,
Пред которым преклоняли колени Брахма и Хормуста.

Поклоняюсь тому, кто показывал силу и чудеса в образе льва в Магадхе,
Кто правит всеми,
Кто до конца подавил непомерную гордость существ
И кто продемонстрировал силу, равной которой нет.

Поклоняюсь [тому, кто], чтобы очистить мир от ошибок и вреда,
Создал учение,
[Тому, кто], взяв мудрых, великих ханских мужей,
Защищал ханское государство.

Поклоняюсь [тому, кто] бесстрашно осознал все деяния,
Кто сошел с небес,
Оставив свой дом, сам возле чистейшего субургана
Навсегда стал монахом.

(2b) Поклоняюсь [тому, кто] усердствовал в достижении святости татхагаты,
Кто шесть лет провел на берегу чистой реки Найраджаны
И достиг предела в стараниях, претерпевая сложные истязания,
Тому, кто обрел высшее безмерное [состояние] самадхи.

Поклоняюсь тому, кто бесконечно стремился быть полезным в делах,
Кто стал татхагатой,
Кто сидел неподвижно в прекрасной позе лотоса
В Индии, в Магадхе, рядом с деревом бодхи.

Поклоняюсь тому, кто имел огромное сострадание ко всем живым существам,
Кто в процветающем Варанаси и других местах установил порядок,
Повернув высший круг учения,
И кто заключил его в три высшие колесницы,

[Тому, кто] до конца подавил все сопротивление других,
Кто окончательно победил и усмирил шесть учителей
Неверных взглядов из тиртиков
И демонов во главе с неблагодетельным Девадаттой.

(3а) Поклоняюсь [тому, кто] несравненной мудростью в трех сансарах
В городе Шраваси показывал великие сверхъестественные способности,
Кого почитали все живые существа, во главе с людьми и тенгриями,
Кто пришел и распространил религию.

Поклоняюсь [тому, кто], чтобы ввести в учение распутного человека,
Демонстрировал разрушение удивительного
И безгрешного ваджравого тела
И образ избавления от печали в городе Высшая трава.

Хоть он и познал «неразрушение реальности»,
Чтобы умножить благие заслуги
Любого живого существа в будущем,
Были поделены мощи Победоносного святого на восемь частей.

(3b) Поклоняюсь этим заслугам в двенадцати деяниях
Победоносно прошедшего, основателя учения.
Пусть будут соединены деяния любого живого существа,
Подобного матери, с Буддой.

Пусть я буду рождаться в таком же теле, как у учителя,
 [Иметь] такого же размера жизнь и возраст, [жить] в такой же стране,
 Подобного прошу
 Для всех пребывающих в этой стране во главе со мной.

Силою восхвалений и молитв к тебе, о Величайший,
 Пусть у людей всех стран, начиная с нижайшего меня,
 Борьба, раздоры, бедность и болезни закончатся
 И духовное счастье учения увеличится.

Будда явился в этот мир,
 Распространил святую религию, подобно солнечному свету,
 И приверженцы религии стали подобны братьям.
 (4а) Пусть буддийская религия существует вечно.

Восхваление двенадцати деяний, сочиненное Бригун-гэгэном, защитником трех миров, было переведено с тибетского на монгольский двадцать второго дня среднего зимнего месяца года земли-змеи Вагиндра-Сумати-Галба-Бхадра-Даной, шабинцем Цугольского монастыря на реке Онон, именуемого «Распространение учения и счастья». Чтобы распространить эти знания, вырезал доски.

Я молюсь, сложив ладони,
 Чтобы в результате благодеяния написания [данного сочинения],
 Для того, чтобы светлейшего спасителя Бурхан-багши
 Двенадцать деяний все живые существа узнали вполне,
 Пусть все они, ставшие благодетельной матушкой,
 Встретятся со спасителем Шакьямуни
 В стране Аканиста.

Транслитерация Abural burqan bayši-yin gegen-ü arban qoyar jokiyal-un maytaḡal orusibai.

(1b) arḡ-a-dur mergen nigülesküi-ber šaky-a-yin iḡayur-a qubilun
 ali busud-ta ülü čidaydaq šimnus-un ömüg-üd-i daruḡsan :
 altan sümir ayula metü jibqulang tegülder gegen-tei :
 abural burqan bayši šaky-a muni-yin ölmei-dür sögdümü :

anq-a degedü bodi-dur sedkil egüsgeḡü bür-ün :
 alimad buyan belge bilig-ün qoyar čiyulaḡan-i tegüskeged :
 arban qoyar jokiyal-iyar amitan-u tusa-yi jokiyaysan :
 abural itegel burqan bayši-yin gegen-e mörgün maytamui :

tngrī nar nomoqadqayad čay-tur kürügsen-i ayiladču :
 tegüs bayasqalang-tu oron-eče jaḡan-u dūr-ber ḡalaran :
 tere-kü qan ičayur-i üjeḡü degedü maqamay-a qatun-u :
 tengsel ügei umai-dur oroḡsan-a mörgümü ::

erkin šakyamuni-yin gegen-ten arban sar-a tegüsüged :
 erdeni öljei-tü lümbini-yin sečeglig-tür mendülekü cay-tu :
 (2a) esrün kiged qormusta nar degedü laḡšan-iyar :
 erdeni bodu-dur iḡagur-i mayadlaḡsan-a mörgümü :

alimad ḡalaqu dūritü kümün-ü arslan tere-ber
 angq-a magadqa-dur yelvi küčün-i üjegülüged :
 asuru degedükei omuy-tu arad-i ečülgen gesegeḡü :
 aldalud-i qayāši ügei kücün-i üjegülügsen-e mörgümü :

yirtinčü-yin nom-luḡa jökilduḡulun üiledkü kiged :
 yerüngkei gem aldalud-i tebčin čegerlekü-yin tula :
 yeke mergen arḡ-a-bar qatud-un nökü-d-i abuyad :
 yirtinčü-yin qan törü-yi tedkügsen-e mörgümü :

orčilang-un üyile бүкүн-i jiruken ügei-dür ayiladaju :
 oγtarγui-bar aĵiran ger-ün orun-ača γarayad :
 onča degedü ariluγsan suburyan-u dergede öber-iyen :
 oγuyata mayad γarču toyin boluγsan-a mörgümü :

(2b) kičiyeĵü tuγuluγsan bodi bütügekü-yi tayalaju bürün :
 gkir ügei nayiramzan-a mören-ü ĵiqa-dur jiryuγsan ĵil :
 kečegüü berke qatayujil eldeĵü kičiyenggüi-yin tuyil-dur kürtüged :
 kemjijy-e ügei degedü samadi oluγsan-a mörgümü :

terigüleši ügei-eče kičiyegsen kereg-i tusatai bolyaqu-yin tula :
 tere-kü enedkeg magadqa-yin oron daki bodi modon-u dergede :
 tegši sayiqan včir jablal-iyar tung küdülül ügegüy-e ilete :
 tegüs tuγuluγsan burqan boloγsan-a mörgümü ::

maši yeke nigülesküi-ber qamuγ amitan-i enerin ayiladju :
 manduγsan varanasi terigüten ilangγui-tu oron-nuγud-tur :
 manglai degedü nom-un kürdün-i ergigülüged nomuqadqaydaqun-i :
 mayad γurban külgen-dür jokiγaysan-a mörgümü :

bused-un mayu esergüčel бүкүн-i ečülgen gesegeged :
 buruγu üjel-tü tirtinar-un jiryuγan baγši kiged :
 buyan ügei devadat terigüten (3a) simnus-ud-i nomuqadqan
 bodatay-a bayilduγan-ača teyin ilaγuγsan-a mörgümü ::

temdegtey-e γurban sansar-a üliši ügei erdem-üd-iyer :
 tere kü širavasti balyasun-a yeke ridi qubilγan-i üjegülbesü :
 tngri kümün terigüten qamuγ amitan sayitur takijü bürün :
 tegünčilen iregsen-ü šasin-i delgeregülügsen-e mörgümü ::

γayča-qu ĵaliquai-tan-i nom-tur duradqaqu-yin tula :
 γaĵar-un ariγun degedü ebese-tü kemegdekü balgasun-a :
 γayiqamšig nügül ügei včir-tu bey-e-yi ebdeged :
 γasalan-ača nügčikü-yin düri üjegülügsen-e mörgümü ::

ilerkey-e unemleküi-degen ebderekü ügei-yi ayiladbaču :
 irege-edüi qamuγ amitan-u buyan-i arbidqaqu-yin tula :
 ilaγuγsan-u gegen šaril-i olan bolγan qubilγayad :
 ilete naiman qubi bolγan jokiγaysan-a mörgümü ::

tere metü šasin-u eĵen (3b) ilaju tegüs nöğčigsan-nü :
 teyimü arban qoyar jökial-i maytaysan buyan-iyar :
 tedeger eke boloγsan qamuγ amitan-u üile yabudal anu :
 tegünčilen iregsen burqan-u jokiγal-luγa neyilekü boltuγai :

tegünčilen iregsen burqan-u bey-e gegen yambar kiged :
 tegünčilen nükür-lüge bey-e nasun-u kemjijy-e oron-ba :
 temdegtey-e degedü sayin lagšin ču yambar bögesü :
 tere metü imayta-dur terigülen türükü boltuγai :

erkin čama-i maytayad ĵalbirγsan-ü küčün-yier :
 egel bi terigüten qamiγ-a orošiγsan tere oron-a :
 ebedčün kiged ügegüü yadaγu keregül temečel amurliqu-ba :
 erdeni šasin nom kiged ölĵei-yi soyorqu ::

burqan baγši yirtinčü-yin oron-a ögede bolqu kiged :
 boydasun šasin naran-u genel metü geyigülün delgerekü ba :
 bodatay-a šasin-i baričün aqa degüü metü jökilduγad :
 (4a) burqan-u šasin erdeni öni egüride orošiqu boltuγai ::

γurban yirtinčü-yin itegel brigün gegen tanu jokiγaysan abural burqan baγši-yin arban qoyar jökial-un maytayal egüni : onon čügelün tegüs buyan-tu ölĵei qutuγ-un nom-i arbidγayči keyid-un šabi vagindra sumati kalba bhadra da-na neretü-ber : široi moγai ĵil-ün ebül-ün dumdadu sara-yin qorin qoyar-un edür-e tübed-eče mongγol-dur orčiγu-luγad nom-un öglige arbidqaqu-yin tula keb-tür seyilegülbei ::

abural burqan bayši-yin gegen-ü :
 arban qoyar jokiyał egüni amitan bükün-ber medeged :
 ači-yi durdaqy-yin egüden-eče :
 ałyaban qabsuran jalbirbasu :
 ačitu eke boloysan tedeger :
 abural šakyamuni-yin tuγuluysan :
 akinista-yin oron-tur darui aγuljaqu manu boltuγai :

Литература

- Ванчикова 2000: *Ванчикова Ц. П.* Тибетские и монгольские источники о деятельности первых настоятелей Цугольского дацана // *Культура Центральной Азии: письменные источники.* Вып. 4. Улан-Удэ, 2000. С. 85—101 (*Vanchikova C. P.* Tibetskie i mongol'skie istochniki o deyatel'nosti pervyh nastoyatelei Cugol'skogo datsana // *Kul'tura Central'noi Azii: pis'mennye istochniki.* Vyp. 4. Ulan-Ude, 2000. S. 85—101.).
- Востриков 1962: *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. М., 1962 (*Vostrikov A. I.* Tibetskaya istoricheskaya literatura. M., 1962).
- Отгонбаатар 1995: *Отгонбаатар Р.* Один из гарчиков Д. Галсанжамбы // *Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники.* Улан-Удэ, 1995. С. 28—30 (*Otgonbaatar R.* Odin iz garchikov D. Galsanzhamby // *Srednevekovaya kul'tura Central'noy Azii: pis'mennye istochniki.* Ulan-Ude, 1995. S. 28—30).
- Чойжилсурэн 1959: *Чойжилсурэн.* Буриад Модон барын номын таван гарчиг / *Studia Mongolica.* Улаанбаатар, 1959 (*Choyzhilsuren.* Buriad Modon baryn nomyn tavan garchig / *Studia Mongolica.* Ulaanbaatar, 1959).
- Эдлеева 2011: *Эдлеева К. А.* Художественно-структурное своеобразие монгольской хвалебной поэзии: Дис. ... канд. филол. наук. Санкт-Петербург, 2011 (*Edleeva K. A.* Hudozhestvenno-strukturnoe svoebrazie mongol'skoy hvalebnoy poezii: Dis. ... kand. filol. nauk. Sankt-Peterburg, 2011).

E. R. Shubina

The Galsandzhinba Dylgyrov's maytayal to the twelve deeds of the blessed savior Buddha

The article contains brief analysis and translation of «The maytayal (praise) to the twelve deeds of the blessed savior Buddha», written by Galsandzhinba Dylgyrov, who was one of the main scholars of the XIX century and the second superior of the Tsugolskiy datsan. It describes the Buddha's biography in a praise form. This work became very popular and gave birth to one literary tradition. There are a lot of works in different genres on the topic and with the motives of this biography.

Key words: maytayal (praise), Mongolian, Tibetan, manuscript, poetics, translation, text, biography, the Buddha, D. Galsandzhinba.

«Благодаря Вам мне открылся прекрасный мир Центральной Азии»: письма М. И. Клягиной-Кондратьевой к С. Ф. Ольденбургу (Подготовка к изданию, комментарии Т. И. Юсуповой)

Публикуемые письма сотрудника Ученого комитета Монголии в 1926—1930 гг. М. И. Клягиной-Кондратьевой к академику С. Ф. Ольденбургу дают ценную информацию о работе российских ученых в Монголии и свидетельствуют о глубокой личной заинтересованности и непосредственном участии С. Ф. Ольденбурга в деятельности Монгольской комиссии АН СССР, председателем которой он был в 1927—1929 гг.

Ключевые слова: С. Ф. Ольденбург, Ученый комитет Монголии, М. И. Клягина-Кондратьева.

Имя Мелитины Ивановны Клягиной-Кондратьевой, индолога, переводчика, историка архитектуры, хорошо известно монголоведам, прежде всего благодаря публикациям ее дневников, которые она вела в Монголии, где в 1926—1930 гг. работала в Ученом комитете [Яцковская, 1996а; 1996б; 2001; 2007]. Кроме того, информация о ее жизни имеется в книге, посвященной ее мужу — Сергею Александровичу Кондратьеву, также сотруднику Ученого комитета [Кондратьев, 2006], и в недавно вышедшем в Японии на русском и монгольском языке сборнике [Клягина-Кондратьева, 2013]. Поэтому позволим себе только кратко напомнить основные вехи ее биографии.

Мелитина Ивановна Кондратьева (урожденная Клягина, 1896—1971) училась в Московском институте Востоковедения, который закончила по специальности ориенталист-индолог, работала в Москве, в Российской публичной библиотеке (с 1925 г. Государственная библиотека им. В. И. Ленина), знала 14 языков (английский, хинди, урду, санскрит и др.). В институте познакомилась с Сергеем Александровичем Кондратьевым (1896—1970), женой которого она стала в начале 1923 г. А вскоре С. А. Кондратьев был включен в состав Монголо-Тибетской экспедиции известного путешественника П. К. Козлова и уехал в Монголию. Летом 1925 г. по приглашению Ц. Ж. Жамцарано — ученого секретаря Ученого комитета Монголии С. А. Кондратьев стал сотрудником Учкома, где проработал до 1930 г. Здесь он занимался географическими и метеорологическими исследованиями страны и изучал музыкальное творчество монголов [Кондратьев, 2006].

В 1926 г. по просьбе С. А. Кондратьева, поддержанной Ц. Ж. Жамцарано, Монгольская комиссия при СНК СССР командировала в Улан-Батор его жену, М. И. Клягину-Кондратьеву. Она, как и ее муж, также работала в Учкоме, заведовала Фондом европейских книг библиотеки Учкома и выполняла

поручения Монгольской комиссии, о чем регулярно посылала отчеты. Кроме того, участвовала в экспедициях С. А. Кондратьева, которые он совершал по поручению Ученого комитета. В этих экспедициях она занималась коллекторской работой: собирала растения для гербария, насекомых, производила метеорологические наблюдения. Но особенно интересовали Мелитину Ивановну монгольские монастыри и храмы, их архитектура, буддийская иконография. Итогом ее работы в этом направлении стал очерк «Материалы к изучению буддийских монастырей в Монголии. Опыт характеристики культовых и жилых построек в монастырях Кентея и Хангая». Этот очерк в качестве приложения к отчету о работе в Учкоме в 1928 г. М. И. Клягина-Кондратьева направила в Ленинград, в Комиссию экспедиционных исследований, и одновременно представила в Ученый комитет. Это интереснейшее исследование было опубликовано только в 2013 г. [Клягина-Кондратьева, 2013].

После возвращения в 1930 г. на родину Мелитина Ивановна работала переводчиком, много переводила художественной литературы. Иногда ей удавалось выполнять работу и по своей основной специальности — индолога. В последнем из публикуемых здесь письме к С. Ф. Ольденбургу она как раз пишет о составленном ею указателе литературы по главному языку Индии и переводе известных индийских «Сказок попугая» [Сказки, 1933].

Публикуемые письма М. И. Клягиной-Кондратьевой к академику С. Ф. Ольденбургу хранятся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН, в фонде С. Ф. Ольденбурга. Их немного, всего четыре, первое датировано 2 января 1928 г., последнее — 29 июня 1933 г. В двух письмах даты не указаны. Одно из них однозначно датируется февралем 1929 г., так речь в нем идет о только что законченном отчете за 1928 г. и «Материалах к изучению буддийских мо-

настырей в Монголии», датированных 5 февраля 1925 г. Другое письмо, мы полагаем, написано весной 1928 г., когда М. И. Клягина-Кондратьева была в Москве и готовила документы к очередной командировке в Монголию.

Эти письма несут, на первый взгляд, небольшую, но очень ценную информацию о М. И. Клягиной-Кондратьевой и ее работе в Учкоме, позволяют понять особенности повседневной жизни ученых, их «бытования» в 1920-х гг. В частности, они показывают, что получить зарубежную командировку было, как и сегодня, непросто. Даже покровительство непрямого секретаря Академии наук не гарантировало быстрого прохождения всех бумаг по необходимым инстанциям и принятия положительного решения о ее предоставлении.

Но еще более значимы эти письма для понимания роли С. Ф. Ольденбурга в организации работ российских ученых в Монголии, в деятельности возглавляемой им Монгольской комиссии. Они являются еще одним свидетельством его глубокой личной

заинтересованности, неформального участия и индивидуального подхода к планированию их исследований, что подтверждает также переписка С. Ф. Ольденбурга с другими исследователями, работавшими в Монголии. И все это несмотря на огромную занятость Сергея Федоровича на посту непрямого секретаря Академии наук и председательствования в разных академических комиссиях. Такой интерес к изучению Монголии объясняется его высокой ответственностью не только как руководителя Монгольской комиссии [Юсупова, 2006], но и, как нам представляется, как ученого-ориенталиста, буддолога, который с пониманием относится к работе коллег. К сожалению, пока монгольское направление деятельности С. Ф. Ольденбурга еще не нашло должного освещения в публикациях о нем. Надеемся, письма М. И. Клягиной-Кондратьевой дадут возможность монголоведам дополнить новыми сведениями историю организации изучения Монголии российскими учеными и биографии исследователей.

Литература

- Клягина-Кондратьева, 2013: *Клягина-Кондратьева М. И.* Монголын Бурханы Шашны Соёл: Хэнтий, Хангай Сум, Хийдийн Судалгаа (Монгольская буддийская культура: изучение монастырей и храмов в Кентее и Хангае) / Ed. by С. Чулуун, Т. И. Юсупова. Osaka: National Museum of Ethnology, 2013. — Senri Ethnological Reports. Vol. 113. (*M. I. Klyagina-Kondrat'eva. Mongol'skaya buddiiskaya kul'tura: izuchenie monasteyei i hramov v Kentee i Hangaе*).
- Кондратьев, 2006: Жизнь и научная деятельность С. А. Кондратьева (1896—1970) в Монголии и России / Ред.-сост. И. В. Кулганек и В. Ю. Жуков. СПб., 2006. (*Zhishn' i nauchnaya deyatel'nost' S. A. Kondratyeva (1896–1970) v Rossii i Mongolii / Red.-sost. I. V. Kulganek i V. Yu. Shukov*).
- Сказки, 1933: *Хайдару С.* Сказки попугая (Тота кахани) / Пер. с яз. хиндустани (урду); введ. и примеч. М. И. Клягиной-Кондратьевой. М.; Л.: Academia, 1933. 248 с. (*S. Haidari. Skazki popugaya (Tota kahani) / Per. s yaz. khindustani (urdu), vved. i primech. M. I. Klyaginoi-Kondrat'evoy*).
- Юсупова, 2006: *Юсупова Т. И.* Монгольская комиссия Академии наук. История создания и деятельности. 1925—1953. СПб., 2006. (*Yusupova T. I. Mongol'skaya komissiya Akademii nauk. Istoriya sozdaniya i deyatel'nosti. 1925—1953. SPb., 2006*).
- Яцковская, 1996а: *Клягина-Кондратьева М. И.* 1-я Кентейская (Ононская экспедиция) / Публ. и примеч. К. Н. Яцковской // Российское монголоведение. Бюл. IV. М., 1996. С. 125—142. (*M. I. Klyagina-Kondrat'eva. 1-ya Kenteiskaya (Ononskaya ekspeditsiya) / Publ. i primech., K. N. Yackovskoy // Rossiyskoe mongolovedenie. B'ulleten'. IV. M., 1996. P. 125—142*).
- Яцковская, 1996б: *Клягина-Кондратьева М. И.* Гобийская экспедиция 1929 / Публ. и примеч. К. Н. Яцковской // Российское монголоведение. Бюл. V. М., 1996. С. 412—435. (*M. I. Klyagina-Kondrat'eva. Gobiiskaya ekspeditsiya, 1929 / Publ. i primech. K. N. Yackovsky // Rossiyskoe mongolovedenie. B'ulleten'. V. M., 1996. S. 412—435*).
- Яцковская, 2001: *Клягина-Кондратьева М. И.* Дневниковые записи. Хангайская экспедиция 1928 г. / Публ. и примеч. К. Н. Яцковской // *Mongolica-V*. СПб., 2001. С. 125—156. (*M. I. Klyagina-Kondrat'eva. Dnevnikovye zapisi. Hangaikskaya ekspeditsiya, 1928. / Publ. i komment. K. N. Yackovsky // Mongolica-V. SPb., 2001. S. 125—156*).
- Яцковская, 2007: Из воспоминаний М. И. Клягиной-Кондратьевой / Публ. К. Н. Яцковской // *Mongolica-VII*. СПб., 2007. С. 93—94. (*Iz vospominaniy M. I. Klyaginoi-Kondrat'evoy / Publ. K. N. Yackovskoy // Mongolica-VII. SPb., 2007. S. 93—94*).

Письма М. И. Клягиной-Кондратьевой к С. Ф. Ольденбургу

2 января 1928 г.¹

Глубокоуважаемый Сергей Федорович,

Целый ряд неблагоприятных обстоятельств (в том числе нездоровье) мешали мне до сих пор исполнить Вашу просьбу относительно востоковедных предметов в нашем институте².

¹ СПФ АРАН. Ф. 208. Оп. 3. Д. 282. Л. 1.

² В январе 1928 г. М. И. Клягина-Кондратьева находилась в Москве. Возможно, речь идет о Московском институте востоковедения, где она училась в 1920-х гг.

Посылаю Вам теперь эту справку, хотя и боюсь — не слишком ли поздно. Простите, пожалуйста, за это невольное запоздание.

Еще раз очень прошу Вас не отказать поддержать мое заявление. Когда оно поступит в Комиссию, я как-то не успела сказать Вам, когда мы выдлись, но я хотела бы просить Вас, если моя поездка в Монголию удастся, дать мне инструкции для работы там.

Мне хотелось бы, конечно, работать в той области, которая наиболее влечет меня, — монастыри

(культ, буддийская иконография, архитектура храмов, быт и т. п.). С моей точки зрения, монастыри — это самое интересное в Монголии. Интересны они во многих отношениях: и как культурные центры, где сплелись несколько культурных течений (Индия — Тибет — Китай — Монголия и даже Европа), и по многим другим причинам.

Впрочем, не мне говорить об этом Вам. Я только была бы чрезвычайно благодарна Вам, Сергей Федорович, если бы Вы дали мне какие-либо указания, которые помогли бы мне более планомерно вести мою работу.

Что касается до моих натуралистических коллекций, то я не думаю, что они смогут помешать моей основной работе. Ведь до сих пор они не являлись помехой. В экспедиции такие сборы производишь попутно, в свободное время. (Так, например, в обе мои поездки³ я собирала коллекции в местах, отдаленных от монастырей и каких-либо поселений — на гольцах, в верховьях рек, в тайге).

Ведь едешь по таким местам, куда ехать не скоро соберутся люди, и просто жаль не увести отсюда всего, что возможно.

Еще раз простите за беспокойство и за задержку справки.

М. Кондратьева

[Без даты, предположительно весна 1928 г.]⁴

Глубокоуважаемый Сергей Федорович,

Я послала телеграмму Девяткиной⁵ по Вашему указанию. Позволю себе напомнить Вам о своем деле. В Отделе научных учреждений Совнаркома ходатайства обо мне не было получено. Это категорически утверждал Иванов — секретарь Воронова⁶. Я сама в этом удостоверилась, увидев список командированных лиц, посланный Отделом научных учреждений в НКВД, — в том списке меня не было.

Теперь я очень прошу Вас воздействовать в том смысле, чтобы ходатайство было подано.

Если бумагу затеряла почта — ведь можно послать копию. В сопроводительном отношении хорошо бы просить об ускорении здесь всей процедуры, ибо мне необходимо уезжать в самом начале июня, т. е. ведь не могут же из-за меня одной там задерживать отъезд экспедиции.

Обиднее всего, что ведь раньше всех подала заявление (еще до Рождества).

Если ответ будет благоприятный, то мне хотелось бы, чтобы в командировочном удостоверении был указан возможно более длительный срок, так как не исключена возможность, что экспедиция прозимует в Хангае.

³ Имеется в виду участие М. И. Клягиной-Кондратьевой в экспедициях С. А. Кондратьева, совершенных по поручению Ученого комитета Монголии в 1926 и 1927 гг. по изучению Монголии.

⁴ СПФ АРАН. Ф. 208. Оп. 3. Д. 282. Л. 5.

⁵ Девяткина — сотрудник Монгольской комиссии АН СССР? (возможно: аппарата управделами СНК СССР Н. П. Горбунова?)

⁶ Воронов Ефим Павлович (1895—1957) — сотрудник аппарата Совнаркома СССР в 1925—1934 гг.

А Вас, Сергей Федорович, я от всей души благодарю за Вашу всегдашнюю доброту. Я вчера после разговора с Вами ушла совершенно успокоенная — хотя вот уже месяц как нахожусь в непрестанном волнении. Я жалею, что, стесняясь вечно беспокоить Вас своими делами, не обратилась раньше к Вам. Может быть, все это было бы уже ликвидировано.

Ваша М. Кондратьева

[Февраль 1929 г.]⁷

Глубокоуважаемый Сергей Федорович,

Вместе с этим письмом я посылаю в Комиссию экспедиционных исследований⁸ свой отчет за 1928 г. и работу под заглавием «Материалы к изучению буддийских монастырей Монголии. Опыт характеристики культовых и жилых построек в монастырях Кентэя и Хангая», 42 с., печатанные на машинке, и 75 фотографий⁹.

В этой работе я путем описаний и систематического подбора иллюстраций пытаюсь определить разнообразные стили зданий в монгольских монастырях. Выяснить взаимные влияния этих стилей, варианты и промежуточные ступени и, наконец, сделать некоторые вводы относительно различных культурных влияний на монгольские монастыри. Боюсь, что на работе лежит отпечаток спешки: мы вернулись из экспедиции только в половине ноября, долгое время я не могла приняться за обработку материалов, не могла получить фотографии и т. д.

Между тем срок представления отчета близился (11 марта) и мне пришлось отнестись к нему менее тщательно и серьезно, чем я бы этого хотела.

Вторую часть моей работы «Морфология монгольских „обо“»¹⁰ — я надеюсь сделать лучше, ибо спешить будет не нужно.

Не мне судить о том, как обработаны мои материалы. Но сами по себе они очень интересны. К сожалению, они относятся только к Кентэю и Хангаю, остальная часть Монголии остается мне пока не известной, между тем оба вопроса, интересующие меня (монастыри и «обо»), получили бы новое, более полное освещение, если бы я могла поехать в Гоби, в

⁷ СПФ АРАН. Ф. 208. Оп. 3. Д. 282. Л. 7—8.

⁸ Комиссия экспедиционных исследований АН СССР координировала в 1920— начале 1930-х гг. всю экспедиционную работу в Академии наук. Монгольская комиссия входила в ее состав. См.: Юсупова Т. И. Организация экспедиционной деятельности в Академии наук: 1921—1930 гг. // Вопросы истории естествознания и техники. 2012. № 4. С. 92—107.

⁹ Отчет опубликован в сборнике: *Клягина-Кондратьева М. И.* Монголын Бурханы Шашны Соёл: Хэнтий, Хангай Сум, Хийдийн Судалгаа (Монгольская буддийская культура: изучение монастырей и храмов в Кентее и Хангае) / Ed. by С. Чулуун, Т. И. Юсупова. Osaka: National Museum of Ethnology, 2013. — Senri Ethnological Reports. Vol. 113.

¹⁰ «Морфология монгольских „обо“» — эту статью М. И. Клягина-Кондратьева не опубликовала.

Кобдоский район, на восток. Этим летом мне почти наверное представится возможность съездить в одну или даже две из этих местностей, поэтому мне очень не хочется сейчас возвращаться в Москву. Ведь все равно придется ехать обратно. А это сопряжено не только с расходами, но и со сложными хлопотами. Поэтому в своем письме в Комиссию¹¹ прошу продлить мне командировку еще на год. Такой срок вытекает из того обстоятельства, что экспедиционный период (у нас, по крайней мере) продолжается до ноября—декабря. А по возвращении 2—3 месяца должно уйти на предварительную обработку материала, что гораздо удобнее делать на месте при наличии Учкомовской библиотеки. Я не знаю, согласится ли Комиссия с моими доводами. Хотя почему бы и нет?

Ведь денег я никогда не получала и не просила, между тем известные материалы и коллекции представляла. Кстати, в нынешнем году я продолжала и коллекционную работу: опять сборы *Hemiptera*¹² и альпийской флоры, переданные в Академию наук через Н. П. Иконникова¹³. О *Hemiptera* я уже получила отзыв от А. Н. Кириченко¹⁴.

Если Академия найдет возможным продлить мне командировку на какой бы то ни было срок — то очень важно, чтобы это свершилось, по возможности, скорее. Ведь если до 11 марта не будет получено в Москве удостоверение, то возьмут мою московскую комнату, это поставит моих родителей в очень тяжелое положение.

А это заставит меня волей-неволей вернуться теперь, что для меня не только нежелательно, но просто катастрофично. Я очень надеюсь на Вашу всегдашнюю доброту и помощь.

Поездили мы в нынешнем году замечательно. За 4½ месяца проехали около 3000 верст. Частью на автомобиле, частью на лошадях. Видели много интересного. Сергей Александрович поднялся на вершину Отхон-Тенгри¹⁵, что произвело большое впечатление, ибо она считалась недоступной.

Много раз, сидя у костра вечером, мы вспоминали о Вас и всегда с искренней благодарностью и восхищением.

¹¹ Монгольская комиссия АН СССР координировала работу российских ученых в Монголии. Комиссия была создана в марте 1925 г. вначале при СНК СССР, а в январе 1927 г. переведена в состав АН СССР, где функционировала до 1953 г. См.: Юсупова Т. И. Монгольская комиссия Академии наук. История создания и деятельности. 1925—1953. СПб., 2006.

¹² Полужесткокрылые, или членистохоботные, (лаг. *Hemiptera*) — отряд насекомых (наземных или водных) с так называемым «неполным превращением».

¹³ Иконников Николай Петрович (1892—1942) — ботаник, сотрудник Санкт-Петербургского ботанического сада / БИН АН СССР, участник экспедиций Монгольской комиссии в 1926, 1928 и 1929 гг.

¹⁴ Кириченко Александр Николаевич (1884—1967) — энтомолог, сотрудник Зоологического музея / ЗИН АН СССР.

¹⁵ Отхон-Тенгри: см.: Мурзаев МНР.

В настоящее время мы живем в Урге, во дворе Ученого комитета. Сергей Александрович¹⁶ целыми днями работает. Он просит передать Вам и Елене Григорьевне¹⁷ свой искренний привет.

М. Кондратьева.

Не собираетесь ли Вы этим летом в Монголию? Мы с большой радостью узнали, что Елизавете Владимировне разрешили экспедицию¹⁸.

29 июня 1933 г.¹⁹

Глубокоуважаемый Сергей Федорович,

Посылаю Вам одновременно с этим письмом мой недавно вышедший перевод «Сказок попугая» (*Tota kahani*)²⁰. Делаю это не без душевного трепета. Вам — лучшему из знатоков Индии и ее сказок мое предисловие, несомненно, покажется и наивным, и ненаучным. Правда, для изданий «Academia» требуется популярное, а не научное изложение. Но все же при мысли о том, что Вы будите читать мои неопытные рассуждения, мне делается жутко. Будьте ко мне снисходительны.

Недавно читала в 1-м выпуске «Библиографии Востока» Вашу рецензию на книгу Wilson'a «A bibliography of Persia»²¹. Я считаю, что Ваше краткое, но блестящее изложение методов составления специальных библиографий, данное во втором абзаце, все библиографы должны были бы выучить на память.

Может быть, Вам интересно будет узнать, что этой зимой я по заказу КУТВа²² составила небольшой (1643 названия) указатель учебной литературы по главнейшим языкам Индии (конечно, кроме сан-

¹⁶ Кондратьев Сергей Александрович (1896—1970) — муж М. И. Клягиной-Кондратьевой, работал в Ученом комитете МНР в 1925—1930 гг. О нем см.: Жизнь и научная деятельность С. А. Кондратьева (1896—1970) в Монголии и России / Ред.-сост. И. В. Кульганек и В. Ю. Жуков. СПб., 2006.

¹⁷ Головачева (Ольденбург) Елена Григорьевна (1875—1955) — жена академика С. Ф. Ольденбурга.

¹⁸ Козлова (Пушкарева) Елизавета Владимировна (1892—1975) — орнитолог, жена путешественника П. К. Козлова, участник Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова 1923—1926 гг., экспедиций Монгольской комиссии в 1929 и 1931 гг., позже сотрудник ЗИН АН СССР.

¹⁹ СПФ АРАН. Ф. 208. Оп. 3. Д. 282. Л. 3.

²⁰ *Хайдари С.* Сказки попугая (*Tota kahani*) / Пер. с яз. хиндустани (урду); введ. и примеч. М. И. Клягиной-Кондратьевой. М.; Л.: Academia, 1933. 248 с.

²¹ *Ольденбург С. Ф.* [Рецензия] // Библиографии Востока. Вып. 1. История (1917—1925) / Научная ассоциация востоковедения при ЦИК СССР; Под ред. Д. Н. Егорова. М., 1928. С. 84—88. Рец. на кн.: *Wilson A.* *Bibliography of Persia.* Oxford, 1930.

²² КУТВ — Коммунистический университет трудящихся Востока имени И. В. Сталина (с 1923 г.), учебное заведение Коминтерна, действовавшее в Москве с 1921 по 1938 г.

скрыта и пракритов). В указатель вошли только учебники грамматики, словари, хрестоматии, книги для чтения и т. п. — одним словом, все, что требуется для изучения главнейших языков Индии в их современной традиции. Отчасти также в указатель вошли и научные статьи, помещенные в журналах. Работа моя не предназначалась для печати, а лишь для внутреннего употребления в КУТВе.

Заканчивая свое письмо, я воспользуюсь случаем, чтобы выразить Вам, глубокоуважаемый и дорогой Сергей Федорович, чувство моей неизменной благодарности за все то, что Вы сделали для меня некогда (в 1926—1928 гг.).

Я всегда помню об этом и всю жизнь буду помнить, как Вы тогда были добры ко мне и как несколько раз помогали мне. Благодаря Вам мне открылся прекрасный мир Центральной Азии, а воспоминания о жизни там навсегда останутся для меня дорогими.

Желаю Вам всего самого лучшего.

М. Кондратьева

P. S. Если можно, попросите Вашего секретаря известить меня о получении книги, так как я хочу быть уверенной, что она дошла до Вас. Адрес: Москва. Страстной бульвар, д. 6, кв. 16.

**«Thanks to you, I have discovered a wonderful world of Central Asia»:
The letters of M. I. Klyagina-Kondratjeva to S. F. Ol'denburg
(Publication, commentary by T. I. Yusupova)**

The letters of M. I. Klyagina-Kondrateva, who worked in the Mongolian Scientific Committee in 1926—1930, to academician S. F. Oldenburg give valuable information about the details of researches of Russian scholars in Mongolia and, at the same time, they display of the deep personal interest and direct participation of S. F. Oldenburg in the activities of the Mongolian Commission of the Academy of Sciences of the USSR, that he chaired from 1927 to 1929.

Key words: S. F. Oldenburg, the Mongolian Scientific Committee, M. I. Klyagina-Kondrateva.

Из дневниковой тетради М. И. Клягиной-Кондратьевой за время начала Великой Отечественной войны (1941 год) (Подготовка к публикации К. Н. Яцковской)

Из переданных мне тетрадей Мелитины Ивановны — опубликованных Дневников монгольских экспедиций было три. Четвёртая, общая тетрадь в 96 листов, была заполнена записями, в основном датированными 1941 г. Это свидетельства очевидца, человека своего времени. Воспоминания молодости. Этнографические зарисовки. Записи поверий, преданий, упоминания сказок, поведенных няней, другими жителями Орловщины, где в родительских поместьях Болхове и Войнове прошли детство и юность. Памятная поездка с мамой в Париж в самый канун Первой мировой войны. Рассказы о заметных и не очень фигурах послереволюционного времени, в их числе о Ларисе Рейснер. Повторен один волнующий эпизод времен Хангайской экспедиции в Монголии... Словом, по нахлынувшим в трудное время первого года Великой Отечественной войны воспоминаниям можно судить о сакральном отношении Мелитины Ивановны к дорогому прошлому как к оберегу. Думается, сейчас вполне уместно познакомиться с отдельными страницами из не опубликованной ранее тетради. В записях, оставленных Мелитиной Ивановной, продолжает существовать реальность давних минувших лет, подлинные чувства, вызванные в начале прошлого века сломом эпохи, они позволяют ощутить уход прежней цивилизации. В них раскрывается собственная, очень человеческая личность автора. В публикации текстов из этой тетради сохранены стиль и пунктуация автора.

Первые листы рукописного текста публикуемых ниже фрагментов из общей тетради содержат краткие высказывания отдельных известных личностей, или кого-то из близкого окружения, или знакомых.

1941 г.

Из Goncourt'ов о молодости мира: пусть 27 столетних стариков станут один за другим и вот уже Гомеровы времена.

«Чем больше я вижу людей, тем больше люблю лошадей». Не знаю, кто это сказал. Тоже правильно.

В 19-м году тамбовские бабы просили мешочников привозить им не ситец и прочие ткани, а «тень на палочке, да чтобы белую, а простые-то у нас есть» [зонтик] [с. 5].

В Болхове на Пасху все старались позвонить в колокола: хорошо для здоровья, весь год голова не будет болеть.

«Нет нужды отречься от мира и наслаждения, но надо знать, что мир — это мираж, а всякое наслаждение иллюзорно» (Панчадаси).

Сны. Ф. (Фёдор, брат Мелитины Ивановны. — К. Я.) видел, будто все кремлевские соборы вдруг снялись со своих мест, стали на трамвайные рельсы и, упершись крестами в провода, медленно покатали вон из Москвы.

Я видела, будто сижу в поле и смотрю, как Аннушка, сноха Марьи [нрзб], жнет рожь. Взяла серп и я, но вот беда: как ни взмахну серпом, вместо колосьев оказываются ящики с брошюрами, как у нас в Музее. Я и так и этак подхожу, вокруг колосьев, Аннушка жнет, но стоит мне захватить их серпом — опять ящики [с. 6—7].

1920 г.

Войновские девушки в праздник надевали поверх свиток широкие ленты, цветные, а на груди к ним пришивали крошечный крестик. К углам пришивали «косники» — шерстяные кисти. В косы тоже вплетали ленту с «косником». Поверх свит и полушубков носили яркие, пестрые шерстяные опояски. Барилловские бабы, ходившие во всем домотканом, повязывали головы не платками, а холстиной своей работы, с красной расцветкой [с. 8].

Среди раскольников долго сохранялись мастера-переписчики священных книг. Такой может писать по уставу, полууставом, скорописью такого-то века, изощренным молдавским письмом и т. д. В рукописном отделении Ленинской библиотеки есть несколько книг, заказанных таким мастерам. Переписчик в конце, как полагается, ставит свое имя и время переписки: «Писал Иван Гаврилович Блинов, крестьянин Костромской губернии, Городецкого уезда, деревни (не помню) в лето от сотворения мира 7426, в правление Советской власти большевиков».

Этот И. Г. Блинов был замечательным мастером. Научился от отца — переписчика средней руки, — быстро получил известность. Заказчиками его были любители, антиквары и аферисты (последние для мошеннических сделок). Один из сотрудников Публичной библиотеки, увидев однажды в Ветлужском уезде несколько работ Блинова, принял их за подлинные древние рукописи и даже описал в одном научном издании. Хранитель Рукописного отд. Ле-

нинской биб-ки Г. П. Георгиевский как-то заказал Блинову большую работу за 600 р. Кончив работу, переписчик приехал в Москву и показал ее знакомому. Бывший при этом кн. Ширинский-Шихматов (любитель) вынул 600 р. И упробил Блинова отдать рукопись ему. Иван Гаврилович был человек талантливый, но слабый. Рукопись он продал князю, но не посмел показаться на глаза Георгиевскому, а, взявши деньги, пошел и напился. Дня через три его нашли обобранного под забором. После этого он перестал писать. Да и заказов больше не было — время подошло голодное. Блинов поступил куда-то на станцию буфетчиком. Здесь его потом разыскали и наняли расписывать антирелигиозные плакаты, что он и делал весьма искусно, украшая их орнаментами в старинном вкусе и выводя надписи вязью, уставом и полууставом [с. 14—16].

Вывески и надписи в витринах:

Вегетарианская столовая «Примирись». (Была на Мясницкой)

В мануфакт. магаз: «Баядерка двойной ширины» (ткань)

В окне сломанные граммофоны. Надпись: «Починяю музыку»

В Козицком переулке был магазин подержанных платьев с вывеской: «Дамские туалеты покупаю и продаю». В революцию хозяин переделал ее: вместо двух последних слов написал: «починяю и переделываю». Но пожалел краски: обе буквы «п» остались и торчали темные, потертые рядом со свежими желтыми «очиняю» и «еределываю».

(о примирении) «За неимением гербовой пишут на простой» [что мне не раз приходилось делать в жизни].

Не годы старят — горе [с. 16—17].

В 1918 г., когда настала для меня необходимость поступить на службу, я, не зная с чего начать, взялась за учебник «коммерческой корреспонденции». Дядя Коля, весь свой век прослуживший в банке, одобряя мое начинание, сказал: «Если ты, Милочка, хочешь посвятить себя конторской деятельности...» — эти слова как обухом ударили бедную «Милочку», у которой голова была набита мечтами о «чудесных странах», путешествиях, любви к прекрасному принцу и прочей весьма разнообразной романтикой. К счастью, жизнь оказалась милостивой. Из «конторской деятельности» ничего не вышло, а из романтики все-таки кое-что вышло, и даже немало [с. 18].

1941

В Болхове, когда девушку просватывали, ее подруги ходили по улицам и били в медные тазы — оповещали [с. 23].

В начале революции слышались такие фразы: «Господин-товарищ, явите божескую милость». «Товарищ-барышня, позвольте вас проводить» [с. 24].

Монашка Настя рассказывала, как 17 лет служила при монастырской кухне под началом матери Арсении-экономки. Их работало семеро [нрзб] послушниц, все молодые, веселые, дружные. Порой они выбегали на задний дворик, бегали, смеялись, потом снова работали до потери сознания. Питались хорошо, но работа отнимала все силы.

Как-то раз заливное, которое готовили к Пасхе, все ушло сквозь дырявые салфетки. Что было! Мать Арсения бросила на пол таз, который держала в руках, сорвала с себя апостольник и стала рвать на себе волосы. Послушницы разбежались кто куда, а Настя помертвела и с тех пор осталась не совсем здоровой <...>. Собравшись с духом, все во главе с матерью Арсенией побежали к рыбнику Калганову, бросились ему в ноги и выпросили у него рыбы. Драма, памятная на всю жизнь [с. 25].

Удивительно, что самые добрые и благородные люди, не способные и пальцем тронуть, не говоря уже о том, чтобы ударить, скажем, свою мать или другого близкого человека, без всяких угрызений совести причиняют самым любимым и близким людям жесточайшие душевные страдания.

Почему? [с. 26].

Народные гадания и заговоры для культурного человека представляют интерес лишь как объекты этнографического изучения. Верить в них смешно. Не верю и я, но вот несколько случаев, которые можно, если угодно, назвать «совпадениями».

Гадания. 1). Дни октябрьской революции мы — родители и я — провели в деревне, куда уехали в конце сентября. А Федя, учившийся в университете на I курсе, остался в Москве с няней Татьяной. Когда началась революция, всякое сообщение с Москвой было отрезано на несколько дней, а слухи до нас доходили самые страшные (и конечно преувеличенные). Родители мои волновались за Федю. Как-то раз пришла портниха Лиза и кто-то попросил ее погадать. Она раскинула карты и сказала, что Федя здоров и невредим. С ним живет один человек. Вскоре от Феде пришла телеграмма, и мы тотчас уехали в Москву. Оказалось, что к нему в первый день революции зашел один знакомый родителей, старый холостяк, и уже не решился уйти, так как на улицах началась стрельба. Так и прожили они вместе безвыходно несколько дней.

2) Однажды на святках Настя, Соф. Ник. и я — все три молодые девушки, пошли на двор «искать денюгу», которую няня спрятала. Первой нашла я, и я же впоследствии первой вышла замуж. 3) На святках 1922—(23 г.) т. е. когда мы с С. (Сергей Кондратьев. — К. Я.) уже полюбили друг друга, но еще неизвестно было, буду ли я его женой, я по наставлению няни (обожавшей до старости святочные гадания) построила под кроватью мостик из спичек и положила под подушку четырех карточных королей (рубашками вверх) загадав, что трефовый король это С. Ложась спать, я сказала, как полагается: «Суженый-

ряженный, приходи, меня через мост переведи». И действительно увидела во сне речку, мост и кого-то очень похожего на С., кто перешел ко мне через этот мост и повел обратно. Проснувшись, я сунула руку под подушку и вытащила трефового короля. В тот год, летом 1923 г., я вышла замуж за С. 4) Через 5 лет, летом 1928 года, мы путешествовали по Хангаю, в Монголии. С. решил взойти на вершину горы Отхон-Тэнгри, на которой не был ни один европеец, а м. б. и никто. Мы стали лагерем километрах в 12-ти от горы, выбрав для стоянки одну небольшую скалистую падь. Палатки наши стояли под самым перевалом, очень крутым и высоким. Он почти весь был покрыт огромными камнями, только наверху мелкой осыпью. Утром 14 августа С. ушел вместе с Ф. Большаковым <...> Я осталась «на таборе» вместе с Лобсаном (Лобсан (Лубсан) — монгольский помощник, знаток фольклора, информант С. А. Кондратьева как певец и исполнитель народных песен. — К. Я.).

Это был тяжелый день для меня. Я непрерывно волновалась за С. Чтобы как-то умиловить судьбу, я решила весь день ничего не есть и дотемна лазила по скалам, собирала растения и лишь изредка возвращалась в майхан отдохнуть и выпить чаю. Лобсан отнесся с большим уважением к моему жертвенному посту. Это нашло отклик в его азиатской душе. Настал вечер. Я уложила собранные растения и села у входа в майхан. Тускло горел крошечный костерчик (в пади не было ни кустика, и костер сложили не то из аргала, не то из привезенных с собой дров, не помню). Тревога моя все возрастала. Я напряженно всматривалась в темный перевал. Вслушивалась в тишину. Изредка с перевала сыпались камни. Я вскакивала и бежала к нему, но никто не приходил. Наконец я попросила Лобсана погадать мне. Он охотно согласился. Вынул из своего гайтана 2—3 бумажные иконки с изображениями буддийских божеств и расставил их, прислонив к суме. Бросил в костерчик немного арца (засушенного можжевельника). Потом достал чистую баранью лопатку (очевидно, заранее запасенную для гадания) и с молитвой или заклинанием бросил ее в костер. Когда она слегка обуглилась, он вынул ее и стал пристально рассматривать испещрившие ее черные трещины. Никогда я не забуду этого темного лица с маленькими хитрыми глазами, теперь сосредоточенного и внимательного, склоненного над лопаткой и розовеющего в отсветах костра. Я напряженно ждала. Наконец он сказал, что все благополучно, путники уже были на вершине, теперь спустились и в лагерь придут завтра. (Уходя, С. говорил, что, вероятно, они вернутся сегодня же вечером). Поверила ли я Лобсану? Нет. Ведь я не верю в гадание. Однако все сбылось в точности. На другой день утром я после бессонной ночи, во время которой размышляла о «равнодушии» природы к человеку, усилился шум камней (так!), сыпавшихся с перевала, и, выбежав из палатки, увидела С. и спутников его, спускавшихся к лагерю. Оказалось, что вчера в час гадания они дей-

ствительно находились уже у подножья Отхон-Тэнгри, после того как С. и Большаков успешно взойшли на вершину [с. 38—42].

В 1938 и 1939 летом мы с С. жили в дер. Ванюнькино Удомлинского района Калининской обл. (бывш. Тверской губ. Вышневолоцкого у.). Деревня стояла на берегу большого продолговатого озера Удомли. Эта местность связана с именами двух замечательных русских пейзажистов и послужила материалом для ряда их картин. Один из этих художников, П. К. Беляницкий-Бирюля, много лет владел дачей «Чайка», построенной на берегу этого озера, и подолгу живет в ней. (Между прочим, когда началось колхозное движение, крестьяне дер. Ванюнькино, лежащей в версте от дачи, пожелали назвать свой колхоз «Чайкой» — название довольно необычное для колхоза). Верстах в 8-ми отсюда находится оз. Островно. На его берегу была расположена усадьба помещиков [нрзб], где не раз гостил Левитан, который сначала имел роман с хозяйкой имения, а потом с ее дочерью. Однажды, доведенный до иступления обеими женщинами, он стрелялся, но неудачно (или лучше сказать — удачно? Хотя бы для русской живописи) и тогда вызвал к себе Чехова как врача и друга. Чехов потом использовал некоторые свои впечатления от этой поездки в пьесе «Чайка» (усадьба на озере, стрелявшийся человек срывает у себя с головы черную повязку и др.). Однажды я дожидалась, пока откроют кооперативную лавку. Подъехал старик с возом. Мы разговорились и, узнав, что старик из Островно, я спросила, помнит ли он Левитана. «Как же помню. Такой черный. Я тогда еще молодой был». Потом, помолчав, добавил: «Наша барыня с ним „знакома“ была. Бывало, барин уедет в Москву, она сейчас телеграмму Левитану. Он и придет. Пройдет сколько-нибудь времени, барин шлет телеграмму: „прислать за мной тройку на Удомлю“; на той же тройке Левитан уезжает».

На «Чайке» каждое лето гостит довольно многочисленное общество, б. ч. имеющие то или иное отношение к искусству. Оно ловит рыбу, играет в теннис и в винт, купается, гуляет, иногда кутит. Мы бывали там очень часто, но жили, как я уже говорила, в Ванюнькине у бабушки Агафьи. Эта очаровательная женщина стоит того, чтобы рассказать о ней когда-нибудь [с. 55—56].

Мой свекор Александр Александрович Кондратьев, старший астроном и ученый секретарь Пулковской обсерватории, в молодости обладал хорошим голосом, был очень музыкален и часто пел в домашней обстановке вместе с родными и друзьями. Любил он также и церковное пение. Ходил по субботам и воскресеньям в церковь с. Пулково и там иногда в торжественные дни пел на клиросе. Одно время в этой церкви служил дьякон Заозерский, тоже человек музыкальный, одаренный неплохим голосом, но горький пьяница. А. А. решил помочь ему отучиться от пьянства таким путем: он стал привлекать дьякона к участию в домашних концертах, заинтересовал его пением светским — романсами — и одновре-

менно убедил, что водка очень плохо влияет на голос. В этом ему деятельно помогала свояченица Мар. Степ. Аренская (сестра композитора А. С. Аренского. — К. Я.) и другой астроном Мих. Ник. Морин, которые также много занимались музыкой. Дьякон пристрастился к светскому пению и бросил пить. И он был так благодарен людям, столь благотворно повлиявшим на него, что исходатайствовал разрешение на перемену своей фамилии — именно вместо Заозерского сделался Камозерским — взяв для своей новой фамилии первые буквы фамилий спасших его друзей (Кондратьев, Аренская, Морин) [с. 60].

У А. Ф. Кони, замечательного человека и, пожалуй, последнего гуманиста, в его воспоминаниях о Чехове приведена одна раскольничья песня:

— Смерть, а смерть, это ты? —

«Это я, это я!»

— А откуда ты пришла? —

«Где была, где была!»

— А пришла ты не за мной? —

«За тобой, за тобой!»

— А уйдем мы далеко? —

«Далеко, далеко!»

Мне это представляется одним из самых высоких, при всей его простоте, художественных произведений, посвященных смерти [с. 72].

В Болхове, когда в году 20-м стали закрывать церкви и распределять церковное имущество, питомцев детдома одели в платья, штаны и рубашки из риз и ряс. Так они и ходили в парче и шелках с крестами, пока из Москвы не приехала представительница наробраза (или какого-то другого учреждения) и не навела порядок [с. 89].

Недавно прочла в газетах о постановке оперы Шапорина «Декабристы». По ассоциации с женами декабристов мне вспомнилась одна история, случившаяся в наше время.

В 1927 г. у одной женщины арестовали мужа — за что не знаю, да и не в этом дело. Ей было лет 40, ему немногим больше 30-ти; они жили вместе уже 10 лет и — очень счастливо. О ней, по крайней мере, я знаю наверное, что она страстно любила мужа. Арестованного отправили в Москву (все случилось на периферии), и жена немедленно поехала за ним. В Москве она жила кое-как, ютилась по знакомым и все свои силы отдавала на «хлопоты». Она перевернула небо и землю и добилась того, что ее стал принимать следователь, который вел дело ее мужа. Не знаю, о чем они говорили, но, видимо, она сумела привести важные аргументы в пользу обвиняемого, т. к. во время последнего приема следователь сказал, что «высшая мера», грозившая ее мужу, заменена 8-ю годами лагеря, разрешил ей свидание и добавил: «Можете сказать своему мужу, что он Вам обязан жизнью».

Потянулись 8 лет. Собственно, меньше, т. к. он был освобожден досрочно, примерно на год. Все эти годы она жила только мыслью о нем. Она поступила

на работу, посылала ему посылки, деньги, письма. Каждый год ездила к нему недели на 2. (Несомненно, она уехала бы к нему совсем, как «жена декабриста», если бы могла). Эта ее помощь имела для него, по его же словам, величайшее значение. Через несколько лет он занял какую-то руководящую должность на тамошней стройке и даже получил разрешение жить в частной квартире. Жена радовалась, зная, что он крепок, бодр телом и духом, и с нетерпением, но теперь уже спокойно, ждала его освобождения, строя планы, как они будут жить, куда уедут и т. д. Но из последней поездки к нему она вернулась очень удрученная. По каким-то признакам она догадалась, что он полюбил одну бывшую заключенную, тоже немолодую женщину (с замужней дочерью). <...> Вдруг она почувствовала, что любовь его перешла на другую женщину, но все еще не хотела верить своему несчастью.

Через несколько месяцев его освобождения вчистую он приехал. Очень здоровый, с грамотой ударника Беломорканала, получил паспорт и начал делать шаги, чтобы поступить на работу. Жена в то время работала под Москвой, но совсем близко, в 20-ти минутах езды. Муж приехал к ней, но сказал, что не останется: он остановился в Москве, т. к. это ему удобнее для его дел. Это первое свободное свидание увеличило ее [нрзб] предчувствия. Ничего существенного не было сказано, но ясно было, что дело неладно. Дня через 2 он приехал опять на очень короткое время и сказал, что приедет завтра и останется у нее. Не приехал. Не приехал и на другой день. На третий она, вернувшись с работы, нашла у себя на столе открытку из Загса, извещавшую ее о том, что она разведена с таким-то, своим бывшим мужем, по его заявлению. Это был удар, сразивший ее. Она бросила работу, перестала умываться, причесываться, спала не раздеваясь и ела только, если сердобольная хозяйка приносила ей что-нибудь и уговаривала поесть. В каком-то отупении шли дни. Примерно недели через 2 она получила от него письмо, в котором ровно ничего не говорилось о случившемся. Письмо состояло из неопределенных и очень туманных фраз, и понять в нем можно было только то, что он уезжает работать в провинцию и адрес свой сообщит одним знакомым. Письмо заканчивалось советом жене читать Пушкина. Ни слова о том, что было самым важным. В нем не было ни о разводе, ни об их отношениях, ни о его отношениях с другой женщиной. Ничего. Жену особенно оскорбило то, что она получила извещение о разводе из Загса. Ну приди, поговори, объясни, а это — удар в спину. <...>

Получив ничего не объяснявшее и отнюдь не утешавшее письмо, она решила, что не пойдет к указанному знакомым и не будет узнавать адреса [с. 100—104].

Покойная Лариса Рейснер, ездившая в Афганистан, рассказывала о некоторых мелочах тамошнего придворного быта. В то время эмиром там был Аманулла, желавший внедрить в свою страну европей-

ское просвещение, и новые порядки проявлялись иногда довольно своеобразно. Так, придворные дамы выезжали на придворные балы не только с открытым лицом, но и в бальных платьях без рукавов и с большим вырезом — платьях, выписанных от лучших парижских портних. Но в кабульском дворце было холодно, из всех щелей дуло (европейский комфорт еще не успел его коснуться), и бедные афганские красавицы, чтобы не простудиться, надевали под свои шелковые и кружевные платья вязаные шерстяные фуфайки, рукава и вороты которых довольно причудливо сочетались с воздушными бальными туалетами. Те же дамы шили платья попроще у своих доморощенных портних. Но открывая лица перед мужчинами своего круга и европейцами на балах, дамы все-таки не решались показываться людям нецивилизованным — портным. Когда портной приходил в гарем на прикидку, заказчица стояла за занавеской. Прислужница надевала на нее недошитое платье, а портной ощупывал, хорошо ли оно сидит, где надо ушить, где выпустить, и все через занавеску. Т. о. портной не видел лица своей заказчицы, но ее телосложение не имело для него тайн.

Сама Лариса Рейснер была очень красива. Нежное тонкое лицо, невинные глаза, шоколадные волосы, уложенные на голове косой а la Gretchen, — настоящая мадонна. И очень странно было сочетание этого ангельски невинного лица и нежного голоса с речами резкими, остроумными и порой совсем непристойными. Я видела ее в обществе и говорила с нею только раз, но и этого было достаточно, чтобы хорошо ее запомнить. В юности она, кажется, была влюблена в Гумилева, который очень огорчил ее: он подорвал ее веру в свои силы, говоря, что она не может быть писательницей (однако дальнейшее показало, что она снова обрела эту веру). Затем она была замужем за Раскольниковым, который ее чуть ли не бил. Потом за Радеком. Потом умерла совсем молодой, лет тридцати. Заболела брюшным тифом одновременно с матерью и братом, и хотя у них болезнь протекала тяжелее, они выздоровели, а она умерла, потому, как тогда говорили, что не хотела выздороветь [с. 109—111].

Я переживаю 3-ю войну. Первая, японская, прошла почти незаметно. Когда она началась, мне не было еще 8 лет. Помню, мы с родителями в это время были в Москве. Мы жили в Лоскутной гостинице, в номере с темно-красной мебелью и темно-красными стенами. Пришел знакомый и сказал об объявлении войны с Японией. Потом мы уехали в деревню и

жили совершенно так же, как всегда. Взрослые, конечно, говорили о войне, но на меня это не производило большого впечатления. Лучше запомнились рисунки и фото в «Ниве», которую я всегда тщательно рассматривала, когда она приходила: портреты офицеров и сестер, гибель кораблей при Цусиме, Порт-Артур и т. п. Но в общем эта война прошла для меня бесследно.

Вторая война, т. н. «империалистическая», началась, когда мне исполнилось 18 лет. Мы были в деревне. Помню, мы гуляли где-то около Грядни — Дора, Маня и я. Возвращались по лугу. Видим, по дороге из Лунёва мчится кто-то верхом с горы. Мы остановили всадника — то был кто-то из наших войновских крестьян, — и он сказал, что объявлена мобилизация. Нас это как громом ударило. В Войновскую глушь газеты и вообще новости приходили раза 2 в неделю, и мы ни о чем таком не подозревали. Эта война очень медленно, но все же затронула меня. Тяжело было слышать вопли женщин на деревне, провожавших призванных. Волнения были в какой-то период, уже не в первый год войны, — когда почему-то хотели призвать папу. Это обошлось, т. к. на комиссии в Орле он был признан негодным. Я читала газеты. Слышала разговоры и принимала в них участие. Родственник — Боря Соколов, юнкер, был произведен в офицеры и убит в первом же бою. Многие подруги и знакомые пошли в сестры, уже в 15 году в усадьбе стали работать пленные австрийцы, а в 16-м даже в Москве начались небольшие затруднения с продуктами. В общем, война давала себя чувствовать в очень многом, но меня лично она затрагивала мало. В сестры я идти не хотела, ни в каких других мероприятиях также не принимала участия. Я была индивидуалисткой и считала, что меня война не касается. Я была равнодушна к вестям с фронта и не читала военных рассказов.

Теперь, в возрасте 49 лет, я снова переживаю 3-ю войну, и теперь она вплотную коснулась меня. И дело не только в том, что на Москву летят бомбы и что я или мои близкие могут умереть каждый день. Дело в жизни или смерти Советского государства, дело в том, быть ли русским рабами немцев, дело в борьбе с темной силой, которая в безумии своем хочет вернуть историю назад, я даже не скажу к средневековью, [в котором было много прогрессивного, что бы о нем ни говорили], а к чему-то, чему даже нет имени, т. к. в истории не было подобных прецедентов. Это уже совсем не то, что те войны, и отношение иное, совершенно иное [с. 122—125].

К. Ф. Голстунский

Очерк поездки в Калмыцкую степь, совершенной в лето 1886 года (Подготовка к изданию, предисловие, примечания С. С. Сабруковой)

(Продолжение)

В свободное от аскетических и не совсем аскетических подвигов время монахи занимаются также под наблюдением самых начитанных из них переписыванием и ручным печатанием книг. Хурулы являются, таким образом, в некоторой степени распространителями письменности, хотя переписывают и печатают они все больше книги тибетские, никому, следовательно, кроме них самих, не доступные.

В продолжение некоторого времени ходил я (21 л.) в наш Абаганарский хурул упражняться в чтении и письме. Учителя мои, гэлон Лузан и Чжака, оказались очень любезными и милыми педагогами, старались всеми силами угодить мне и выказали немало терпения, прощая мое невежество. Занятия мои в хуруле продолжались, однако, недолго; с книжным языком калмыков я имею полную возможность знакомиться и в Петербурге, главной целью моей поездки было попривыкнуть к разговорному языку калмыков. В этом отношении большую пользу принесли мне занятия с известным здешним сказочником Бюджи. Таких сказочников здесь в степи довольно много, все это старики лет 60 и более, но многие из них чрезвычайно бодры на вид. Живут, они как птицы небесные, не сеют, не жнут и в житницу не собираются, очень редко сидят у себя дома, а больше таскаются по соседним юртам и потешают людей своими рассказами. Довольствуются господа эти чрезвычайно малым: место для спанья и чашку калмыцкого чая дадут им охотно в юрте каждого калмыка, а за чарку-другую арки, до которой, к слову будь сказано, они все большие охотники, готовы рассказать с три короба самых занимательных сказок. Особенно интересно бывает свести несколько таких сказочников, непременно начнут ссориться и будут во чтобы то ни стало стараться перебивать и поправлять друг друга, не скупясь при этом на самые лестные эпитеты по адресу противника.

Мой ментор старик Бюджи давно уже пользуется и донныне сохраняет за собою во всем Малодербетовском улусе славу самого искусного сказочника, им дорожит даже владелец улуса князь Тундутов. Проезжая по этим местам, князь всякий раз призывает его к себе и заставляет рассказывать сказки на сон

грядущий; говорят, что он пользуется у князя даже большим авторитетом и почитается одним из сильных его советников. Я лично мог наблюдать только то, что старик Бюджи не особенно-то стесняется перед князем и позволяет себе многое, чего бы не осмелились сделать люди самые приближенные. На меня старик этот произвел самое приятное впечатление, это, по-моему, настоящий философ, очень мало в чем нуждается и потому решительно ни от кого не зависит. Занятия мои с этим старцем состояли главным образом в том, что он рассказывал мне сказки, которые я записывал. Целью этих занятий, как я уже говорил, было практическое ознакомление с разговорным языком.

Считаю уместным сказать здесь несколько слов о разговорном языке астраханских калмыков и о главных отличиях его от языка книжного.

Отличительной чертой фонетики разговорного языка астраханских калмыков является замечательная склонность его к ассимиляции гласных.

Калмыцкий язык вообще не терпит соединения (22 л.) двух разнородных гласных в одном слове, в живой же речи калмык все гласные в слове ассимилирует с гласной коренной или же приводит их к какому-нибудь среднему звуку. Особенно в этом случае терпят изменения флексии падежей и частицы притяжания.

Шидун¹ — (в разг. яз.) *šüdin*; тэнгри ду² — (в разг. яз.) *tengrite*; гэр ту³ — (в разг. яз.) *gerte*; таргун⁴ — (в разг. яз.) *taryan*; дуран иер⁵ — (в разг. яз.) *durāra*; дотора аца⁶ — (в разг. яз.) *dotoroso*.

Из согласных букв терпят изменения в произношении ö, g, которые между двумя гласными и перед зубными переходят в g, особенно этот переход замечен в третьем лице прошедшего несовершенного

¹ Шидун (калм. письм.) — зуб.

² Тэнгри ду (письм. яз.) — в небе.

³ Гэр ту (письм. яз.) — в доме.

⁴ Таргун (книжн. яз.) — полный.

⁵ Дуран иер (книжн. яз.) — по желанию.

⁶ Доторо аца (книжн. яз.) — изнутри.

времени: *eberen* — еверэнь; *ebderekü* — евдерэку; *bolyaba* — болгава.

Буква *ц* также между двумя гласными переходит в букву *с* — во флексии исходного падежа. Буква *е* мягкое пропадает в конце слова, особенно если слово сливается с частицей творительного падежа: *dur-ara*. Плавная *р* и *л* выпадают иногда перед губными и гортанными: *orkād* — окат (разг.); *talbid* — табат; *biiliji* — бийчи.

Т пропадает перед шипящей: вместо *otči* говорят «очи».

Буква *р* переходит иногда в *л*, когда в корне слова уже есть буква *р*: говорят *alčiur*, а не *arčiur*.

К этимологическим особенностям разговорного языка следует причислить прежде всего склонность его к сокращениям и слияниям; сокращения эти бывают иногда до такой степени значительны, что подчас трудно добиться грамматического происхождения данного слова, *kemjiye* от *ken medeji ene? gerugei* от *geriye ügei*.

Примеры таких сокращений, однако, сравнительно редки, и слова, которые получились от них, могут быть рассматриваемы и употребляются как наречия. Менее значительные сокращения и слияния попадают на каждом шагу. Таким образом, постоянно сливаются с существительным флексии падежей и частицы притяжания, которые, кстати сказать, калмыки очень любят употреблять в разговоре и тогда, когда смысл и без притяжания совершенно ясен.

ebereni möridērē unād; töüni gerēseni yarād.

Большое различие заметно в языке книжном и разговорном в отношении употребления глагольных форм. Каких-либо строго определенных правил, ограничивающих употребление тех или других форм, я привести не могу, могу указать лишь на преимущественное употребление тех, а не других форм. В разговорном языке предпочтительно употребляются сложные формы причастий с вспомогательными глаголами как настоящего, так и прошедшего времени.

Употребление вспомогательных глаголов вообще сильно развито в калмыцком разговорном языке; (23 л.) особенно часто попадают глаголы *оркиху* и *отху* для выражения оконченого действия: *cokiji orkiba* — прибил; *asaxaraji odba* — пролился.

Как на форму, употребляемую почти исключительно только в разговорном языке, следует указать на глагольную форму с окончанием *-miš* и вспомогательным глаголом «болху», форма эта выражает подобие действия или состояния, выражаемого глаголом: *idemiš bolöd* — 'будто ел'; *amasmiš bolöd* — 'будто пробовал'.

Нельзя умолчать здесь и об особой отрицательной форме, употребляемой исключительно в разговорном языке, форма эта образуется посредством окончания *-uš*, приставляемого к неокончательной форме глагола: *čidaš; medeš; bolyoš*.

Такого рода форма имеет оттенок самого сильного отрицания, выражающего естественную невозможность действия.

Перехожу теперь к особенностям разговорного калмыцкого языка в смысле лексиконическом. Признаться, судить хоть сколько-нибудь определенно об этом предмете для меня чрезвычайно трудно; для того чтобы уследить разницу в этом отношении между письменным и разговорным языком, нужно быть слишком хорошо знакомым с тем и другим.

Могу сказать лишь, что под конец моего пребывания в степи мне удавалось кое-как выражать свою мысль; меня понимали, но в то же время говорили после довольно продолжительного размышления — да, такое слово есть у нас, но оно употребляется только в книгах. В разговоре своем калмык любит пускать в ход богатые средства своего языка, которые дают ему возможность с помощью разных суффиксов образовывать существительное от глаголов, прилагательное от существительного, и очень часто такие слова, подчас даже собственной фабрикации, калмык предпочитает в разговоре готовым выражениям, имеющимся в его языке. Это обстоятельство можно считать в то же время признаком обеднения языка; действительно, калмыки начинают понемногу забывать готовые выражения, имеющиеся у них в языке для тех или других понятий, и поэтому именно начинают выражать эти понятия описательно.

yamutai köün вместо *tüsimel*; *dayči* вместо *ceriq*; *ači-ure* вместо *zayača*; *kele bariqsan köün* вместо *olzo*.

Калмыки любят в разговоре употреблять примолвки, причем примолвки эти выражаются обыкновенно повторением одного и того же слова с переменной первой согласной.

Tömör — *mömör*; *duun* — *muun*; *baya* — *saya*.

Встречаются в разговорном языке и звукоподражательные (24 л.) слова, которые в книжном калмыцком языке попадают сравнительно редко: *maš baš coköd*; *xam xam idēd*.

Разговорная речь калмыка должна показаться европейцу какою-то искусственной и деланною. Обыкновенно в обыденном разговоре стараются употреблять по возможности формы описательные или повествовательные, форме сочинения отдается всегда предпочтение перед подчинением. Совсем не то замечаем мы у калмыков; в самой простой речи калмык наговорит целую массу всяких условных разделительных, слитных, соединительных и прочих глагольных форм, и только под самый конец разрешится какой-нибудь повествовательной или описательной формой. Такою же особенностью отличается, правда, и книжный калмыцкий язык, но в разговорном особенно резко бросается в глаза, между тем в порядке вещей было бы ожидать обратного. В одну фразу калмык старается втиснуть возможно большее количество всяких определительных, временных, дополнительных предложений, причем речь от этого, по калмыцким понятиям, ничуть не делается тяжелее и неуклюжею, а напротив — приобретает только большую красоту и определенность. Для примера приведу две три выдержки из сказок, запи-

санных мной непосредственно со слов старика Бючжи ⁷:

Склонность к такого рода построениям выказывается в калмыцкой речи не только в более или менее длинных предложениях, а даже в самых кратких обыденных фразах и выражениях; калмык, например, не скажет «возьми и принеси», а «взявши, принеси» или не скажет «собери и возьми», а «собравши, возьми».

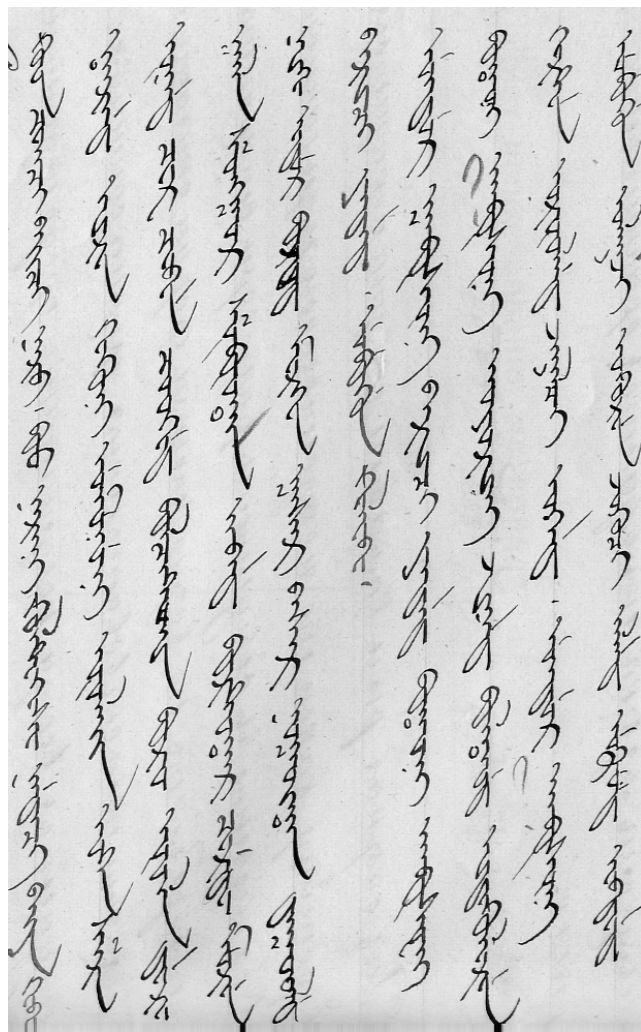
Такое неестественное чрезмерно частое употребление этих деепричастных форм глаголов может невольно навести на мысль, не смотрят ли сами калмыки на эти формы скорее как на вполне, по крайней мере, их заменяющие в некоторых случаях.

Мне кажется, ни в одном языке нет такого резкого различия между языком разговорным и письменным, какие существуют в калмыцком. (25 л.)

После трехнедельного пребывания на Амта Бургуста я совершил поездку, о которой имел случай уже упомянуть, в Ульдучинский хурул. В такую поездку можно близко ознакомиться с бытом калмыков и с обыденною их жизнью: во время ожидания лошадей на станции болтаешь с хозяевами и присматриваешься к их житью-бытью. В калмыцком хозяйстве прежде всего обращает на себя внимание преобладающая и почти исключительная роль женщины; хозяйка дома и ее дочери, несмотря на возраст, ведают решительно всем хозяйством. Весьма редко приходилось мне видеть, чтобы и муж принимал в нем хоть какое-нибудь участие. Замечательно, однако, что при этом тяжком труде, возлагаемом на женщину, ее никак нельзя назвать рабой своего мужа: я никогда не замечал, чтобы муж грубо обращался со своей женой или помыкал ею, женщина просто считает заботу о хозяйстве своей непременною обязанностью и безропотно исполняет ее, весьма редко требуя помощи от мужа. На обязанности мужа лежит почти исключительно уход за табуном, но для этого от нескольких семейств достаточно одного или двух пастухов, которые и сменяются по очереди, остальные же проводят дни свои в блаженном *far niente* ⁸.

Вследствие своего положения в семье калмыцкая женщина, будучи постоянно обремененною делами и заботами о хозяйстве, делается грубой, необходимой, угрюмой и молчаливой. С утра до ночи она работает не покладая рук и не выпуская изо рта своей ганза (трубка) с тэмкэ (махорка). Признаться, очень мало привлекательного представляет эта вечно

работающая и курящаяся машина. С другой стороны, муж калмык — это добродушнейшее существо, обладающее всеми достоинствами и недостатками, присущими беспечности и беззаботности. В нем развиты болтливость, любопытство и более всего сибаритская лень; лень в нем, можно сказать, развивается до колоссальных размеров.



Фрагмент рукописи К. Ф. Голстунского с ойратским текстом

На лентяев-мужей работают, как я уже сказал, их трудолюбивые жены. Утром встают с восходом солнца, а иногда и раньше, и принимаются доить коров и прикармливать телят. Коровы и телята привязываются на ночь порознь; на расстоянии 2—3 сажень друг от друга. Все коровы лежат со связанными ногами одной веревкой (зелэ), протянутой между двумя колышками. Все телята у другой такой же веревки. Любопытно бывает наблюдать, как молоденькая калмыцкая девушка, лет 12—14, ловко справляется с телятами: сперва отвязывается корова, потом подпускается к ней теленок, все дело, однако, состоит в том, чтобы как можно скорее (26 л.) отнять теленка и не дать ему высосать много молока. При этом часто

⁷ küün zokji bayiji nerü // buu nereni egültegeşe nādači bayin gebe // ʧarād iren geküni ömönöni uulayin ügen šara unād zer zebeñ zöüged bolzatuya boro uula dēre xala šongqor šubuuyan abād bortoʧar zērde mörēn nige edür bürid mergen qasar basar noqoiya daxuulād bariči yadād // öböğön kel-ebe // öndör qabusuni bariji yadād boyonı qabusuni boyonı qabusuni xoyorini činād bolʧöd idegülerēn gertēn oruulād caqlaji ögēd // öndör qabusuni öböğön olaqči ükürēn cokoji alād ögödöd ebdēd.

⁸ Far niente — с итальянского: (dolce far niente) сладкое ничегонеделание.

происходит борьба между девочкой и теленком, которого трудно бывает оттащить от матки.

Процедура доения коров продолжается часа два, а то и больше, так как даже у бедного калмыка редко бывает меньше десятка коров. Мужья меж тем продолжают еще нежиться в объятиях Морфея, пока жены не сварят им из только что надоенного молока чаю. Напившись чаю, они отправляются в степь за табуном, а жены между тем должны передоить всех кобыл, а засим для них начинается еще более страдная работа: нужно из собранного кобыльего и коровьего молока приготовить кумыса и эдмэк (смесь молока с «бозо» — остатками от кумыса после перегонки «арки»). В течение дня нужно еще два сварить чай, принести воды, припасти «аргасун» (калмыцкое топливо из сушеного коровьего помета). Все свободное от этого дела время уходит на шитье и починку платья и на приготовление запасов на зиму. Чай калмыцкий готовится из кирпичного чаю; хранится этот чай наравне с фамильными драгоценностями в одном из сундуков «барани». Обыкновенно сам хозяин юрты скоблит несколько щепоток его и выдает хозяйке. Чайный кирпич — это темно-зеленого цвета пластинка, немного меньше вершка⁹ толщиной, четверти 1,5 длины и в четверть ширины, его кладут несколько щепоток в котел, примешивая сюда еще и муки, молока и овечьего сала; затем всю эту смесь варят около получаса. Получается очень невкусное, но чрезвычайно питательное пойло¹⁰, которое составляет чуть ли не главнейшую ежедневную пищу калмыков. К пойлу этому, показавшемуся мне сперва в высшей степени противным, я под конец своего пребывания в степи привык совершенно. Говорят, впрочем, что если такой чай приготовить по всем правилам калмыцкого кулинарного искусства, то будто бы получается нечто очень даже вкусное. Мне случилось пить чай, сваренный для владетеля Малодербетовского улуса князя Тундугова, на мой взгляд, он отличался только чистотой приготовления от простого чая, который варится ежедневно в юрте каждого черного калмыка. Кумыс (чигэн) потребляется калмыками в самых различных видах, отличается он от татарского кумыса тем, что его не выдерживают двое или трое суток, а пьют в тот же день, как подоят. Кумыс у калмыков служит исключительно освежающим напитком, а не одуряющим, хмельным; готовится он в архоте т. е. в кожаном сосуде, похожем на бурдюк. О сосуде этом я уже упоминал, когда говорил про обстановку калмыцкой юрты. Архат¹¹ такой обходится, однако, довольно дорого, так как для приготовления его требуется целая (27 л.) бычачья кожа, которая стоит не менее 5—6 руб., а потому он заменяется часто дру-

⁹ 1 вершок = 4.44500 сантиметра.

¹⁰ Имеется в виду калмыцкий чай. В данном случае Константин Федорович был, видимо, не в восторге от процесса приготовления этого напитка и составляющих его, что дало ему повод выразиться таким образом.

¹¹ Это слово встречается иногда как архот.

гим деревянным сосудом, похожим на те, в которых делают у нас масло. Приготавливается кумыс почти исключительно из коровьего молока с небольшой примесью кобыльего, которое преимущественно употребляется для приготовления «аркэ» (водки); только у богатых калмыков на приготовление кумыса идет кобылье молоко в количестве 50 % и даже более. Самым вкусным кумысом считается смесь всего с 0,1 частью коровьего молока.

Эдмэк готовится, как мне кажется, из всякого рода молочных остатков — кислого молока и остатков от кумыса после варки арки, получается нечто вроде жидкого творогу. Едят это прелестное кушанье калмыки, особенно ребята, весьма примитивным способом: макают в чашу всю пятерню и затем облизывают ее.

Главный, так сказать, уникальный напиток калмыков в летнее время — это так называемая тепленькая водочка «аркэ».

Водка эта готовится из кумыса. Снаряд для перегонки состоит: 1) из большого котла, который наполняется смесью коровьего молока с кобыльим и ставится на таган над костром. Затем 2) деревянной трубы, по которой перегоняется водка и 3) маленького котла, предназначенного для перегнанной водки и помещаемого в холодильник (корыто с холодной водой), в последнем, меньшем котле есть дырочка, через которую можно пробовать готовую водку. В большом котле имеется маленькое отверстие, на которое ставится глиняный болванчик, играющий роль предохранительного клапана. Глиняные болванчики эти калмыками сохраняются, и при перекочевке их складывают в кучу и оставляют на месте последней стоянки.

Когда перегонка аркэ покончена, то прежде всего снимается «хабхук»¹² с большого котла; делает это непременно мужчина с поклоном, после этого женщины снимают глину с котлов и «цорго»¹³, берут затем маленький котел с перегнанной аркэ и ставят его перед хозяином. Тут же рядом с котлом ставится и «хабхук», хозяин, сидя на почетном месте, около «барана», берет две чашки, одну большую, другую маленькую, большой чашкой он черпает из котла и переливает в маленькую; прежде всего он наливает несколько капель водки в отверстие, имеющееся в макушке «хабхука». Второй черпок он переливает в маленькую чашку и бросает в огонь в жертву духам-покровителям домашнего очага. При этом он произносит: *yal yulumtuuin buyan хешиг ибечи огошији байиху болтууай* — «все будут благотворительны и милосердны счастье и добро (неразб.) и очага».

После второго черпка хозяин прыскает во все четыре стороны в следующем порядке: на север, восток, юг и запад. Третий черпок он выкидывает в верхнее отверстие юрты в жертву Будде и произносит при этом йорол: *Xan tengri xaliji xamuq burxad ebeči cud ügei γoldu erkin xaradu yaxu gekü ebečin ügei*

¹² Х а в х а к (монг.) — крышка.

¹³ Ц о р г о (монг.) — перегонная труба.

yobo gekü zarγo ügei. «Царь неба, да милосердствуют все Будды, да не будет бесплодия и (неразб.) (по которым кочует калмык), да будет чернота по ярам (где проводят зиму калмыки), да не будет болезней, которые заставили бы охать, да не будет суда, который заставил бы ходить».

Наконец зачерпывается полная чаша аркэ, которую и выпивает хозяин юрты или же почетный гость, если таковой присутствует. Качество аркэ зависит от процентного содержания в смеси, из которой она гонится, кобыльего и коровьего молока. Чем больше в смеси кобыльего молока, тем аркэ получается крепче и прозрачнее. Остатки смеси, получившиеся после перегонки, также не пропадают даром. После перегонки на дне котла осаждаются жидкая белая масса, очень кислая, похожая на творог. Массу эту раскладывают маленькими кучками на войлочных матах или на досках перед юртой для просушки на солнце, когда же она достаточно просохнет, то образовавшиеся творожные шарики выставляются для дальнейшей просушки еще на крышу юрты. После такой продолжительной сушки получаются твердые небольшие комочки серого цвета, очень кислые на вкус, консервы эти называются «ширмэк» и употребляются зимою в кушанье вместе с кашей. Масса, остающаяся после перегонки арки, имеет также и другое употребление. Ею смазывают кожи, чтобы смягчить их и сделать годными для выделки. Этой нехитрой операцией смазывания кожи занимаются часто малые дети, которые являлись, таким образом, пособниками своей матери.

Жертва Будде, о которой я только что упомянул при описании процесса перегонки «аркэ», приносится также непременно при всякой беде. Жертва эта называется «дэчжи» и для нее в калмыцких семьях имеется даже особый стаканчик. Перед каждой едой хозяин снимает этот стаканчик с почетного места бурхана, на котором он всегда стоит, и наливает или кладет в него кушанье. Стакан этот затем ставится на край котла или же где-нибудь вообще рядом с едящими (так!). По окончании еды младший член семьи, какой-нибудь трехлетний карапуз, доедает на закуску и «дэчжи». Это ему не возбраняется, мне никогда не случалось, однако, видеть, чтобы это делали взрослые.

Чай, чигэн, эдмэк и аркэ составляют почти исключительную пищу калмыков. Как видим, в этом перечне нет ничего такого, что бы требовалось прожевать. Очень редко приходится простому калмыку есть мясо. Мясная пища составляет, по всеобщим понятиям, исключительно достойные духовенства и привилегированного сословия. Черный же калмык ест (29 л.) мясо разве от палой скотины, так как нарезать что-нибудь нарочно для себя он мало имеет возможности и редко на это решается. Самое обыкновенное кушанье, приготовляемое из мяса, это бульон «шюлюн» и вареная баранина из этого бульона «маха». Более затейливое и так сказать гастрономическое блюдо — это «Ишкат Мишкат», готовится оно из нежнейших частей баранины, мясо

крошится на мелкие части и проваривается с очень маленьким количеством воды. На вкус европейца, существенный недостаток этого кушанья состоит в полном отсутствии всяких приправ; если положить в него достаточное количество перца и соли, то блюдо получается очень вкусное. Несколько чаще употребляется мясо в зимнее время вместе с кашей «буда». Для этой цели мясо просушивается на солнце и сохраняется тонкими пластинками совершенно сухими «борцо». Пучки таких пластин висят у задней, северной, стены юрты. При редкости употребления мясной пищи калмыки, естественно, почитают мясо каким-то необыкновенным лакомством. Это меня особенно поразило, так как казалось — чем бы им и питаться, как не мясом при полном отсутствии всяких овощей и хлеба и при сравнительной дешевизне скотины (баран — около 2 руб., корова — 12 руб.). Калмык будет с жадностью есть мясо во всяком виде и не побрезгует даже порядочно протухшей дохлятиной. Если калмык плохо питается, зато до выпивки он большой охотник и никогда не упустит удобного сему случая. На пристрастие калмыков к вину вообще указывает один из коренных их обычаев, в силу которого всякий человек, приходящий по какому-либо случаю к другому с более или менее официальным посещением, так сказать визитом, приносит с собой вместо всякого хлеба, соли бутылку водки. Всякий такой гость, входя в юрту, ставит свою «бортку»¹⁴ на середину юрты и смиренно садится у порога. Один из прислужников наливает полную чашку арки и подает ее хозяину и жене его, которые ее пробуют, после каждой пробы служитель доликает чашку; напоследок с разрешения хозяина гость выпивает полную чашку своей же водки. При этом произносится обыкновенно иерел (благое пожелание) и приносятся в подарок какие-нибудь безделушки, имеющие символическое значение. Большой частью приносятся мускатные орехи, тщательно завернутые в бумажку, и серебряные монеты, преимущественно (неразб.). Круглая форма мускатного ореха должна означать долгий век, продолжительную жизнь, а блестящее серебро — счастливую светлую жизнь. При поднесении подарка детям говорят мальчику: *mönggöle adali möngö bolji utu nasutai bolji arda olon döüner daxuulqaba boltuyai //*

«Да будешь ты вечен подобно серебру, да будет жизнь твоя долга и да следуют за тобой многочисленные братья».

(30 л.) Девочке: *urtu nasutai bolji bulyun söültei boltuyai //*

«Да будешь ты долговечна и соболинохвоста». «Соболинохвостой» называется в калмыцком семействе девочка, за которой рождаются одни мальчики.

Если соберутся, таким образом, к человеку двое или трое гостей, то вина набирается порядочно и редко в таком случае обходится без поголовного пьянства. Обычай этот приходит в гости со своей собственной выпивкой весьма оригинален и не ли-

¹⁴ Сосуд, в котором хранилась калмыцкая водка.

шен, по-моему, даже остроумия. Предлогом для пьянства служит у калмыков всякий какой бы то ни было съезд, хотя бы даже деловой, я сам, например, был свидетелем радости попечителя Малодербетовского улуса после того, что съезд улусный обошелся без всяких особых скандалов и пьянства. Особенным и, так сказать, вполне законным поводом к пьянству служит у калмыков свадьба. Тут уже они дают полную волю своей страстишке. Опишу здесь, кстати, наше посещение одной свадьбы. Дело было вскоре после нашего приезда на Амта Бургуста.

В этот день во время обеда хозяину нашему как зайсангу принесли в дар от свадебного пира, проходившего в соседнем хотоне, кусок лошадиной ноги. Свадьба эта продолжалась уже два дня и должна была кончиться только к следующему утру. Мы, конечно, поинтересовались посмотреть на эту свадьбу и тотчас поехали туда. Пир (хурим) происходил в довольно тесной юрте. Посередине стоял таган над разлаженным костром из коровьего помета (аргасун). Против входа на возвышении сидели, тесно прижавшись друг к другу, невеста с 11—12 подругами. Невеста и одна из подруг были одеты в шелковые парадные платья и богатые лисьи шапки. Остальные подруги разряжены были несколько проще, но тоже в высоких шитых золотом и серебром шапках. Лишь только мы вошли, юрта битком набилась народом, мужчины разместились на полу вокруг тагана. Мы уселись на почетном месте около возвышенности, устроенной для дам, и первое время ощущали неприятное чувство, испытываемое каждым, когда он видит, что на него устремлены сотни глаз. Своим приходом мы несколько потревожили торжество, но скоро все, убедившись в нашем совершенном благодушии, продолжили увеселения. Первым делом мы преподнесли невесте большой платок с пряниками и леденцами, за что, впрочем, никакой благодарности не удостоились, так как вообще у калмыков благодарности не полагается. В честь нас хозяева откупили бутылку русской наливки, и мы должны были отведать ее. Начались

танцы под звук сначала балалайки¹⁵, а потом и скрипки. Танцевали мужчины и женщины, отдельно и вместе, но каждый раз не более одной пары. Все танцы состоят в пристукивании каблуками, то слабым, то усиливающимся под такт музыки; при этом плавно поводят руками, растопыренными (31 л.) в разные стороны. Меня чрезвычайно поразил недостаток оживления на лицах танцующих, можно было подумать, что они это делают не для удовольствия, а по обязанности какой-то. Особенно невыразительны лица у девушек, не знаю, чем это объяснить, излишнею ли скромностью или, быть может, усталостью. Танцы оживлялись только возгласами присутствующих парней, которые всеми силами старались придать бодрости и веселья танцующим. Танцы сменялись песнями. Перед нами стали три молодца с чашками наливки в руках и затаили какую-то унылую песню, своротив рот на сторону и прищуриль глаза, точно полусонные. Это должно было означать приглашение выпить. Согласно принятому обычаю, мы должны были выпить поданное вино все до дна. Нужно было при этом произнести какой-нибудь иерел — благопожелание жениху и невесте, но скудные познания наши в калмыцком языке не позволили нам это. После песни мужчин последовало такое же приглашение со стороны дам, и к ужасу нашему мы должны были осушить еще по полной чарке наливки. Чувствуя, что таким образом до добра не дойдешь, мы решили оставить это пиршество и, поблагодарив любезных хозяев, выбрались из юрты. На прощание мы подошли к невесте и оделили ее в виде благопожелания несколькими серебряными монетами. Провожать нас высыпала вся юрта, и, среди радостных полупьяных криков собравшегося народа, мы направились восвояси. Любезность калмыков дошла до того, что некоторые из них предложили нам прокатиться верхом на своих лошадях, вместо того чтобы ехать в тряском тарантасе. Я поспешил воспользоваться этим приглашением и мигом доскакал до своего кочевья.

(Продолжение следует)

¹⁵ Видимо, здесь идет речь о калмыцкой домбре.

РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

К. Н. Яцковская. [Рецензия]: **Клягина-Кондратьева М. И. Монголын Бурханы Шашны Соёл: Хэнтий, Хангайн Сум, Хийдийн Судалгаа / Монгольская буддийская культура: Изучение монастырей и храмов Кентея и Хангая // Текст на монгольском и русском языках. Osaka: National Museum of Ethnology, 2013. 209 с.**

Директор японского Национального музея этнологии в городе Осака профессор Юки Конагая и руководимое ею замечательное научное учреждение самым внимательным образом относятся к трудам по монголоведению, в особенности к таким, что по тем или иным причинам много лет лежали в хранилищах разных архивов и оставались неопубликованными. Так, благодаря заботам госпожи Ю. Конагая в Японии в 2007—2008 гг. были изданы Национальным музеем этнологии в Осаке 4 тома Трудов А. Д. Симукова «О Монголии и для Монголии» на русском языке. Рецензия на них появилась в журнале «Монголика» [Яцковская, 2013. С. 100—108]. Через несколько лет, в 2013 г., в монголоведение был внесен очередной бесценный вклад— параллельно на монгольском и русском языках Музей выпустил труд Мелитины Ивановны Клягиной-Кондратьевой «Материалы к изучению буддийских монастырей в Монголии. Опыт характеристики культовых и жилых построек в монастырях Кентея и Хангая» (февраль 1929 г.), извлечённый из российских и монгольских архивных сокровищниц. При издании на монгольском языке ему дали обобщающее название «Монголын Бурханы Шашны Соёл. Хэнтий, Хангайн Сум, Хийдийн Судалгаа», повторенное перед русскоязычным оригиналом как «Монгольская Буддийская Культура. Исследование Храмов и Монастырей в Хэнтее и Хангае». «Материалы» М. И. Клягиной-Кондратьевой были отправлены в качестве Отчёта в адрес Монгольской комиссии Академии наук СССР, командировавшей её в Монголию, где в Учёном комитете страны трудился её муж Сергей Александрович Кондратьев. По приглашению Учёного комитета Мелитина Ивановна стала работать в созданной при Комитете научной библиотеке в качестве заведующей Фондом европейской литературы. Востоковед-индолог М. И. Клягина-Кондратьева, естественно, имела определённое представление о буддийских храмах и, оказавшись в Монголии, увидела их в необычайном многообразии. Систематизировав все свои наблюдения, она определила несколько стилей буддийской архитектуры в Монголии. Будучи чрезвычайно обязательным человеком, Мелитина Ива-

новна также отчиталась о своей работе перед Учёным комитетом и оставила копию текста «Материалов...». Таким образом, 1-й экземпляр «Материалов...» оказался в СССР, второй остался в Монголии. Редакторы и составители издания Т. И. Юсупова (Россия) и С. Чулуун (Монголия) называют адреса архивов, в которых они вели свой поиск. Основной текст сохранился в Санкт-Петербургском филиале архива РАН в фонде крупнейшего российского учёного-буддолога Ф. И. Щербатского, а его копия из Учёного комитета была передана на хранение в Национальный центральный архив Монголии.

Имя Мелитины Ивановны в монголоведении стало известно, как пишут Т. И. Юсупова и С. Чулуун в разделе «Биография и научная деятельность М. И. Клягиной-Кондратьевой», по Дневникам, введённым в научный оборот в России в конце XX и начале XXI в. [Яцковская, 1996; 2001; 2001a; 2007].

На отдельной странице во всю её площадь в формате А-4 перед началом текста, публикуемого на монгольском языке, помещён чудесный снимок Мелитины Ивановны с мужем. Милое лицо красивой женщины, положившей обе руки на плечо сидящего за рабочим столом супруга, светится нежностью. Сергей Александрович оторвался от занятий. В правой руке очки. Лицо чуть тронато ласковой ответной улыбкой. Обоих объединяет редкое обаяние...

И Сергей Александрович, и Мелитина Ивановна были истинными интеллигентами и, работая в Монголии, приняли сердцем и поняли стойкость цивилизации монгольских номадов, а также определили место, которое занимала в ней буддийская культура.

«Материалы...» Мелитины Ивановны, по сути, являют собой настоящее научное исследование. В кратком и ёмком, предельно объективном Предисловии к изданию профессор Ю. Конагава отмечает особую ценность работы М. И. Клягиной-Кондратьевой, поскольку она содержит не только описание храмов, которые автор посетила лично, но и приложенные ею фотографии. «Кроме того, М. И. Клягина-Кондратьева дала общую характеристику всех зафиксированных монастырей, указала их местоположение, классифицировала по архитектурным стилям и композиции, описала важные особенности построек и внутреннего интерьера. После известного труда А. М. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии» (СПб. 1881) до М. И. Клягиной-Кондратьевой такого детального изучения монгольских храмов не производил никто из монгольских или зарубежных исследователей. <...> Несмотря на скромность автора, мы

считаем ее очерк важным источником для изучения истории архитектуры монгольских храмов и ламаистской культуры и достойным для публикации в *Senri Ethnological Reports*¹.

В самом деле, «Материалы», которые занимают 72 машинописные страницы, были собраны и осмыслены в результате пристальных профессиональных наблюдений глубоко эрудированного специалиста-востоковеда во время нескольких поездок по Монголии летом и осенью 1926—1928 гг. в составе экспедиций, возглавляемых С. А. Кондратьевым, исполнителем важных вклеенных в рукописный текст иллюстраций — чёрно-белых фотографий. Их более 70. (Несколько снимков принадлежат А. Д. Симукову, также участнику некоторых совместных экспедиций). Сразу следует отметить прекрасное качество этого приложения, отпечатанного при помощи современной японской техники с мастерски сделанных почти 90 лет тому назад оригиналов.

Мелитина Ивановна после краткого предисловия предваряет свой труд строго определёнными разделами содержания, которое наглядно свидетельствует о подлинно научном подходе к работе:

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие
Список осмотренных и упомянутых в тексте монастырей
Введение
I. Общая характеристика монастырей
II. Храмы
II.1. Храмы тибетского стиля
II.2. Храмы китайского и тибетско-китайского стиля
II.3. Храмы монгольского и монголо-китайского стиля
II.4. Стиль небольших храмов
II.5. Храмы в мелких монастырях
II.6. Внутреннее устройство храмов
III. Культурные постройки иного типа
IV. Жилые постройки — ламский поселок
Заключение
Список фотографий
Список использованных работ

Мелитина Ивановна в кратком введении формулирует важный посыл к своей работе: «Как и в Древней Руси, монастыри в Монголии являлись очагами философии, науки и многих видов искусств». Автор далее уточняет: «Музыка, театр, живопись, скульптура, архитектура — все эти отрасли искусства культивируются в монастырях». Мелитина Ивановна на основе доступных в ту пору литературных источников, а также собственных наблюдений в 20-е гг. прошлого века, когда в стране ещё не начинались гонения на религию, ёмко и объективно итожит, проявляя уважительное проникновение в культуру номадов: «Идеи и формы индийского, тибетского и китайского искусства много веков тому назад начали проникать в Монголию и нашли в ее монастырях

благодарную почву для своего развития. Как всегда бывает в подобных случаях, иноземное искусство не осталось незыблемым. Некоторые области его претерпели большие, другие — меньшие изменения, особенно заметны они в архитектуре... Мы видим, — заключает М. И. Клягина-Кондратьева, — как видоизменились на монгольской почве формы тибетского и китайского архитектурных стилей, как они, в свою очередь, повлекли за собой возникновение в Монголии национального монгольского стиля» (см.: с. 70). Текст исследования Мелитины Ивановны и иллюстрации к нему позволяют разделить её взгляд на неотъемлемый компонент необыкновенного монгольского пейзажа — буддийские храмы, действовавшие по всей стране ещё в 20-е гг. прошлого столетия. Их многообразие, отмеченное художественным видением неравнодушных путешественников — супругов Кондратьевых, донесло до XXI в. уникальность монгольских буддийских архитектурных реликвий, увы! — разрушенных в 30-е гг. прошлого века.

Автор называла свой труд очерком, отчётом. Однако повторим еще раз — принесенные ею в дар монголоведной науке материалы в наше время представляют исключительную ценность. К жизни и деятельности Мелитины Ивановны Клягиной-Кондратьевой в Монголии хотелось бы целиком отнестись цитату из книги академика В. А. Обручева о Григории Николаевиче Потанине, в которой он замечательно написал о жене путешественника Александре Викторовне, главнейшей сотруднице во время экспедиций: «Она была одной из тех русских женщин, которые во второй половине XIX века сопровождали своих мужей в далеких путешествиях, делили с ними все труды и опасности и помогали в работе» [Обручев, 1947. С. 254].

Мелитина Ивановна, индолог по образованию, конечно же, могла профессионально судить о буддийских храмах. Оказавшись в столице Монголии, она не упускала случая познакомиться с ними *de visu*. Кстати, в своих Дневниках Мелитина Ивановна однажды записывает, что вместе с ней в главные храмы в Улан-Баторе ходила молодая сотрудница Учёного комитета Н. П. Шастина. Их тогдашнее приятельство перешло в пожизненную дружбу².

Минувшие со времени написания Отчёта 85 лет показали, что монголы не смирились с поруганием буддийских святынь и монашества. Сотни разрушенных в 30-е гг. монастырей не означали, что была порушена душа и вера. Номады пронесли через десятилетия свою веру, поклонение идеалам и божествам. И как воздаяние им на монгольской земле сооружаются новые большие и малые храмы, восстанавливаются вековые святыни.

² Нина Павловна Шастина приняла на хранение архив Кондратьевых, когда Мелитина Ивановна тяжело заболела, и позаботилась о возможной публикации Дневников, что со временем и было исполнено.

¹ Полный текст издания любезно предоставила Н. А. Симукова, прислав его мне по электронной почте.

Использованная литература

- Обручев, 1947: *Обручев В. А.* Григорий Николаевич Потанин. М.; Л., 1947 (*Obruchev V. A. Grigoriy Nikolaevich Oitanin. M.; L., 1947*).
- Яцковская, 1996: *Яцковская К. Н.* I-я Кентейская (Ононская) экспедиция // Российское монголоведение. Бюл. IV. М., 1996. С. 125—142 (*Yatskovskaya K. N. 1-ya Khenteyskaya (ononskaya) ekspeditsiya // Rossiyskoye mongolovedeniye. Byulleten' IV. M., 1996*).
- Яцковская, 2001: Дневниковые записи М. И. Клягиной-Кондратьевой. Хангайская экспедиция 1928 г. / Подгот. к изд. К. Н. Яцковской // Монголика-V. СПб., 2001. С. 125—156 (*Dnevnikovye zapisi M. I. Kl'aginoy-Kondratyevoy. Khangayskaya ekspeditsiya 1928 g. / Podg. k izd. K. N. Yatskovskoy // Monglica-V. SPb., 2001*).
- Яцковская, 2001a: Гобийская экспедиция 1929 г. / Подгот. к печати, коммент. и послесловие К. Н. Яцковской // Российское монголоведение. Бюл. V. М., 2001. С. 412—435. (*Gobiyskaya ekspeditsiya 1929 g.*).
- Яцковская, 2007: Из воспоминаний М. И. Клягиной-Кондратьевой / Публ. К. Н. Яцковской // Монголика-VII. СПб., 2007. С. 87—102. (*Iz vospominaniy M. I. Kl'aginoy-Konaratyevoy*).
- Яцковская, 2013: *Яцковская К. Н.* Читая «Труды о Монголии и для Монголии» // Монголика-X. СПб., 2013. С. 100—108. (*Yatskovskaya K. N. Chitaya «Trudy o Mongolii i dl'a Mongolii»*).

Шестые Доржиевские чтения

17—19 июля 2014 г. в России состоялась научная конференция — Шестые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир», организаторами которой выступили Благотворительный общественный фонд «Общество бурятской культуры *Ая-Ганга*» (Санкт-Петербург), Институт восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург), Буддийская традиционная Сангха России при участии Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН и Российской ассоциации монголоведов.

В этом году местом проведения конференции были выбраны Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Республика Бурятия) и село Нарын-Ацагат (Заиграевский район Республики Бурятия).

Конференция «Доржиевские чтения» является регулярным научным мероприятием, проходящим один раз в два года. Инициатором ее выступило десять лет назад Общество бурятской культуры «Аяганга». За это время было проведено 6 конференций: в Санкт-Петербурге, в Улан-Удэ и ряде поселков Бурятии — Алханай, Агинское, Ацагат, т. е. в местах, исторически связанных с именем хамболамы Агвана Лобсана Доржиева (1854—1938) — выдающегося бурятского ученого, религиозного и общественного деятеля, основателя Санкт-Петербургского буддийского храма «Гунзэчойнэй».

Отличительной особенностью данной конференции является выбранная оргкомитетом идея продолжения традиций взаимообогащающего сотрудничества, заложенных Агваном Доржиевым и буддологами школы Ф. И. Щербатского. Понимание главной задачи проявляется в расширении и укреплении контактов между представителями академической науки и традиционными буддийскими учеными.

Участникам конференции предлагаются тематические направления докладов и дискуссии, связанные непосредственно с биографией, деятельностью Агвана Доржиева и историческими судьбами буддизма в России. Наибольшее внимание уделяется проблемам возрождения буддийской традиции в России, функционированию буддизма в культуре монгольязычных народов. Заинтересованно прохо-

дят дискуссии о буддизме, государстве и обществе в современном мире. Часть докладов посвящены хранению и изучению буддийского рукописного, книжного и архивного наследия, научным экспедициям в регионы Центральной Азии, а также культовым памятникам буддизма.

В Шестых Доржиевских чтениях приняли участие академические ученые, традиционные религиозные деятели, работники образования и культуры, сотрудники государственных учреждений из Санкт-Петербурга, Москвы, Улан-Удэ, Иркутска, Екатеринбурга, Элисты, Щецина (Польша), Читы, поселка Агинское (Бурятия). Всего было заявлено 38 докладов, прочитано 34. В конференции участвовало 14 докторов наук, 15 кандидатов наук.

Открытие конференции состоялось в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ИМБТ СО РАН). С приветственными словами к собравшимся обратились научный руководитель конференции докт. филол. наук, зав. сектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН) И. В. Кульганек, ректор Агинской Буддийской академии (Агинский дацан «Дэчэн Лхундублинг») Чингиз Лама Султимов, докт. социол. наук, проф., вице-президент всебурятской Ассоциации развития культуры, основатель Фонда Агвана Доржиева Э. Д. Дагбаев. Вице-президент «Общества бурятской культуры *Ая-Ганга*», заслуженный работник культуры Республики Бурятия Ц.-Д. А. Самбуева зачитала приветствие президента Общества *Ая-Ганга*, докт. филос. наук, проф., зав. кафедрой теории и истории социологии Санкт-Петербургского государственного университета А. О. Бороноева.

Утреннее заседание было посвящено вопросам осмысления деятельности и новым архивным данным о жизни Агвана Доржиева. С информативным объемным докладом о роли в так называемом «тибетском вопросе» Агвана Доржиева, Г. Н. Цыбикова (путешественника-исследователя, этнографа, востоковеда-тибетолога и монголоведа, буддолога, государственного деятеля, переводчика, профессора ряда университетов) и П. А. Бадмаева (врача тибетской

медицины, первого переводчика медицинского трактата Чжуд-Ши) выступил докт. ист. наук проф. Байкальского государственного университета экономики и права Ю. В. Кузьмин. Докт. ист. наук проф. Бурятского государственного университета Г. С. Митыпова продолжила эту тему рассказом о совместной деятельности Агвана Доржиева и Ч. Д. Иролтуева (выдающегося религиозного и общественного деятеля бурятского народа, бандито хамбо ламы, главы 32 дацанов и буддистов Восточной Сибири с 1893 по 1911 г.). Профессор, доктор филологии, зам. декана факультета монгольского языка и литературы Хулунбуирского университета (Китай) Соёлма ознакомила коллег с имеющимися в Китае рукописями на письменности Вагиндра, создание которой принадлежит Агвану Доржиеву. Канд. ист. наук гл. ред. «Вестника тибетской медицины» Д. Г. Чимитдоржин ввела в научный оборот новые данные, касающиеся деятельности Агвана Доржиева в Кырменском дацане (ныне: Усть-Ордынский дацан). На утреннем заседании был заслушан также доклад Ч. С. Султимова «Восемь великих махасиддх — восемь великих лам земли Очирвани» о великих ламах Агинских дацанов — Ширэгунэ Жамьян Сундуе, Галсан Жимбе Тугулбуурове, Намнанэ багше, Лобсан Бальчин ламе, Лобсан Чойбсан ламе, Доржи Жигмит Данжинове, Жимба Жамсо Эрдыниева, Жамбал Дорди Гомбоева.

Дневные заседания прошли в туристическом этнокомплексе «Звезда кочевника» Заиграевского района Бурятии. Он находится в живописном месте Ацагатской долины в 60 км от Улан-Удэ у подножия священной горы Тамхита, на вершине которой ежегодно совершается обряд почитания местных духов, а вдоль западной границы протекает минеральный лечебный источник — Ацагатский аршан. В этнокомплексе участники конференции могли ближе познакомиться с традиционной культурой и бытом бурят, отведать блюда бурятской кухни, увидеть так называемые «пять драгоценностей бурят», т. е. пять видов скота — верблюдов, овец, коз, коров, коней.

Заседания в этнокомплексе были посвящены филологической (литературоведческой и лингвистической) проблематике, а также историографии буддийских сочинений и истории развития буддизма в современном мире. Прозвучали доклады: докт. филол. наук, докт. ист. наук вед. науч. сотр. Института лингвистических исследований РАН А. А. Бурькина (о лексике, связанной с буддизмом, в русском языке XVIII—начала XXI в.); канд. ист. наук ст. науч. сотр. ИВР РАН Ю. В. Болтач (об одном сочинении корейского буддийского наставника XII в. Пуриль Почжокукса Чинуля), докт. филол. наук вед. науч. сотр. ИМБТ СО РАН Б. С. Дугарова (о мифологическом образе прибайкальских бурят Хан Шаргай-нойоне, сыне верховного божества, Эсеге Малан-тенгри, его шаманистском культе и буддийской трансформации). Расширением этой темы стал доклад докт. филол. наук зав. сектором литературы и фольклора ИМБТ СО РАН Л. С. Дампиловой о буддийском факторе в шаманских обрядовых материалах бурят. На этом же заседании был заслушан доклад польско-

го коллеги докт. филол. наук проф. зав. каф. этнологии и антропологии культуры Щецинского университета К. Пясецки об истории развития буддизма в городе Щецин.

Отрадным является участие в конференции молодых коллег. На высоком научно-теоретическом уровне были подготовлены доклады молодых сотрудников ИВР РАН: ст. лаборанта А. А. Сизовой — о ламриме (т. е. тексте, повествующем о ступенях, ведущих к полному Пробуждению в соответствии с учением Будды), написанном Кьюра Йондзином; науч. сотр. В. П. Зайцева — об эпиграфике государства киданей (кочевых племен, населявших в древности территорию современной Монголии и Китая); канд. ист. наук науч. сотр. В. В. Щепкина — о буддизме в землях айнов, являвшихся древним населением Японских островов; ст. лаборанта Д. Г. Кикнадзе — о японском сборнике рассказов, собранных Удзи XIII в.; канд. фил. наук мл. науч. сотр. Д. А. Носова — о буддийской образности в несказочной прозе монголов; асп. Санкт-Петербургского государственного университета Энхбат Мунхцэцэг — о буддийских и шаманских терминах в толковом словаре «Зерцало маньчжурско-монгольской словесности».

Одно из заседаний было посвящено буддийскому искусству, вопросам музееведения, культурологии и этнографии. На нем выступили с докладами ст. науч. сотр. Государственного музея истории религии В. Н. Мазурина (о фигуре Локешвары в ритуальной практике непальцев), докт. ист. наук вед. науч. сотр. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН М. Ф. Альбедиль (о буддийской коллекции Э. Э. Ухтомского); канд. искусствования доц. Уральского федерального университета им. Первого Президента России Б. Н. Ельцина В. В. Деменова (о коллекциях буддийского искусства на Урале); ст. науч. сотр. Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова С. Б. Бардалеева (о музейных коллекциях Ганджурвы гэгэна Д. Норбоева); ассистент Уральского федерального университета им. Первого Президента России Б. Н. Ельцина Н. А. Субангулова (о роли дзен-буддийских искусств в духовном совершенствовании адепта); канд. филол. наук ст. науч. сотр. ИМБТ СО РАН Н. Д. Болсохоева (об иллюстрациях в медицинских трактатах Ацагатского дацана); член Агинского отдела Забайкальского отделения Русского географического общества Б. Ц. Батомункин (о разновидностях традиционных бурятских ножей); проф. Центрального университета национальностей Сарангэрэл (об устной истории шэнэ-хенских бурят, проживающих в Хулун-Буирском районе Китая, севернее реки Шэнэ-хэн-гол, куда они переселились после 1917 г.). Особый интерес, как всегда, вызвали доклады, посвященные конкретным людям, будь то ученые, путешественники, общественные деятели, чья жизнь связана с буддизмом. Это доклады: канд. филос. наук ст. науч. сотр. ИВР РАН Т. В. Ермаковой в соавторстве с В. Н. Мазуриной (о Н. И. Воробьеве — собирателе предметов буддийского культа в Сиаме); доклад канд. ист. наук доц. Санкт-Петербургского государственного архитек-

турно-строительного университета В. Ю. Жукова совместно с докт. филол. наук зав. сектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН И. В. Кульганек (о письмах к сыну, С. А. Кондратьеву, монголоведу, фольклористу и археологу, в Монголию главного астронома Пулковской обсерватории А. А. Кондратьева); доклад канд. ист. наук независимого исследователя Е. Ю. Харьковской (о Муге Самтэн Гьяцо, выдающемся тибетском ученом и просветителе XX в.); доклад директора Агинского медицинского колледжа Э. Э. Бадмаевой (о роли преподавателей тибетской медицины в Агинском колледже).

Убедительно прозвучали философские проблемы буддизма, которым было посвящено заключительное заседание. На нем выступили докт. ист. наук главн. науч. сотр. ИМБТ СО РАН Л. Л. Абаева с докладом «Аксиологические доминанты обновленческого движения буддийского духовенства в контексте деятельности Агвана Доржиева: современные интерпретации»; канд. культурологии науч. сотр. ИМБТ СО РАН Н. В. Пупышева с докладом «Базовые различия буддизма и современных западных наук»; канд. филос. наук доц. Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ» им. В. И. Ульянова (Ленина) А. В. Щербина с докладом «Б. Д. Дандарон: опыт буддийской критики современного научного мировоззрения»; докт. ист. наук вед. науч. сотр. ИМБТ СО РАН Д. Д. Амаголова с докладом «Религия в пространстве межэтнического взаимодействия».

В рамках конференции участники посетили три буддийских монастыря, или дацана (Эгитуйский, Ацагатский и Шулутский), ступу (буддийское культовое сооружение, хранящее священные реликвии) Агвана Доржиева и Хара-Шибирский музей Агвана Доржиева.

Музей Агвана Доржиева открыт в нынешнем поселении «Первомайское» Заиграевского района Бурятии, в месте, где родился и учился Агван Доржиев. Директор музея Х. Ч. Цыдыпдоржиева провела экскурсию по музею, познакомила гостей с этнографическими и культурными экспонатами, связанными с жизнью бурятского народа. Затем собравшиеся почтили память Агвана Доржиева обходом посвященной ему ступы, сооруженной в 1994 г.

В первый день конференции участники посетили Эгитуйский монастырь, расположенный в 300 км от Улан-Удэ на западном берегу р. Маракта между двумя сопками в местности Хара-Шибирь Еравнинского района. В дацане хранится буддийская святыня — статуя Будды из сандалового дерева высотой 2 м 18 см, так называемая «Зандан Жуу», которая является, по преданию, единственной прижизненной скульптурой Будды Шакьямуни. В XIX в. монастырь был крупным центром буддизма, где проводились мистерии Цам — торжественные религиозные служения, совершаемые ежегодно на открытом воздухе в буддийских монастырях и восходящие, по мнению ряда ученых, к древним шаманским практикам.

Из этнокомплекса «Степной кочевник» участники конференции совершили пешие путешествия в Шулутский и Ацагатский дацаны.

Ацагатский дацан, основанный в XIX в., прославился высокообразованными философами, астрологами и врачами, способствовавшими развитию буддизма и культуры бурятского народа. История этого монастыря связана с приездом в Бурятию цесаревича Николая в 1891 г. В ознаменование этого события была построена Триумфальная арка, а позднее в память о его пребывании в дацане построили храм «Сагаан Дара эхэ» («Белая богиня»). В годы советской власти дацан был разрушен. В 1991 г. Ацагат посетил Далай-лама XIV и освятил место будущего строительства дацана. Новое здание построено на другом месте, у склона горы Тамхитын даба. При дацане в 1999 г. был открыт дом-музей Агвана Доржиева. Старый бревенчатый дом, в котором жил Агван Доржиев, был перенесен из села Хара-Шибирь. Здесь хранятся фотографии построек дацана, копии протоколов ареста и допросов Агвана Доржиева. У северной стены музея находится музей восковых фигур буддийских иерархов: самого Агвана Доржиева, хозяина этого дома, Далай-ламы XIV, Далай-ламы XIII (ученика А. Доржиева), хамбо-ламы Ирелтуева (близкого друга А. Доржиева).

Шулутский дацан находится на месте бывшего Ацагатского дацана. В настоящее время здесь строится храм для ежедневных традиционных буддийских служб.

Официальное завершение конференции состоялось в Улан-Удэ, после чего некоторые участники продолжили путь на Байкал, в Тункинский район Бурятии, а также в Монголию, где их ждали встречи с коллегами, работа в библиотеках, архивах и поездке по стране.

Шестые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир» прошли на высоком научном уровне: расширилась тематика конференции и возросло количество участников. В их число добавились специалисты из Китая, Польши, что подтверждает неослабевающий интерес в мире к тематике, связанной с буддизмом, и к личности видного бурятского буддиста и общественного деятеля Агвана Лобсана Доржиева.

Представляется, что подобные конференции, исследующие религию, философию, историю, литературу и искусство традиционных буддийских регионов России и мира, необходимы, поскольку в нашей стране проживают народы разных национальностей, исповедующие буддизм, и до настоящего времени остаются сильны буддийские традиции. Существует настоятельная необходимость принимать во внимание религиозный — буддийский аспект межэтнических контактов в регионах компактного проживания бурят и калмыков, учитывать этот фактор на всех уровнях взаимодействия с монгольскими народами.

И. В. Кульганек

Российский ученый-монголовед, главный редактор «Монголики» Ирина Владимировна Кульганек: к 65-летию со дня рождения

19 сентября 2014 г. исполнилось 65 лет Ирине Владимировне Кульганек, главному редактору научного журнала «Монголика» («Mongolica»), в редколлегии которого она трудится более двух десятилетий — сначала как автор-составитель, затем в качестве главного редактора.



Ирина Владимировна Кульганек

Судьба журнала складывалась непросто. Два первых выпуска вышли в Москве с большим временным интервалом: Вып. I (М., 1986) был посвящен 750-летию «Сокровенного сказания»; Вып. II (М., 1993), вышедший семью годами позже, был посвящен памяти Б. Я. Владимирцова (1884—1931).

Такая периодичность не вполне устраивала научное сообщество, нуждавшееся в более регулярном издании по монголоведению, и потому московский монголист Клара Николаевна Яцковская предложила И. В. Кульганек (в то время научному сотруднику Сектора тюркологии и монголистики Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения, ныне Институт восточных рукописей РАН) заняться его составлением и продвижением. В результате третий выпуск «Монголики», ответственным редактором которого выступил С. Г. Кляшторный, вышел в 1994 г.

в Санкт-Петербурге; составителем и автором предисловия стала как раз И. В. Кульганек.

За прошедшие два десятилетия «Монголика» превратилась в единственное в России регулярное и приоритетное специализированное издание по отечественному монголоведению, каждый выпуск которого, как правило, посвящен какой-либо сквозной теме или памятной дате (преимущественно юбилею того или иного выдающегося ученого-монголоведа). Вып. III имеет подзаголовок «Из архивов отечественных монголоведов XIX—начала XX в.»; Вып. IV (СПб., 1998) посвящен 90-летию со дня рождения Ц. Дамдинсурэна; Вып. V (СПб., 2001) вышел к столетию К. Ф. Голстунского; Вып. VI (СПб., 2003) посвящен 150-летию со дня рождения А. М. Позднеева, и т. д. Всего увидело свет 12 выпусков «Монголики», и десять из них вышли благодаря деятельному участию и неусыпным заботам И. В. Кульганек.

Авторами «Монголики» являются как ученые петербургской школы востоковедов, так и специалисты других научных школ России. Сборник открыт также для публикации статей зарубежных коллег. Издание содержит разделы, посвященные ведущим направлениям традиционного российского монголоведения, как то: историография, источниковедение, фольклористика, литературоведение, этнография. Представлены публикации материалов из архивов востоковедов, новые, не печатавшиеся ранее художественные переводы с монгольского языка, отчеты о научных мероприятиях и рецензии на научные книги. Благодаря разделу «Из архивов востоковедов» издание постоянно аккумулирует на своих страницах всё большее число впервые введенных в научный оборот востоковедных документов, являющихся редким информативным источником в своей области. Таким образом, «Монголика» год от года становится все более наукоемкой и востребованной источниковой базой — для дальнейшего плодотворного изучения истории монголоведения.

И. В. Кульганек возглавляет этот сборник с 2007 г. Окончив в 1974 г. Восточный факультет Ленинградского государственного университета по кафедре монгольской филологии и получив специальность «монголовед-филолог», Ирина Владимировна

с 1977 г. по настоящее время работает в Институте восточных рукописей РАН (прежние названия: Ленинградское отделение Института востоковедения — ЛО ИВ АН СССР, СПбФ ИВ РАН) в должности сначала — старшего лаборанта, затем — младшего научного сотрудника, с 1989 г. — научного сотрудника, с 1998 г. — старшего научного сотрудника, с 2009 по 2013 г. — ведущего научного сотрудника. С 2013 г. является главным научным сотрудником и заведует Сектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН.

В 1989 г. И. В. Кульганек успешно защитила кандидатскую диссертацию («Монгольские народные песни: по материалам из рукописного фонда ЛО ИВ АН СССР»), в 2009 г. — докторскую («Малые жанры монгольского поэтического фольклора»).

В научной деятельности И. В. Кульганек удачно дополняют друг друга три направления: 1) собственно научные исследования (включая публикацию источников и комментарии к ним); 2) научно-педагогическая работа; 3) научно-организационная работа. Научные интересы И. В. Кульганек лежат в области фольклористики, литературоведения, теории перевода, архивоведения, культурологии, истории науки и искусства. Ареал тематики ее исследований — Центральная Азия, Монголия, Россия (Бурятия, Калмыкия).

За годы работы в ЛО ИВ АН СССР — СПбФ ИВ — ИВР РАН Ирина Владимировна стала одним из ведущих специалистов-монголоведов не только нашей страны, ее работы хорошо знают и за рубежом. Ее труды в области монгольской фольклористики, литературоведения и истории монголоведения признаны и оценены не только в российских центрах монголоведения: Москве, Санкт-Петербурге, Улан-Удэ (Республика Бурятия) и Элисте (Республика Калмыкия), но и в самой Монголии, а равно в европейском научном сообществе, о чем свидетельствуют многочисленные доклады на международных конгрессах, симпозиумах и конференциях, отклики и цитации в научной печати. И. В. Кульганек принимала участие в международных конференциях в России, Узбекистане, Казахстане, Кыргызстане, Монголии, Китае, Англии, Венгрии, Румынии, Турции; была участником и организатором российских научных мероприятий в Москве, Санкт-Петербурге, Иркутске, Улан-Удэ, Уфе (Республика Башкортостан, РФ), Элисте.

Результаты ее научных исследований постоянно публикуются. И. В. Кульганек подготовила и издала восемь монографий (четыре в соавторстве), свыше 150 научных статей по вопросам поэтики монгольского фольклора и литературы, переводоведению, более десятка статей по истории монголоведения, написала свыше 50 рецензий на научные издания монголоведов.

С 1992 г. Ирина Владимировна читает лекции в вузах Санкт-Петербурга и Элисты о монгольском фольклоре, его поэтике, исполнительском мастерстве, культуре монгольских народов, истории науки.

Под ее руководством успешно защищены три кандидатские диссертации, ее ученики в настоящее время работают в России (в том числе в Элисте) и Монголии.

В течение многих лет И. В. Кульганек ведет активную общественную и научно-организаторскую работу: пять лет заведовала аспирантурой СПбФ ИВ РАН, свыше пяти лет работала в профкоме Института, с 2002 г. является вице-президентом Монгольского общества изучения монгольской народной песни, с 2005 г. — членом редколлегий японского монголоведного журнала «Mongolorum», а также научной серии «Письменные памятники народов Востока» в Калмыкии и равно — журнала «Российская тюркология» в Москве.

Научные заслуги И. В. Кульганек говорят сами за себя, тем не менее «Монголика» предстает одним из самых важных проектов отечественной науки: это информационное поле обмена научными идеями и результатами исследований монголоведов разных регионов, центр притяжения и генерирования востоковедной научной мысли. В условиях относительной немногочисленности востоковедных изданий эта деятельность, а равно само это издание приобретают все большую научную значимость. О высоком научном авторитете и статусе «Монголики» говорит, например, тот факт, что она уже не один год включена в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для опубликования основных научных результатов диссертаций.

Будучи заведующей Сектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН и главным редактором «Монголики», И. В. Кульганек продолжает активную научно-педагогическую и публикаторскую деятельность, отдавая свои знания и умения, силы и время организации проводимых Институтом научных мероприятий, консультированию, оппонированию и руководству научными работами студентов, аспирантов и коллег в России и за рубежом; также ведет неустанный кропотливую работу с авторами.

И. В. Кульганек отличают увлеченность работой, трудолюбие и научная подвижность, коммуникабельность, отзывчивость и благожелательность — качества, очень важные для ученого, руководителя и редактора.

Эти слова — официальные, но хотелось бы сказать слова и неформальные. Ирина Владимировна отличается радостным вниманием к людям и искренней любовью к выбранному предмету.

Для нее в Монголии интересно всё, и это завораживает. Из разговоров с Ириной Владимировной подчас возникает впечатление, что монголоведение — приоритетная задача востоковедения. Что ж, таков и должен быть настоящий востоковед, который не мыслит себя вне изучаемой страны и тесно с нею душевно связан! Силами и трудами И. В. Кульганек монголоведение ныне процветает, движимое любовью к Монголии, к ее людям и культуре.

За свою многолетнюю плодотворную научную деятельность Ирина Владимировна Кульганек награждена Президентом Монголии медалью «800 лет образования единого Монгольского государства» (2006), удостоена высшей награды Монгольской академии наук — Золотой медали «Хубилай-хан» (2006), награждена медалью монгольского Общества российско-монгольской дружбы (2008), государственной медалью монгольского Правительства «Най-

рамдал» («Дружба», 2009). Имеет благодарность Президиума РАН (1999) и две благодарности от Монгольской национальной государственной библиотеки (2005, 2006).

Благодарны Ирине Владимировне авторы и читатели «Монголики», петербургское издание которой в 2014 г. отметило свое 20-летие

В. Ю. Жуков, О. И. Трофимова

Д. Цэдэв (75 лет)

Ученый и писатель

В этом году исполнилось 75 лет талантливому монгольскому писателю, общественному деятелю, доктору филологических наук Дожоогийн Цэдэву, известному своей многогранной просветительской деятельностью, интересными филологическими исследованиями в области текстологии, выходящими в разные годы книгами прозы и поэзии.



Дожоогийн Цэдэв

Д. Цэдэв выпустил к своему юбилею книгу, которая сразу привлекла к себе внимание читателей и литературной общности: *Дожоогийн Цэдэв*. Монголын уран зохиолын соёлын өв. Улаанбаатар, 2013, МУИС-ийн Улаанбаатар их сургууль / Ред. С. Байгальсайхан. 511 с. (Культурное наследие монгольской литературы. Т. 11). Название издания вполне отвечает содержанию, которое охватывает большой культурный пласт истории монгольской литературы XX в. В то же время Д. Цэдэв в этой книге осуществил попытку создания нового жанра житийной литературы, синтетического по своей структуре (с включением биографии и дневника) и напоминающего чем-то средневековые сумбумы сочинений буддийских кле-

рикалов. Это одновременно и отчет о проделанной за десятилетия работе, и нерукотворный памятник, книжное обо.

Помимо подробной библиографии «Культурное наследие монгольской литературы» содержит две части: 1) первое произведение — творческий старт; 2) сюжет документального фильма «Удары сердца». Автор делится с читателями своим пониманием творческой свободы. Общество воспринимает художника в зависимости от того, что он говорит и пишет. Тогда его хвалят или ругают. Д. Цэдэв раскрывает свои секреты творческой лаборатории, предлагает рецепты «превращения слов в золото».

Д. Цэдэв успешно работает в разных жанрах прозы и поэзии. Многие его стихи положены на музыку и стали очень популярными песнями и романсами, как, например, «Золотая осень» («*Алтан намар*»); «Чистая душа» («*Сэвтээ нь үгүй сэтгэл*»); «Моя радость» («*Насны баясгалан*»); «Песня для народа» («*Түмэндээ өргөх дуу*»). Всего Д. Цэдэв написал более 100 песен и 30 романсов.

Д. Цэдэв пишет о том, что на его поэтическое творчество большое влияние оказали университетское филологическое образование и научно-исследовательская работа. Он признается, что настольной книгой стал сборник произведений монгольской литературы нового времени Д. Нацагдоржа. Работа над текстологией явилась темой докторской диссертации, успешно защищенной Цэдэвом.

Перу Д. Цэдэва — прозаика принадлежат не так много произведений, но все они отличаются яркой индивидуальностью и авторским стилем. Например, рассказы «Красная борцовская куртка или пятый раунд» («*Улаан хамбан зодогт буюу тавын даваа*»), «Молодая полынь в степи» («*Галд нүдэлсэн агь*»), повесть «Колесо вселенной» («*Орчлонгийн хүрд*») и др. При этом сюжет, как правило, основан на реальных событиях и фактах, прототипом главного героя является реальный человек. В частности, лама Норов явился прототипом главного героя повести «Колесо вселенной» («*Орчлонгийн хурд*»). Действие повести происходит в Дзавханском аймаке во время

репрессий в 30-е гг. Родственники, спасая ламу по имени Цэдэв от преследований органов, спрятали его, потом сказали, что он умер. Вместо него похоронили другого человека. А лама бежал и много лет жил в лесу. Сохранилось предание о событиях тех лет.

Д. Цэдэв — неутомимый исследователь и хранитель традиций и памяти писательской организации Монголии, отыскивая в архивах все новые и новые свидетельства жизни и творчества ушедших литераторов, обогащает историю монгольской литературы новыми фактами. По признанию доктора С. Байгальсайхана — автора предисловия к книге Д. Цэдэва, сегодня Д. Цэдэв сформировал и возглавляет цех истинной поэтики монгольской литературы, основанной на подлинных фактах, всеми силами защищает национальные литературные традиции от карьеристов всех мастей, которые из конъюнктурных соображений выпускают «литературные энциклопедии», оставляя за чертой всю литературу двадцатого века, выбрасывая из списка писателей авторов нового времени, оставляя право называться монгольской литературой лишь за средневековыми текстами.

Необходимо отметить научную деятельность Д. Цэдэва. Заслуженно высокую оценку получили его труды по истории монгольской литературы, такие как «Мастерство писателя» («*Зохиолчийн урлах эрдэм*»), «Традиции и новаторство монгольской поэзии» («*Монгол яруу найргийн уламжлал шинэчлэл*»), «Символика Сокровенного сказания» («*Монголын нууц товчооны бэлгэдэл зүй*») и многие другие.

Большое место в творчестве Д. Цэдэва занимает работа по подготовке к печати и издание полного собрания сочинений корифеев монгольской культуры, титанов монгольской литературы Ц. Дамдинсүрэн, Д. Нацагдоржа, С. Буяннэмэха. Этот его вклад в историю монгольской литературы и в целом в монгольскую филологию трудно переоценить.

В книгу вошли оценки творчества Д. Цэдэва, высказанные иностранными учеными, собратьями по цеху, народными поэтами и писателями Монголии.

Не нужно забывать и его труд на посту председателя Союза монгольских писателей. Начиная с 1973 г., он 17 лет руководил писательской организацией, в том числе 13 лет являлся председателем СП. В эти годы Союз монгольских писателей во главе с Д. Цэдэвом поддерживал постоянные тесные связи с советскими писателями. Д. Цэдэву часто приходилось встречаться с нашими видными писателями. До сих пор Д. Цэдэв сохраняет дружеские связи с российскими коллегами, монголоведами.

Книга «Культурное наследие монгольской литературы» («*Монголын утга зохиолын соёлын өв*») свидетельствует о накопленном богатом интеллектуальном капитале писателя, просветителя, поэта и общественного деятеля Дожоогий Цэдэва.

И этот ценный труд сегодня стал достоянием исследователей, культурологов и литературоведов, студентов и ученых, всех интересующихся монгольской культурой XX в.

Л. Г. Скородумова

Д. Ёндон (70 лет)

Д. Ёндон в Ленинграде

Дандарын Ёндон (1944—1996), видный монгольский ученый, доктор филологических наук, профессор, директор Института языка и литературы Монгольской академии наук (1988—1996). В этом году ему исполнилось бы 70 лет. Он оставил после себя значительное научное наследие. Он не раз бывал в Ленинграде. На протяжении нескольких десятилетий с ленинградскими/петербургскими коллегами его связывали тесные научные и дружеские контакты. Сюда он был направлен Монгольской академией наук в 1981 г. сроком на три года для прохождения стажировки, результатом которой должны были стать написание монографии и защита докторской диссертации. Со всеми поставленными задачами ученый блестяще справился. В 1983 г. им была защищена в Диссертационном Совете Восточного факультета Ленинградского государственного университета докторская диссертация по специальности 10.01.06. (литература народов зарубежных стран Азии и Африки) на тему «Сказочные сюжеты в памятниках тибет-

ской и монгольской литератур» (*тайлбури* «Субхашита» Сакья-пандиты и «Расийан-у дусул» Нагарджуны). В 1989 г. в издательстве «Наука» в Москве была издана монография «Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур»¹.

На протяжении всего своего пребывания на стажировке в Ленинградском отделении Института востоковедения СССР (ныне Институт восточных рукописей РАН) Д. Ёндон активно участвовал в научной жизни Сектора тюркологии и монголистики, куда он был причислен. Он выступал на заседаниях Сектора, во время обсуждения научных работ сотрудников Института писал отзывы на выполненные ими работы, проводил консультации с молодыми сотрудниками, оказывал им помощь при переводе с монголь-

¹ В 2013 г. в Улан-Баторе вышло второе издание книги Д. Ёндона «Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур». Издание посвящено 13-му Международному семинару Ассоциации тибетологов. Ответственным редактором издания является А. Д. Цендина.

ского языка, высказывал свое мнение по научным проблемам, принимал участие в конференциях Института.

В Архиве востоковедов ИВР РАН имеются папки с делами Сектора тюркологии и монголистики, в которых отражена научная деятельность подразделения.



Дандарын Ёндон

На заседании Сектора тюркологии и монголистики, прошедшем 8 июня 1983 г. [Ф. 152². Оп. 1а. Ед. хр. 2710. С. 14—16], обсуждалась диссертационная работа Д. Ёндона «Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур» (*тайлбури* «Субхашита» Сакия-пандиты и «Расийан-у-дусул» Нагарджуны). Именно эта диссертация легла затем в основу вышедшей монографии Д. Ёндона. Заведующий Сектором С. Г. Кляшторный огласил перед собравшимися сотрудниками, среди которых были Л. Н. Меньшиков, С. Л. Невелева, Э. Таубе, А. Г. Сазыкин, И. Е. Петросян, И. В. Кульганек, А. В. Витол, И. А. Дулина, К. А. Жуков, В. Л. Успенский, результаты предварительного обсуждения диссертации. После этого в прениях выступил А. Г. Сазыкин. Он отметил, что диссертант решил целый ряд проблем, связанных со временем появления сборников, их авторством, трансформацией сказочных сюжетов. Л. Н. Меньшиков отметил ряд достоинств работы, среди них особенно выделил неизученность темы, глубокое и точное знание исследуемой литературы, рассмотрение некоторых сторон монгольской литературы с новой точки зрения. С предложением относительно необходимости публикации данной работы выступила С. Л. Невелева. Она высказала мнение, что исследование представляет интерес для всех, кто изучает литературы Монголии и Индии, и отметила, что ее замечания относятся к следующему этапу дея-

тельности сотрудника, а обсуждаемая работа заслуживает быть представленной на соискание ученой степени доктора филологических наук. Присутствовавший на заседании Л. С. Савицкий также отметил, что это добротная, высококачественная работа и автор может защищать ее как докторскую диссертацию. Немецкая исследовательница Э. Таубе сказала, что она прочитала работу с большим интересом и ей все показалось весьма ценным.

Результатом заседания Сектора стал подписанный председателем заседания С. Г. Кляшторным и секретарем заседания И. В. Кульганек протокол со следующим постановлением: «Работа Д. Ёндона отвечает всем требованиям, предъявляемым к диссертациям на соискание ученой степени доктора филологических наук, соискатель заслуживает искомой степени. Автореферат отражает основное содержание диссертации, выводы достоверны и выражены четко».

И уже через полгода, 28 декабря 1983 г., на заседании Сектора тюркологии и монголистики ЛО ИВ АН СССР было принято следующее постановление: «1. Рекомендовать монографию Д. Ёндона „Сказочные сюжеты в памятниках монгольской и тибетской литератур“ объемом 15 авт. л. к печати. 2. Просить Ученый Совет ЛО ИВ АН СССР утвердить решение Сектора. 3. Просить утвердить в качестве ответственного редактора монографии А. Г. Сазыкина».

Таким образом, план стажировки был полностью выполнен.

В архивных материалах ИВР РАН хранятся планкарты, индивидуальные годовые научные отчеты сотрудников секторов. В материалах за 1983 г., среди которых представлен отчет старшего научного сотрудника Д. Ёндона о его плановой теме «Монголо-тибетские литературные связи XVI—XIX вв. Повествовательные сюжеты в произведениях жанра „тайлбури“», запланированной на 1981—1983 гг. в объеме 10—12 авт. л., есть такая запись выступления на этом заседании Д. Ёндона [Ф. 152. Оп. 1. Ед. хр. 2711. С. 14]:

«В течение 1981—1983 гг. работа над темой проводилась в двух направлениях — сбор материала и написание монографии. В Рукописном отделе ЛО ИВ АН СССР, библиотеке восточного факультета ЛГУ, Государственной публичной библиотеке и библиотеке монастыря Гандан МНР собраны основные материалы по теме, в частности, монгольские и тибетские комментарии к дидактическим трактатам „Капля, питающая людей“ и „Субхашита“, а также другие произведения, основанные на сказочных сюжетах. На основе этих материалов написана монография в объеме 15 авт. л. По окончании работы название темы скорректировано как „Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур“ (*тайлбури* „Субхашита“ Сакия-пандиты и „Расийан-у дусул“ Нагарджуны). Работа состоит из введения, двух разделов, включающих четыре главы, заключения, примечаний, каталога повествовательных типов, списка сокращений и библиографии. В

² Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 152.

настоящем исследовании в более целостном и систематическом виде представлены все известные ныне комментарии к „Капле, питающей людей“ и „Субхашите“, которые до сих пор не были предметом специального монографического исследования из-за малодоступности и разрозненности, при этом многие источники по данной теме первый раз вводятся в научный оборот. Основные текстологические вопросы, связанные с рукописями и ксилографами этих сочинений, решены или уточнены. Сказочные сюжеты, составляющие основу рассматриваемых комментариев, исследованы как в генетическом, так и в сравнительно-типологическом плане». Отчет был успешно принят на заседании Сектора.

В протоколе № 1 заседания Сектора тюркологии и монголистики ЛО ИВ СССР от 11 января 1984 г. [Ф. 152. Оп. 1. Ед. хр. 2749. С. 1], главной темой которого являлся отчет сотрудников за 1983 г. (Н. С. Яхонтова, К. А. Жуков, М. С. Фомин, А. Г. Сазыкин, И. Е. Петросян, Л. Ю. Тугушева, Н. А. Дулина, С. Г. Кляшторный), зафиксировано выступление Д. Ёндона. Он отметил: «Результатами своей работы я доволен вполне. Благодарю всех за дружескую помощь и поддержку. Полагаю, что существуют возможности для дальнейшего сотрудничества между ЛО ИВ и нашим Институтом. Я буду говорить об этом в Улан-Баторе. В соавторстве с А. Г. Сазыкиным подготовлено несколько работ, еще несколько запланировано». Показателен был ответ кандидата филологических наук старшего научного сотрудника А. Г. Сазыкина, редактора монографии Д. Ёндона о сказочных сюжетах в памятниках тибетской и монгольской литератур. А. Г. Сазыкин подтвердил, что «действительно, фонды Института большие, материалы интересные», и продолжил: «Было бы здоровье и время, можно сделать очень многое. Ожидаю приезда Д. Кары. В своей работе счастлив».

А. Г. Сазыкину принадлежит отзыв на монографию, который лег в основу рекомендации ее для издания в московском издательстве «Главная редакция Восточной литературы „Наука“». Отзыв содержит такие слова: «В литературном наследии народов Востока особое место занимают индийские сборники сказок, послужившие прототипом и основой для многочисленных переработок и подражаний, выполненных тибетскими, а позднее и монгольскими, авторами, создавшими в рамках тибето-монгольской письменной словесности своеобразный жанр так называемой „комментаторской литературы“».

Указанный жанр до сих пор оставался как бы в тени и, за исключением работы Б. Я. Владимирцова „Монгольский сборник рассказов из Панчатантры“, осуществленной на основе одного из сказочных сборников на монгольском языке, мы более не встретим на русском языке монографических исследований, посвященных этой далеко еще не решенной проблеме.

Поэтому вполне очевидна актуальность и значимость работы Д. Ёндона, посвятившего свой труд исследованию двух таких популярных в свое время

сказочных сборников, как „Комментарий к „Капле питающей людей“ и „Комментарий к „Субхашите“». По данной теме Д. Ёндону удалось выявить в собраниях Улан-Батора и Ленинграда более 40 рукописей и ксилографов на тибетском и монгольском языках.

Обстоятельное знание тибетской и монгольской литератур (причем монгольской как монголоязычной, так и тибетоязычной) позволило автору решить целый ряд проблем, связанных со временем появления означенных сборников, их авторством, трансформацией сказочных сюжетов и состава самих сборников. Должное внимание уделено в работе рассмотрению соотношения и взаимосвязей версий и вариантов обоих комментариев, определению их композиционной структуры, степени и способов адаптации тибетских версий в монгольской среде. Убедительно показал автор и несомненную тенденцию нарастания светских мотивов в большинстве поздних монгольских версий сочинений.

В целом подготовленное Д. Ёндоном исследование отличается глубоким осмыслением материала, четкой систематизацией и точной интерпретацией многочисленных содержательных расхождений, напластовавшихся за столетия бытования сборников у тибетских и монгольских народов, что в конечном итоге предопределило вполне корректные обобщающие выводы и положения автора, позволяющие достаточно полно и однозначно судить об истинной литературной судьбе жанра, месте и значении комментаторской сказочной литературы во всей совокупности обширнейшей тибето-монгольской письменной словесности».

Второй отзыв на монографию принадлежит преподавателю Восточного факультета Кафедры монгольской филологии Восточного факультета Ленинградского государственного университета доценту З. К. Касьяненко. В архиве востоковедов сохранился этот документ. Текст его следующий: «Отзыв о работе Д. Ёндона на тему „Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур“ (*тайлбури* „Субхашита“ Сакья-пандиты и „Расийану дусул“ Нагарджуны). Работа Д. Ёндона — новый, значительный шаг в монгольском литературоведении. Предметом исследования являются сказочные сюжеты, находящиеся в сборниках „Капля, питающая людей“ и „Субхашита“. Выбор темы представляется чрезвычайно удачным и актуальным. Эта большая группа сочинений давно находится в поле зрения монголоведов, не говоря уже о том, что во всех общих работах по истории монгольской литературы обязательно имеется раздел, посвященный этим сочинениям».

И тем не менее работа Д. Ёндона выводит изучение этой группы сочинений на новый, более высокий уровень: такого глобального исследования их еще не предпринималось. Ценность рецензируемой работы определяется как объемом материала, так и проблематикой исследования. Автором выявлено и введено в научный оборот большое число новых сочинений дидактического и комментаторского жанров. Общее

же число исследуемых сочинений превышает сорок названий. Поэтому очень важно было выбрать удачную и наиболее доступную для восприятия систему представления столь обширного материала. И в этом вопросе автор оказался на высоте: работа читается очень легко благодаря строгой системе, не нарушаемой автором.

Основным стержнем работы Д. Ёндона является определение истоков исследуемых сочинений, пути их проникновения в монгольскую литературу, характер адаптации и, наконец, развитие уже на национальной почве столь популярного и плодотворного жанра монгольской литературы — *тайлбури*. Д. Ёндон убедительно показывает, что именно в *тайлбури* отчетливо обнаруживаются оригинальные черты, определившиеся местной традицией. Опираясь на большой, конкретный материал и строго придерживаясь принципа историзма, автор прослеживает, как, возникнув в качестве вспомогательных жанров, включающих в себя два начала — религиозное и светское, дидактические сочинения и комментарии к ним стали популярны благодаря именно второй их стороне — светской. И, попав на монгольскую почву, они, естественно, наполнились уже местной спецификой, стали достоянием монголов и до сих пор остаются читаемыми и широко известными. Д. Ёндон не упускает из виду и изменение отдельных сказочных сюжетов по мере их проникновения и распространения в монгольской среде. Может быть, в связи с этим распределением исследования уместно было бы поставить вопрос о правомочности термина „тибето-монгольская литература“, применяемого не только автором монографии, но и другими исследователями. Материалы и выводы Д. Ёндона дают достаточно оснований считать, что рассматриваемые сочинения настолько прочно и органично вошли в корпус монгольской литературы, что говорить о них как о пласте, общем для монгольской и тибетской литератур, можно лишь в историческом аспекте.

Есть все основания считать, что после выхода в свет работы Д. Ёндона, публикация которой представляется необходимой, начнется новая точка отсчета в исследовании сочинений столь популярного в монгольской литературе жанра. Работа Д. Ёндона станет необходимой не только для литературоведов-монголистов, но, несомненно, привлечет к себе внимание и специалистов по литературе Центральной Азии.

Кроме того, монография Д. Ёндона станет необходима и источниковедам: столь концентрированное и полное представление и характеристика этого пласта сочинений явится серьезным пособием и справочником в их работе. Немалую услугу оказывает Д. Ёндон своей работой и монгольской текстологии — благодаря исчерпывающему сличению текстов *тайлбури*.

Работа Д. Ёндона выполнена на высоком уровне, автор обнаружил прекрасное знание литературы вопроса. Монография написана хорошим литературным языком, безусловно, заслуживает публикации».

Эти два отзыва, А. Г. Сазыкина и З. К. Касьяненко, были приложены к официальному письму главному редактору Главной редакции Восточной литературы издательства «Наука» канд. ист. наук О. К. Дрейеру № 521.5./874 от 27.11.85 г., которое также хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН [Ф. 152. Оп. 1. Ед. хр. 2760. С. 89].

В письме написано: «Глубокоуважаемый Олег Константинович! Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР представляет плановую работу Д. Ёндона „Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур“. В плане ред. подготовки издания Главной редакции восточной литературы издательства „Наука“ на 1986 г. работа числится под № 103. Работа предназначена для издания в открытой печати. Приложение: 1. Рукопись, 328 с.; 2. Паспорт к рукописи; 3. Выписка из протокола от 28.12.1983 г. Сектора тюркологии и монголистики ЛО ИВ РАН СССР; 4. Отзыв А. Г. Сазыкина; 5. Отзыв канд. филол. наук Касьяненко; 6. Выписка из протокола № 4 заседания Ученого совета ЛО ИВ АН СССР от 7 мая 1984. Зав. Ленинградским отделением Института востоковедения АН СССР доктор исторических наук Ю. А. Петросян. Исп. И. Н. Медведская».

Указанная выписка из протокола заседания Ученого совета ЛО ИВ АН СССР от 7 мая 1984 г. также имеется в материалах Архива востоковедов ИВР РАН [Ф. 152. Оп. 1. Ед. хр. 2760. С. 96].

Д. Ёндон принимал активное участие в научной жизни Сектора тюркологии и монголистики. Он присутствовал на обсуждении кандидатской диссертации Н. С. Яхонтовой, в то время очной аспирантки Института, в настоящее время ведущего специалиста в области ойратского языка и литературы. Протокол № 2 заседания от 6 октября 1983 г. зафиксировал его присутствие на заседании и факт выступления. Ценные консультации по комментированию монгольских песенных текстов Д. Ёндон проводил для И. В. Кульганек, в то время старшего лаборанта Сектора Института, при подготовке ею кандидатской диссертации по поэтике монгольских народных песен.

До настоящего времени все сотрудники Сектора, работавшие в восьмидесятые годы прошлого века в Институте, с теплым чувством вспоминают пребывание в стенах Института старшего научного сотрудника Института языка и литературы Монгольской академии наук видного монгольского ученого Дандарын Ёндона.

И. В. Кульганек

НАШИ ПЕРЕВОДЫ

Лувсамдамбын Дашням — научный сотрудник Института философии и социологии Академии наук Монголии, доктор философских наук, профессор, переводчик, президент Академии гуманитарных наук.

Родился в 1943 г. в Архангайском аймаке. В 1967 г. закончил в Москве МГИМО. Литературным творчеством занимается с 1965 г.

Автор более чем 20 книг прозы и поэзии, в их числе: «Молодая трава» («*Нялх ногоо*», 1972), «Божественные цветы» («*Бурхантын цэцэг*»), «Тайна любви» (1979), «Вселенная без опояски» («*Осоргуй орчлон*»), «Коричневая тетрадь» («*Бор дэвтэр*») и другие.

К 70-летию со дня рождения в 2013 г. вышли три тома избранных сочинений.

Произведения Л. Дашняка переводились на многие языки мира.

Вниманию читателей предлагаются отрывки из сборника афоризмов «Коричневая тетрадь» («*Бор дэвтэр*»), напечатанного отдельным изданием в 2008 г., а затем вошедшего в третий том Избранного (2013) под названием «Магический перстень» («*Сүнстэй бөгж*»).

Лувсамдамбын Дашням

Мысли вслух

Избранные места из «Бор дэвтэр» («Коричневая тетрадь»)

Дети лишают родителей свободы, а родители детей делают свободными.

Не сам карабкаешься вверх, тебя заставляют.

Гроб всегда длиннее своего покойника.

Бездарные артисты все похожи друг на друга.

У того, кто без дела сидит, дни длинные, а жизнь короткая.

Безработица — крестная мать воровства.

Иногда приходится у других одалживать счастливые моменты.

Страх и спасение рождены одной матерью.

Страх — враг дела.

Люди забыли те слова, которыми просили огня у соседей.

Страху все равно, десять чертей он видит или одного.

Помешанные на чинах питаются критикой.

Именно ошибки открывают писателя.

Избранных возвеличивают не родители, а народ.

Потери бывают разные: это могут быть любимые, или друг, или золото, или платок, шарфик. И сожаление тоже разным бывает. Потому что у всех людей характеры разные.

Терпеливый друг любого оскорбления сама Правда.

«Говори» молча обо всем, уподобившись книге.

Золотом владеющие богачи забывают, что питаются землей.

Надоело все, что легко дается.

И я сам жизни надоел.

Есть люди, у которых изо рта торчит лев,

Есть дичь, пойманная живьем, есть зверь, который убьет, а потом оживляет.

Говорят, жить не умеет, но не говорят, сгинуть не умеет.

Жизнь все уничтожает, смерть все увековечивает.

Жизнь — не целое число.

Жизнь печальна. А со стороны посмотреть — она жалка и смешна.

Жизнь — это великий поиск. В основном люди ищут людей.

Бегаешь за приманкой всю жизнь и не догоняешь.

Он говорит: «я знаю жизнь». Дайте адрес этого человека.

Если живешь хорошо, то и разговоры вокруг о тебе хорошие.

Если жизнь с историей сталкивается, то литературу она обходит стороной.

Жизнь — великий дворец с флагом труда на крыше.

Жизнь за окном кажется интересной и заманчивой.

Нет законов, более великих, чем сама жизнь. Чингис-хан изрек: «Если три взрослых человека сказали „это правильно“, значит, „это правильно“». Хан уж точно не знал законов римлян, гласивших: «Testis unus, testis nullis» (один свидетель — не свидетель).

Нет более великого, чем тот, кто сумел спрятаться от жизни.

Если полжизни ты был доволен всем, то надо надеяться, что вторую половину получишь после смерти.

В жизни только один раз был отважным. Когда? Когда полюбил!

Если есть творцы жизни, то это философы и поэты.

Понимать жизнь, сознать ее ход, обрести вдохновение — значит быть живым. Пусть не других, но себя всегда нужно тянуть вверх.

Есть много способов «растворить» жизнь. Один из них — брак.

Тот, кто сознает, что жизнь — ад, не устает марать бумагу.

При жизни нужно не умножать число книг, а уменьшать его. Тогда слава прибавится.

Больше всего теснятся на дороге жизни чужие жены.

Мужчины отстают от телеги жизни, а женщины забегают вперед.

Все живые существа упрямы. Но самый упрямый — человек. Я сам человек и знаю это.

Первый шаг учит тому, что можно шагнуть и остановиться.

Сметливость от отца, характер от матери.

Неправильный способ усугубляет ошибку.

Народ невозможно воспитывать свободой.

Народ владеет словом, начальство — властью.

Есть вопрос, значит, есть предмет, знание предмета говорит о наличии человека.

Зависть — смятение души.

Если кто-то скажет, что, сотворив нечто великое, перестал бояться смерти, это неправда. Никто не знает, где великое, а где малое, а если и знает, то речь идет о границе явлений. А все соизмеримое, ограниченное не бывает великим.

Не каждый опасный тип высказывается опасно...

Писатель, знакомый со своими героями, может и себя представить.

Тот, кому мало нужно для успокоения души, не самый счастливый человек, но весело живет.

Малооплачиваемый чиновник много тратит.

Это не бадарчин бродит по свету, а его подвешенный язык.

Когда спрашивают: «Он есть?» — имеют в виду разные случаи. О стариках: «Жив ли?» О друге-непоседе: «Дома ли?» О художнике, который ничего не делает, тоже другое имеется в виду.

Природа не обманывает, человек обманывается сам.

Гордыня — личная бронированная собственность.

На Западе каждое приличное слово связано с деньгами.

Гордость — знамя души твоей.

Чем человек богаче, тем меньше любит платить.

Мы ошибочно думаем: «Время уйдет, а мы останемся». На самом деле время уходит, поглотив нас.

Мы ничего не создаем, но во всем участвуем.

Больше не говорят, как раньше, что наш век потом назовут золотым.
Есть писатели, которые вместо того, чтобы писать, кричат.
Писать — хорошая возможность поговорить с самим собой о других.
Короткий путь часто бывает самым трудным
Если способен думать, значит, можешь и рассказать.
Замысел, сюжет, сочинение — эта «тройка лошадей» уносит твоё произведение в дальние дали.
Слово, сказанное без умысла, подчас лучше обдуманно сделанного дела.
Волеизъявление (благоволение) событий прошлого и есть история.
Сам пуганик, а посчитать любит.
Просить прощения у стариков за ошибки — большая культура.
Может быть, Бог устал и поэтому создал человека?
Бог — проявление мыслительной способности человека.
Бог — одно из самых ранних объяснений мира.
Есть всего две вещи, которыми делятся: сожаление и радость.
Существует три формы нахлебников: демократия, безработица и туризм.
Смысл жизни в том, чтобы не быть похожим на других.
Благотворительные организации больше всего нуждаются в деньгах на благотворительность.
В животе толстого начальника помещается вся страна.
Есть предприятия, которые заканчиваются, когда кончается продукция.
Ценность творения — ещё не есть доказательство таланта.
Вся моя жизнь умещается в одном слове. Оно не звало меня и я его не просил прийти. Любовь сама пришла.
Красота рождается из глубины созерцания и озарения.
Не только сердце, но и мозг содрогается.
Человек не наследует вселенную у предков, а арендует её у будущих поколений.
Моря и океаны существуют ради неба и земли.
Культура, родившаяся на земле, умирает под землей.
Есть существа земные и небесные одновременно, но ползучие.
Есть такие люди, которые в одиночестве выглядят так, будто на собрании сидят.
Одиночество терзает и сознание, и понимание.
Покойник не оставляет способов, как забыть скорбь.
Гобийцы много хвалят, в Хангае — хают.
Хотя в Гоби воды мало, они золотом руки не умывают.
По улице можно ходить по-разному. Некоторые идут будто человек с собакой. Другие — будто собака с человеком.
Осознать свою вину труднее, чем вырвать зуб.
На вопрос о семейном положении можно отвечать: «без положения».
За светом ничего не видно. Так и красивые слова рассеивают смысл.
На всех врагов пуль не напасешься.
Где хранится соль в морской воде?
Начальники радуются вопросам, на которые могут ответить.
Дипломат — это не обоюдоострая игла, но и не игла вообще без острия.
Нужно много слов, чтобы выразить нелюбовь, и один знак, чтобы выразить восхищение.
Любовь — рискованная сделка по продаже себя.
Молчание прекраснее разговора.
Молчание — это длинное предложение и короткий комментарий.
Вверху слепой, внизу глухой.
Верхи слепы, низы глухи.

Хорошо смотреть на счастливого человека, но иногда понять трудно, отчего он так счастлив.

Длина рыбы от головы и хвоста. Рост человека от каблуков.

Бывают дороги не длинные, а глубокие, не широкие, а высокие. Та дорога, которая незаметна, самая великая.

Некоторые деятели, только опустившись до человеческого уровня, начинают понимать свое «величие».

Некоторые книги думают: «лучше бы меня никто не читал».

Некоторые, чем выше должность, тем больше отдаляются от себя.

Некоторые, когда входят или выходят, проверяют не себя, а дверь.

Некоторые радуются, путая свое заблуждение с открытием.

Некоторые собирают урожай, хотя ничего не сеяли.

Иногда слышишь скорбную весть и думаешь: «Этот человек не ушел от нас, а наоборот, только сейчас проявился».

Иногда мне кажется, что я начал жизнь не сначала, а с конца.

У власти синее лицо, у населения — красный нос, у стариков — серый желудок ¹.

О том, что на самом деле сотворило правительство, правду расскажет анекдот.

Попавшие в руки правительства получают ранения: некоторые — тяжкие, другие — синяки, некоторые — нарывы.

Ведь не продают же себя сами товары на рынке.

На базаре открывается истинный характер людей.

Всякая цель обременена сверхжеланием.

Всякое сочинение узнает себя, когда его переводят.

Писатель еще ничего не написал, а хвалит читателя. Читатель еще не прочитал, а хвалит писателя.

Писатель — тот, кто из зерна своей души настаивает вино.

Писатель проповедует только свою собственную истину.

Писатель хорошо понимает жизнь до рождения и после смерти, но хуже всего знает эту жизнь.

Писатели сидят в «ссылке» творчества, политики — в тюрьме жизни.

Читатели не хотят того, что хочет писатель.

Сочинения пишут не для того, чтобы их читали, а для того, чтобы удивлялись.

Самый счастливый — первый читатель. Это сам автор.

Когда человек живет только ради себя, нет более печальной и более скорбной судьбы.

Человек плавает и может утонуть не только в воде, но и в словах.

Бывает белая горячка, а бывает красная.

Летний снег, зимний цветок, шипы душевные... может быть, не может быть, вне времени, вне жизни, еще «вне мира» — всем этим темам суждено попасть в книгу.

Сердечные раны лечит чувство.

Жизнь была бы скучной без снов.

Нельзя приказывать верить.

Смех — урок, который делает человека человеком.

Пришел, запутал, ушел.

Большая река тихо и плавно течет, так и большой человек бесшумно шагает.

Большинство читателей не любят думать. Правду сказал Маркес: нельзя делать два дела сразу.

Компьютер — удивительная голова. К сожалению, всякий с головой и без играет на нем.

Лесть — призыв к затуманиванию.

Не в похвалах, а в критике много нового.

Чуллок лести сам бежит.

(Продолжение следует)

Авторизованный перевод с монгольского Л. Скородумовой

¹ Ничего не боится власть. Люди мерзнут. Старика голодают и терпят.

Информация об авторах

Бичеев Баазр Александрович — доктор филологических наук, Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН. Элиста. Республика Калмыкия. Россия

baazr@mail.ru

Жуков Вадим Юрьевич — кандидат исторических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного архитектурно-строительного университета. Санкт-Петербург. Россия

gratis2002@inbox.ru

Кульганек Ирина Владимировна — доктор филологических наук, зав. Сектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН. Санкт-Петербург. Россия

kulgan@inbox.ru

Леман Яна Дмитриевна — аспирант Института восточных культур и античности РГГУ. Москва. Россия

yleman@mail.ru

Нестерова Елена Ростиславовна — соискатель кафедры истории средних веков Исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Москва. Россия

nesterowa-elena@yandex.ru

Полянская Оксана Николаевна — кандидат исторических наук, доцент Бурятского государственного университета. Улан-Удэ. Россия

PolGrab@mail.ru

Почекаев Роман Юлианович — кандидат юридических наук, доцент, зав. кафедрой теории и истории государства и права, Национальный исследовательский университет «Высшая Школа Экономики». Санкт-Петербург. Россия

ropot@mail.ru

Сабрукова Светлана Санджиевна — кандидат филологических наук, научный сотрудник. Институт восточных рукописей РАН (ИВР РАН). Санкт-Петербург. Россия

ssabrukova@yandex.ru

Скородумова Лидия Григорьевна — доктор филологических наук, профессор кафедры истории и филологии Южной и Центральной Азии Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета. Москва. Россия

Lidiaskorodumova@yandex.ru

Соловьева Алевтина Андреевна — методист Центра типологии и семиотики фольклора, ассистент Института восточных культур и античности РГГУ. Москва. Россия

asolovyova@yandex.ru

Трофимова Ольга Ивановна — главный редактор издательства «Петербургское Востоковедение». Санкт-Петербург. Россия

glavred@pvost.org

Цендина Анна Дамдиновна — доктор филологических наук, зав. кафедрой истории и филологии Южной и Центральной Азии Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета. Москва. Россия

annatsendina@hotmail.com

Шубина Евгения Радиковна — аспирантка. Российский государственный гуманитарный университет. Москва, Россия

zheloid@gmail.com

Юсупова Татьяна Ивановна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН. Санкт-Петербург. Россия

ti-yusupova@mail.ru

Яцковская Клара Николаевна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник института востоковедения РАН (до 2008 г.). Москва. Россия

klarusha@inbox.ru

Information about the authors

B. A. Bicheev — Doctor of philosophy. Kalmyk Institute for Humanities. Russian Academy of Sciences. Elista. Russia

baazr@mail.ru

V. Yu. Zhukov — Candidate of historical Sciences. St. Petersburg state architectural and construction University. Saint-Petersburg. Russia

gratis2002@inbox.ru

V. Kulganek — Doctor of philological Sciences. Institute of Oriental manuscripts. Russian Academy of Sciences. Saint-Petersburg. Russia

kulgan@inbox.ru

Y. Leman — Doctoral student. Institute of Oriental cultures and antiquity. Russian state University for the Humanities. Moscow. Russia

yleman@mail.ru

E. R. Nesterova — Doctoral student Moscow state University. Moscow. Russia

nesterowa-elena@yandex.ru

O. N. Polyanskaya — Candidate of historical Sciences. Buryat state University. Ulan-Ude. Russia

PolGrab@mail.ru

R. Yu. Pochekaev — Candidate of historical Sciences. National research University «Higher School of Economics». Saint-Petersburg. Russia

ropot@mail.ru

S. S. Sabrukova — Candidate of philological Sciences. Institute of Oriental manuscripts Russian Academy of Sciences. Saint-Petersburg. Russia

ssabrukova@yandex.ru

L. G. Skorodumova — Doctor of philological Sciences. Institute of Oriental cultures and antiquity. Russian state University for the Humanities. Moscow. Russia

Lidiaskorodumova@yandex.ru

A. A. Solovyova — Methodologist, Institute of Oriental cultures and antiquity. Russian state University for the Humanities. Moscow. Russia

asolovyova@yandex.ru

O. I. Trofimova — chief editor of the publishing house «Peterburgskoye Vostokovedenie». Saint-Petersburg. Russia

glavred@pvest.org

A. D. Tsendina — Doctor of philological Sciences. зав. Institute of Oriental cultures and antiquity. Russian state University for the Humanities. Moscow. Russia

annatsendina@hotmail.com

E. R. Shubina — Doctoral student. Russian state University for the Humanities. Moscow. Russia

zhekloid@gmail.com

T. I. Yusupova — Candidate of historical Sciences. Institute of history of science and technology. St. Petersburg branch. Russian Academy of Sciences. Saint-Petersburg. Russia

ti-yusupova@mail.ru

K. N. Yatskovskaya — Candidate of philological Sciences. Institute of Oriental studies (until 2008). Russian Academy of Sciences Moscow. Russia

klarusha@inbox.ru