

И. В. КУЛЬГАНЕК ◆ МОНГОЛЬСКИЙ ПОЭТИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР

И. В. КУЛЬГАНЕК
МОНГОЛЬСКИЙ
ПОЭТИЧЕСКИЙ
ФОЛЬКЛОР



ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ,
КОЛЛЕКЦИИ, ПОЭТИКА

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

O R I E N T A L I A

**Institute of Oriental Manuscripts
Russian Academy of Sciences**

I. V. Kulganek

**MONGOLIAN
FOLK POETRY:
STUDY, COLLECTIONS,
POETICS**

**St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers
St. Petersburg
2010**

**Российская академия наук
Институт восточных рукописей**

И. В. Кульганек

**МОНГОЛЬСКИЙ
ПОЭТИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР:**

**ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ,
КОЛЛЕКЦИИ, ПОЭТИКА**

Издательство «Петербургское Востоковедение»

**Санкт-Петербург
2010**

УДК 46.4
ББК ШЗ(54Мо)-61

*Издано при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям в рамках
Федеральной целевой программы «Культура России»*

*Рекомендовано к печати Ученым советом
Института восточных рукописей РАН*

Рецензенты:

доктор филол. наук *С. Л. Невелева*; канд. филол. наук *Н. С. Яхонтова*

Научный редактор:

доктор филол. наук *Л. Г. Скородумова*

Кульганек И. В. Монгольский поэтический фольклор: проблемы изучения, коллекции, поэтика. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. — 240 с. (Серия «*Orientalia*»).

Настоящая монография посвящена малым жанрам монгольского поэтического фольклора, среди лирических и обрядовых произведений которого есть песни, гимны, молитвы, поучения, славословия, благодарения, благопожелания, проклятия, воззвания, просьбы, обращения, так называемые «слова, сказанные по случаю», «слова-игры», баллады, заговоры, приветствия, поучения, скороговорки, наставления, проклятия, угрозы, причитания. В данной работе впервые подняты вопросы о воплощении художественной мысли монгольского народа в образной конкретности; системно проанализированы формальные и содержательные элементы произведений.

В центре исследования стоят такие важные для поэтики монгольского фольклора вопросы, как художественно-структурные особенности поэтического фольклора: поэтический язык и художественные приемы. Основное внимание уделяется аспектам, присущим поэтике в более широком ее толковании: генезису и функционированию поэтических жанров, коннотации их с исторической действительностью в разные исторические этапы, формированию поэтического канона.

Автор прослеживает историю изучения монгольского фольклора отечественными, западными и монгольскими учеными. Определенное место отведено российской коллекции, содержащим монгольский фольклор, — Рукописному фонду и Архиву востоковедов Института восточных рукописей РАН.

В качестве приложения даны образцы монгольского поэтического фольклора, указатель встречающихся в работе имен собственных, глоссарий монгольских слов, перечень рукописей и ксилографов Рукописного фонда и Архива востоковедов ИВР РАН, содержащих монгольскую народную поэзию и относящиеся к ней материалы.

Издание рассчитано на филологов-востоковедов и всех интересующихся фольклором и литературой народов Востока.

ISBN 978-5-85803-413-1



9 785858 034131

© И. В. Кульганек, 2010

© Институт восточных рукописей РАН, 2010

© «Петербургское Востоковедение», 2010

ВВЕДЕНИЕ

Монгольский поэтический фольклор имеет непреходящее значение в трансляции традиционной культуры монгольского общества с древности до настоящего времени. Это определяет широкое распространение и актуальность до настоящего времени различных его форм и видов. Являясь отражением традиционного мировоззрения, произведения поэтического фольклора представляют собой основу передачи образов национальной картины мира, духовных ценностей, служат ориентиром этического поведения монгольского этноса, хранилищем его эстетических идеалов. Отражая мировоззрение народа, малые и крупные жанры монгольского поэтического фольклора сами активно участвуют в формировании структуры общества, в сохранении национальной идентичности, в реализации конкретных проявлений политических, идеологических и культурологических черт носителей монгольского этноса.

Монгольский поэтический фольклор не раз был предметом исследования: изучались художественные особенности, поэтический стиль, язык, структура, композиция как отдельных его жанров, так и некоторых конкретных произведений. Однако до сих пор нет специального комплексного монографического исследования, в котором системно были бы проанализированы как формальные, так и содержательные элементы малых поэтических жанров, в то время как потребность в подобном исследовании назрела. Она диктуется тем, что, во-первых, собран достаточно репрезентативный материал по малым жанрам монгольского поэтического фольклора, большая часть его увидела свет в последние десятилетия, однако не стала предметом исследования; во-вторых, проделана кропотливая работа монголоведов предшествующих поколений по сбору и осмыслению поэтического фольклора и пришло время подвергнуть ее анализу, дать оценку и определить ее место в мировой науке. С одной стороны, предшественниками (этнографами, фольклористами, мифологами, историками религии и другими) был накоплен и систематизирован огромный материал, с дру-

гой — были развиты прежние и выдвинуты новые теоретические положения в исследовании типологии фольклора в целом и малых форм в частности.

Монголоведное литературоведение располагает сейчас возможностями проведения сравнительно-сопоставительного исследования художественно-структурных особенностей малых жанров монгольского поэтического фольклора; кроме того, последние десятилетия в связи с поисками новых, часто довольно продуктивных методов литературоведческого анализа, которые предпринимаются по отношению к словесности различных этносов, в том числе монгольского, назрела необходимость высказать точку зрения на генезис, развитие, функционирование малых поэтических жанров, на их связь с литературной традицией, их место в монгольской словесности. Это позволит поставить в дальнейшем вопрос о роли и месте монгольской словесности в мировом литературном процессе. Ключевым моментом этой трудоемкой работы является исследование поэтики малых жанров монгольского поэтического фольклора.

Таким образом, актуальность темы имеет два аспекта. Общественно-политический аспект ее заключается в необходимости привлечения внимания научной общественности к жанрам, являющимся маркерами национального самосознания народа, занимающими в последние десятилетия активные позиции в конструировании идеологием всех уровней современного монгольского общества. Фольклор выступает одним из конституирующих моментов монгольского общества новой эпохи, понимаемой на всех социальных уровнях страны как время обращения к традициям, необходимым для существования независимого монгольского государства, имеющего собственные корни и культуру, частью которых и является фольклор. Таким образом, изучение малых фольклорных жанров может быть не только актуально для реконструкции поля культуры, но и тесно связано с политическими проблемами современного монгольского государства, перед которым стоят задачи интенсификации ревитализации национальных приоритетов в сознании народа. Научный аспект актуальности заключается в появившейся возможности в настоящее время исследования поэтики монгольского фольклора на современном научном уровне, на котором уже проанализирован определенный материал фольклора других мировых культур. Введение в мировое литературоведение ряда новых методик, появление фольклористических школ требуют нового осмысления такого культурного феномена общечеловеческого значения, как малые жанры монгольского поэтического фольклора. Нами сделана попытка проследить изменения, происходившие в монгольской фольклорно-поэтической традиции на протяжении более чем пяти веков, рассмотреть традицию как единый культурно-художественный комплекс, имею-

ший собственные закономерности развития и особенности функционирования.

Поэтика монгольского фольклора отражает историю и контекст художественных явлений монгольского общества на разных стадиях его развития. Ею обусловлена и определена суть национального своеобразия, эстетических критериев и приоритетов, идейной направленности и структуры художественных произведений. Поэтическим искусством определяется структурная форма, ее изменчивость под влиянием нового содержания, поэтический строй произведений, т. е. факторы, превращающие речь в факт поэзии. Вопросы поэтики — это вопросы о художественной мысли монгольского народа и ее воплощении в образной конкретности. Изучение поэтики дает представление о поэтической картине мира народа, так как в создании ее принимает участие художественная образная система языка. В настоящее время в мировом литературоведении признаны полноправными два значения этого понятия. Одно имеет широкое толкование, включающее рассмотрение более общих вопросов, связанных со словесным поэтическим феноменом. К ним относятся: поэзия, понимаемая как художественная литература (в отличие от обыденной словесности), методы отражения художественной действительности, определенные категории теории искусства, теории родов и жанров, ступени творческого процесса создания художественного произведения, связь с иными формами искусства. В более узком значении поэтика понимается как наука о совокупности компонентов художественной формы, к которым относятся структура (сюжет, композиция), стиль поэтического языка (метафоры, эпитеты, символы, иносказание, параллелизм и др.), художественные приемы (ритм, метр, рифма, аллитерация и др.).

Термин «поэтика» введенный Аристотелем в IV в. до н. э. для определения теории поэтических родов и общеэстетического принципа постепенно стал обозначать часть эстетики, а значит, философии, которой она и продолжала оставаться до середины XIX в. Литературный процесс также рассматривался как философская категория, а именно как результат саморазвития личности, воспринимаемой как часть мирового духа. Поэтика к тому времени превратилась в теорию поэзии (понимаемой как художественная литература, в отличие от риторики — теории прозы, понимаемой как обыденная речь) и стала наукой о поэтических приемах и средствах художественного воздействия. С середины XIX в. возникает иная поэтика, которая направила свое внимание на историю поэтического мышления, формирование образности, на отложившиеся литературные формы, теснейшим образом связанные с обычаями, традициями, религиозными установками, мифологическими представлениями. Постепенно начала формироваться поэтика как наука о закономерных литературных явлениях, понимаемых как

«явления общественного сознания» [Фрейденберг, 1936. С. 8]. Поэтика приобрела черты историзма, получившие законченный вид в «Исторической поэтике» А. Н. Веселовского, и включила в себя наравне с теорией историю литературы. Поэтическая система и художественные приемы воспринимались поэтикой XIX в. в контексте исторического анализа явлений, включая моменты их генезиса, развития и функционирования. Несомненно, это был большой шаг в развитии мировой филологической мысли. Однако историческая поэтика не могла решить ряд специфических общетеоретических литературоведческих вопросов, таких как внутренняя структура словесно-художественного образа, пути образования художественного понятия, суть поэтического мышления, влияние внутренней формы слова на его смысл. Закономерным стало появление так называемой «теоретической поэтики» с ее центральными идеями лингвистической теории художественной литературы. С начала XX в. поэтика заняла главенствующее место в науке о литературе. Российское литературоведение представляет собой развитие и углубление основных положений исторической поэтики и теоретической поэтики. Большой вклад в разработку этих двух направлений науки о словесности внесли труды В. М. Жирмунского, В. Я. Проппа, В. В. Виноградова, Б. Н. Путилова, Е. М. Мелетинского, М. М. Бахтина, Ю. Л. Лотмана, В. П. Аникина, Д. С. Лихачева.

В центре данной работы стоят такие важные для поэтики монгольского фольклора вопросы, как поэтический язык (металогия) и художественные приемы (мнемотехника), т. е. художественно-структурные особенности поэтического фольклора. Основное внимание уделяется аспектам, присущим поэтике в более широком ее толковании, а именно: генезису и функционированию разных поэтических жанров, коннотации с исторической действительностью в разные исторические этапы, формированию поэтического канона. Ранее большинство этих вопросов монголоведами-литературоведами обходились.

Малые поэтические жанры — термин, взятый для обозначения корпуса произведений, относящихся к лирическому роду произведений в принятой в литературоведении классификации (эпос, лирика, драма). Лирический род произведений монгольского фольклора включает два вида произведений — как собственно лирические, так и обрядовые (т. е. термин «лирический» имеет как родовой, так и видовой смысл). Количественный перевес однозначно остается на стороне обрядовых произведений, однако границы между ними размыты; явна тенденция перехода первых во вторые.

Среди лирических и обрядовых произведений имеются песни, гимны, молитвы, поучения, славословия, благодарения, благопожелания, проклятия, воззвания, просьбы, обращения, “слова, сказанные по случаю”, баллады, заговоры, причитания. Такое типовое разнообразие

объясняется тем, что в традиционном монгольском обществе большую роль играла регламентация повседневности; каждое событие в жизни человека, семьи, рода, племени освящалось обрядом, сопровождаемым словесным компонентом. Наличие большого количества обрядов вызвало активное и широкое распространение малых жанров обрядового фольклора. Лирические жанры, вызревшие постепенно из обрядовых и продолжавшие существовать параллельно с первыми, взяли на себя функцию выражения эмоционального отношения к происшедшему, столь необходимую человеку. Они также получили большое распространение в Монголии. Малые жанры монгольской народной лирики можно представить следующим образом:

1. Песни (монг. *дуу*). — исторические, лирические, героические, юмористические, сатирические, философские, религиозные, любовные. По манере исполнения и характеру мелодии они могут быть протяжными (монг. *уртын*) и быстрыми (монг. *богино*). Среди них есть как обрядовые, так и не обрядовые.

2. Славословия, хвалы, гимны, панегирики, оды, магталы (монг. *магтаал*, *цол*). Произведения этого типа звучали во время многих обрядов, связанных с жизненным циклом монгольского народа (с рождением ребенка, достижением человеком определенного возраста, со смертью, женитьбой, с перекочевками), а также во время календарных и религиозных празднеств.

3. Благопожелания (монг. *ёрөөл*) — речитативные поэтические обращения к человеку, звучавшие по различным поводам.

4. Поучения (монг. *сургаал*) — стихотворные поучения, наставления, как правило, обращенные к молодому поколению.

5. Молитвы, заклинания, чтения (монг. *тарни*, *унилага*) исполнялись во время буддийских религиозных служб в храмах. Просьбы монаха-просителя, странствующего с трещоткой (монг. *дулдуи*).

6. Проклятия, угрозы, речитативные накликивания мучений (монг. *хараал*, *занал*, *тамлага*) — древнейшие поэтические отклики монгола на полученное от судьбы или конкретного врага зло.

7. Возвания, призывания, испрашивания, мольбы-просьбы (монг. *дуудлага*, *даллага*, *цацал мялаалга*, *дуулал*, *залбирал*) — имеющие дошаманские корни древнейшие поэтические обращения к духам за помощью.

8. Заклинания, знахарские слова (монг. *бөө мөргөл*, *шивилэг*, *дом*, *эм дом*) — поэтические произведения шаманского происхождения, использовались в камланиях с целью получения желаемых результатов.

9. Слова по случаю, приветствия, стихи по случаю, стихи-игры, стихи-скороговорки (монг. *бэлэг дэмбэрлийн үг*, *мэндчилгээ*, *шүлэг*, *тоглоом-үг*, *жороо үг*), древние поэтические ответы на сделанное кем-то добро, преподнесенный подарок, а также слова-приветствия, приказ-

ки, произносимые в начале предпринимаемых действий, при обучении детей или свободном времяпрепровождении.

Подобное жанровое многообразие отмечено на территории всей Монголии у всех монгольских народностей (на западе — у дербетов, торгутов, урианхайцев, захачинов, олетов, мингатов; в центральных и северных районах — у халхов, сартулов, косоголов; на юге — у харачинов, чахар, ордосцев, дариганга). Для изучения поэтического фольклора нами были использованы произведения всех монгольских народностей, язык которых относится к собственно монгольскому. Бурятский и калмыцкий фольклор привлекался в той части, где он выражал черты общемонгольского. Современный фольклор не рассматривался из-за недостаточности имеющегося у нас зафиксированного материала.

При исследовании нами учитывались главные особенности монгольской народной лирики — анонимность, вариативность, поздняя фиксация, включенность лирических фрагментов в более крупные произведения. У очень незначительного количества образцов может быть установлено авторство, в большинстве случаев можно говорить, и то с долей определенной вероятности, лишь о некоторых характеристиках автора — его социальном положении, возрасте, месте проживания. Вариативность, возникающая в процессе устного бытования, т. е. исполнения и творческого восприятия, связана с особенностями феномена исполнительства, который заключается в том, что исполнители являются не только хранителями, но и творцами поэтического наследия. Каждый раз при исполнении поэтического произведения происходит его очередное воссоздание, при этом все варианты равноправны между собой. Особенно ценными являются те из них, которые имеют все структурные части и отличаются наибольшей полнотой и художественным совершенством.

Почти все фольклорные произведения были записаны не ранее XIX в. Отсутствие записей предыдущего периода создает трудности при их изучении, например, о бытовании ряда поэтических образцов приходится судить по косвенным данным, имеющимся в этнографических, исторических и археологических источниках. Иногда подобные проблемы помогает решать характерная особенность монгольского поэтического фольклора. Малые его жанры могут быть включены в виде вставок в более крупные поэтические, прозаические и прозаические произведения: героический эпос (монг. *баатарлаг тууль*), сказки (монг. *үлгэр*), агиографические сочинения (монг. *намтар*), сборники буддийских притч (монг. *цадиг*), сборники рассказов о прежних перерождениях Будды (монг. *авадан*), летописи (монг. *түүхэн зохиол*, *эрх товчоо*), романы (монг. *түүх*, *тууж*, *үлгэр*, *шастир*, *судар*). Такие вкрапления с момента их включения в рукопись или ксилограф полу-

чают двойную жизнь — письменную и устную, становятся принадлежностью как письменной, так и устной традициям.

При рассмотрении монгольской народной поэзии следует учитывать древность появления и долгий срок функционирования разных поэтических жанров. Это объясняет неоднородность, сложность, а иногда и противоречивость явлений, присущих им. Поэтические фрагменты первого письменного памятника «Тайной истории монголов», вошедшего в российское/советское востоковедение под названием «Сокровенного сказания монголов», говорят о высоком уровне поэтического искусства того времени. Они отражают так называемый «номадный» слой периода развития художественной культуры, который характеризуется влиянием кочевой цивилизации Центральной Азии. Именно в это время формируется большой пласт фольклорных произведений и жанров. Это песни, гимны, благопожелания, проклятия, «слова по случаю». Последовавший затем так называемый «темный период» оставил после себя единицы фольклорных текстов. Одним из наиболее ярких образцов высокого художественного уровня является «Надпись на бересте», представляющая собой песенный диалог матери и сына. Наличие таких редких находок говорит о том, что традиции народной монгольской поэзии не были прерваны. Периодом новой поэзии стало позднее Средневековье, начавшееся в XVI в. бурным проникновением буддизма в Монголию и повлекшее за собой иные литературные предпочтения на всех уровнях произведения — идейном содержании, сюжетике, стилистике, языке. Буддизм, идущий из Тибета, оказывал на народную лирику большое влияние. Тибетское, индийское, китайское влияние способствовало формированию новых и наполнению иным содержанием старых фольклорных жанров. Наиболее наглядным примером этому может служить трансформация поучений (монг. *сургаал*), гимнов (монг. *магтаал*) и «слов по случаю» (монг. *бэлэг дэмбэрлийн үгс*). Буддийский период принес новую художественную форму, развил и обогатил идейное содержание народной поэзии. В это же время зарождалась авторская поэзия, которая также влияла на поэтику народного стиха. Взаимоотношения ее с фольклором были не просты и не статичны. Параллельно с буддийской литературой продолжал существовать магический дошаманский, шаманский, профессиональный фольклор, отражавший мифологическое мировоззрение этноса и содержащий «номадный» субстрат культуры. Монгольская народная поэзия представляет собой сложное явление, имеющее большой резонанс в культуре монгольского этноса и претерпевавшее глубокие трансформации на протяжении длительного пути своего развития, поэтому оценка ее не всегда может быть однозначна и неизменна.

Определенное внимание в книге уделено коллекциям монгольско-го фольклора, находящимся в Рукописном фонде и Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН (ранее: Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН) и являющимся наиболее ценными собраниями текстов монгольского поэтического фольклора и материалов по его изучению. В Рукописном фонде ИВР РАН нами выявлено тысячи рукописей, содержащих интересные нас тексты, в Архиве востоковедов — более сотни документов с фольклорными образцами и разнообразными записями о них.

Часть материалов имеется также в Институте русской литературы (ИРЛИ, Пушкинский Дом, Санкт-Петербург), в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера, Санкт-Петербург), Российском этнографическом музее (РЭМ, Санкт-Петербург), в Отделе письменных памятников Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ИМБТ, Улан-Удэ), Калмыцком институте гуманитарных исследований РАН (КИГИ РАН, Элиста). Небольшие коллекции фольклорных текстов представлены в Германии и Венгрии. Данными о рукописных коллекциях в Китае мы не располагаем. Наибольшее количество фольклорных произведений находится в самой Монголии, в Институте языка и литературы Монгольской Академии наук (ИЯЛ МАН). В Секторе фольклора Института хранится более трех тысяч фольклорных произведений.

В ИВР РАН почти весь имеющийся в его распоряжении материал поступил за период с середины XIX по первую половину XX в. Незначительная часть рукописей относится к середине XVIII в. Это документы первых научных экспедиций, совершенных состоявшими на службе в Академии наук Российского государства немецкими учеными Д. Г. Мессершмидтом, П. С. Палласом и Г. Ф. Миллером, и касаются они фольклорных записей забайкальских (селенгинских) бурят. Весь остальной материал был собран российскими/советскими учеными. Большая заслуга в этом принадлежит О. М. Ковалевскому, А. Д. Рудневу, А. М. Поздневу, В. Л. Котвичу, К. Ф. Голстунскому, Б. Я. Владимирцову, Н. Очирову, Ц. Ж. Жамцарано, Б. Б. Барадийну, А. В. Бурдукову и др. Монгольский поэтический фольклор отражен в имеющихся каталогах монгольских рукописей Рукописного фонда ИВР РАН [Пучковский, Поппе, Сазыкин, 1988; 2001; 2003; 2004; Успенский, 1999] и в единственном каталоге монгольского фольклора Архива востоковедов ИВР РАН [Кульганек, 2000].

Коллекция Сектора фольклора ИЯЛ МАН начала формироваться в 20-е гг. XX в. — с момента создания в новой Монголии Ученого комитета. Она пополнялась за счет эпизодических экспедиций в северо-западные и центральные районы Монголии, а затем, в 50—80-е гг. ежегодные экспедиции работали на всей территории Монголии. В них

приняли участие ведущие ученые Монголии и целый ряд российских специалистов. Обрядовая и лирическая поэзия, хранящаяся в фонде Института, представлена всем своим многообразием — здесь есть игровой, шаманский, буддийско-религиозный, праздничный фольклор.

Наиболее ценными научными изданиями монгольского поэтического фольклора, осуществленными в Монголии и России, являются два выпуска из четырех, подготовленных Ц. Ж. Жамцарано и А. Д. Рудневым в начале XX в. [Жамцарано-Руднев, 1908; 1913], включавшие халхаский и хори-бурятский поэтический фольклор, труд Б. Я. Владимирцова [Владимирцов, 1926], где собрано 118 баитских, дербетских, мингатских, захачинских, торгутских, урянхайских песен и 17 баитских благопожеланий. Важны для изучения поэтики малых фольклорных жанров 65 халхаских, олетских, бурятских песен, изданных А. М. Позднеевым [Позднеев, 1880], семь томов из 28-томной серии «Памятники фольклора», вышедшие в Монголии, четыре выпуска из 5-ти, вышедшие в серии «Фольклор». Большое научное значение имеют издания монгольского фольклора А. Мостера, изданные в Пекине в 1937 г. [Mostaert, 1937] и Г. Рамстедта [Ramstedt, 1971]. В последние десятилетия появилось большое количество изданий в Китае (Внутренней Монголии) и в Монголии.

Мы исходим из признания поэтики как научной дисциплины, имеющей собственный предмет изучения, не растворенный в общей концепции теории литературы, а также признания того факта, что поэтика вобрала в себя соподчиненные ей области, первой из которых является собственно поэтика и стилистика, второй — изучение структуры произведения какого-либо определенного этапа исследования поэтического текста.

Между формой бытия этноса и устанавливающимися поэтически и стилистическими традициями существует реальная связь, поэтому мы принимаем понятие историзма монгольской поэтики как ключевое. Оно позволяет рассматривать произведения фольклора как созданные в определенную историческую эпоху, наделенную собственными чертами.

В данной работе нами учтен опыт предшествующего мирового литературоведения, который, как нам представляется, может быть применен к изучению поэтики монгольского поэтического фольклора. Мы считаем, что до настоящего времени продолжает оставаться действенным историко-филологический подход, разработанный А. Н. Веселовским, видевшим в истории развития фольклора и литературы единый процесс развития художественного слова. Именно этот подход позволяет решить ряд основополагающих проблем, связанных с генезисом, формированием, функционированием жанров, бытованием конкретных фольклорных форм, взаимоотношением монгольского фольклора

и литературы. Этот метод позволяет показать активную жизнь каждого жанра в процессе его бытования, обратить внимание на некоторые сложные для учета, классификации и систематизации особенности, такие как текучесть, незакрепленность, отсутствие жесткой фиксированности. Несомненно, нами учитываются достижения предшественников историко-филологической школы — как западных (Т. Бенфей, М. Мюллер, Я. Гримм), обративших внимание на сходство сюжетов в произведениях разных культур, так и российских (Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, П. В. Киреевский, А. Н. Веселовский), впервые указавших на связь народного творчества и литературы, а также наработки В. В. Радлова, А. А. Шифнера, проводивших сравнения тюркских и монгольских произведений с фольклором других народов.

При анализе своеобразия технических приемов и образов, необходимых для выявления конституирующих жанровых признаков нами используется методология последователей историко-филологической школы, первые из которых пошли по пути историко-типологического изучения литературы (В. М. Жирмунский, В. Я. Пропп, А. М. Панченко, Д. С. Лихачев, Б. Н. Путилов), вторые — по пути структурного анализа текста (Ю. М. Лотман, Р. О. Якобсон, А. А. Потебня, Е. М. Мелетинский, В. В. Виноградов, Б. И. Ярхо).

Методологическими ориентирами для нас являются некоторые положения представителей так называемой школы структуралистов, сыгравшей большую роль в развитии литературоведения как в мире в целом, так и в нашей стране в частности. Например, значительным и ярким признаем замеченный В. Б. Шкловским прием «остранения», ценными считаем наблюдения Б. Я. Проппа о постоянстве функций персонажей, как оригинальные оцениваем взгляды на теорию поэтического языка, высказанные Ю. Н. Тыняновым, назвавшим конструктивным принципом поэзии «деформацию значения ролью звучания», интересны также введенные им понятия «единства и тесноты стихового ряда». Представляется интересной языковая природа стихотворного ритма, рассмотренная Л. И. Тимофеевым, Б. В. Томашевским и В. М. Жирмунским. Мы принимаем основные тезисы структурной поэтики о системности художественного текста, суть которой состоит в том, что художественный текст следует рассматривать как целое, несколько большее, чем сумма составляющих его частей. Особо выделяем постулат структурной поэтики о важнейших свойствах системности, главным из которых считалась иерархичность. В нашей работе мы используем метод анализа стихотворений на разных уровнях его структуры: фоники (т. е. на уровне звуков, приобретающих специфическое стихотворное поэтическое назначение — аллитерации, ассонансы, сингармонизм); метрики (т. е. стихотворных размеров, или системы стиха); строфики; лексики (метонимия, метафоры, тропы, сравнения, гипер-

болы); грамматики (игра на грамматических конструкциях, противопоставлении их или схождении); синтаксиса; семантики (т. е. смысла текста в целом). Нами применялись также точные методы исследования — статистические, математические, теории информации. Мы не отдаем предпочтение ни одной из двух позже сформировавшихся групп структуралистов — холистов (целостников) и аналитиков (дескриптивистов). Мы считаем необходимым учесть опыт мирового литературоведения, использовавшего как сравнительно-исторический, так и структурно-типологический методы исследования. Нами воспринята методология точного анализа текста школ тартуской (Ю. М. Лотман, З. Т. Минц, Б. М. Гаспаров, П. А. Руднев, И. А. Чернов) и московской (Вяч. В. Иванов, В. Н. Топоров, Б. Я. Успенский, А. М. Пятигорский), а также французской школы (К. Леви-Стросс, Р. Барт). Из французской школы мы взяли критику таких абстракций классического рационализма, как принципиальная однородность всех цивилизаций, общность их с европейской цивилизацией нового времени. В работе используется открытие К. Леви-Стросса, касающееся двух структурных уровней мифа (наблюдения и конструкты), т. е. поверхностных его структур — «вариантов» и их глубинных структур — «инвариантов», а также понятие о бинарной оппозиции, имеющей универсальное значение в понимании механизма порождения текста. Приняты положения Р. Барта, что литература — не пассивный продукт, а активное начало, по сути своей направленное на то, чтобы не дать миру застыть на месте в неподвижности, и что это одна из пружин, гарантирующая развитие самой истории. Мы считаем, что для изучения поэтики монгольских фольклорных жанров представляют интерес идеи французских постструктуралистов, таких как Ж. Бодрийар, М. Фуко, и особенно Ж. Деррида, которых привлекало осмысление всего «неструктурного» в структуре, построение новых практик чтений, приведших их к методу деконструкции, который наглядно показывал значимость внесистемных элементов, давление на текст контекста произведения.

Более всего нам близки взгляды продолжателя историко-филологической школы И. И. Толстого на фольклор как на проявление народной культуры, которые особенно четко проявились в его исследованиях в области сравнительного изучения фольклора на уровне стиля и структуры произведения. Он подходил к проблеме с позиций закономерного развития форм культуры как производных от этапов общественно-исторического развития народов, когда на одинаковых его ступенях создаются сходные формы искусства, не исчезающие с приходом новых, но сохраняющиеся еще достаточно долгое время.

Из теорий ученых, работавших в русле советского литературоведения, основными посылками которого было признание за фольклором главной его черты — народности, реалистического изображения

действительности, нами приняты принципы историзма, гуманистической концепции, понимания литературы как «художественного человековедения» — в том смысле, что все в литературе выражается через изображение человека, путем возбуждения в нем человеческих чувств. Принято понимание относительности деления литературы на три рода на том основании, что они взаимно переплетаются. Нами используются достижения советских литературоведов, которые отразились в трехтомном коллективном труде «Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении» (М., 1961; 1962; 1964; 1966). Нам близка одна из основных идей монографии — отрицание органической отсталости литератур народов Азии и Африки. Нами осознан также факт перелома в ориенталистике, произошедший в 60-е гг. XX в., когда был сделан шаг от филологически-описательных методов к методу теоретических обобщений, что было связано с выделением ориенталистского литературоведения как части общего литературоведения в самостоятельную отрасль. Именно в это время повышается интерес к эстетическому анализу художественных произведений и литературоведение подходит к решению проблем типологических схождений литератур Востока и Запада. Нами принимается разработанное Н. И. Конрадом понятие «культурная литературная эпоха», характеризующаяся единой типологической сущностью, проявляющейся в таких решающих признаках, как прохождение через «типы», «эпохи» своего развития и формирования. Мы считаем продуктивным сочетание фактографического и текстологического «филологизма» (М. П. Алексеев, В. М. Жирмунский, Д. С. Лихачев, М. Б. Храпченко), а также рассмотрение исторической основы идейного содержания произведения в тесной связи с эстетической характеристикой литературного явления. Нами учитываются сборники научных статей этого времени «Литература и фольклор народа Востока» (М., 1967) «Некоторые методологические вопросы восточного литературоведения» (Л., 1972), «Проблемы теории литературы и эстетики в странах Востока» (М., 1976) и др. Нам близки теории В. Е. Холщевникова, рассматривающего с точки зрения литературоведения (а не языкознания) стихотворную речь, которая важна для него как особый стиль речи со специфической повышенной экспрессивностью, а также его рассуждения о том, что стиль связан с жанром, поскольку жанр является категорией историко-литературной, и что различаются стихи одной и той же эпохи, но разного жанра, как и стихи одного и того же жанра, но разных эпох. Мы согласны принять его понимание термина поэтики, как «совокупности и систематизации образов», его признание наличия в произведении текста и подтекста. От В. Е. Холщевникова нами взят принцип анализа образно-тематической композиции стихотворения, позволяющий понять, какое место в поэтическом фольклорном языке занимает это стихотворение.

Таким образом, мы используем весь положительный и рациональный опыт в историко-филологическом и структурно-типологическом направлениях, надеясь, что нам удастся дать ясное представление о поэтике малых жанров монгольского поэтического фольклора — его идеях, структуре и поэтическом языке.

Изучение поэтики монгольского фольклора имеет более чем двухвековую историю и включает в себя несколько этапов, которые зависели от уровня литературоведения, отражавшего мировоззренческие установки различных научных школ, кружков, направлений и конкретных ученых. Интерес к вопросам поэтики устного монгольского народного творчества как к самостоятельному предмету исследования сформировался в России не ранее середины XIX в. До этого периода вопросы фольклора рассматривались в едином комплексе с культурно-политическими проблемами монгольских народов. Больше внимание народному творчеству монголоязычных народов было уделено так называемыми «физическими» экспедициями, которые отправляла Российская Академия наук в течение XVIII в. в районы проживания калмыков Поволжья и бурят Забайкалья. На первом этапе закономерен был несколько односторонний взгляд на поэзию монголов, он был связан с вынужденной избирательностью, продиктованной ограниченным набором произведений и исторических фактов, введенных в научный оборот.

Вначале о произведениях монгольского народного творчества судили как о произведениях незамысловатых, несамостоятельных, с явно выраженными буддийскими элементами, точно следующих реальной жизни, противоречащих западной эстетике. Высказанные мнения соответствовали теоретическому уровню исследователей, разработанности терминологии, понятийного аппарата того времени. Положительными моментами тех выводов можно считать признание за монгольскими народами существования народного поэтического творчества, связи его с бытом, условиями жизни народа, существования различающихся друг от друга вариантов произведений различных монгольских племен, а также выделение различных жанровых типов.

Второй этап изучения поэтики устного народного поэтического творчества связан с привлечением внимания мирового литературоведения к народному творчеству, становлением российской фольклористики. Начало активному целенаправленному собиранию образцов художественного творчества монгольских народов и их изучению было положено в конце первой трети XIX в., непосредственно в период возникновения научного монголоведения как самостоятельной науки. Было признано существование богатого фольклорного наследия, выражавшего собой народный «дух», обращено внимание на структуру и художественные особенности монгольского поэтического фольклора,

чередование стихов и прозы в монгольском эпосе, предприняты первые попытки перевода поэтического монгольского фольклора, были открыты новые памятники, имевшие устную традицию передачи. Несколько позже были подняты вопросы о поэтических жанрах, мастерстве рассказчиков и певцов, исполнительских школах и их связях. При изучении монгольской поэзии в XIX—начале XX в. исследовательские проблемы решались параллельно с собирательскими. Эмпирический, классифицирующий и теоретический периоды оказались слиты воедино. В начале XX в. были поставлены вопросы генезиса поэтических жанров, взаимовлияния поэзии разных монгольских этносов, различного функционирования фольклорных жанров, своеобразия структуры, художественных и языковых особенностей произведений в зависимости от регионов монголоязычного мира, особенностей бытования фольклорных жанров, связи их с жанрами иных регионов центрально-азиатского мира, роли собирателя, информанта, тематической классификации поэтических произведений, влияния на них буддизма, шаманизма, связи изображаемых событий и воспеваемых чувств с реальной действительностью, происхождения некоторых поэтических символов, поэтических воззрений монголов на природу. Ученых заинтересовали детский поэтический фольклор, мифологические персонажи, отражение древних культов в песенной поэзии, связь похоронной и свадебной обрядности с поэзией, фантастические образы, пространство, время, вещный мир, человек, общество, числовые модели в народной поэзии, коммуникативный аспект поэтического текста, особенности профессиональной лирики в устной народной монгольской традиции.

Ключевыми для дальнейшего развития теоретических взглядов ученых российской школы на поэтику монгольского народного поэтического творчества можно считать замечания Б. Я. Владимирцова о связи народности и распространенности произведения. Пытаясь установить критерий «фольклорности» и отличие его от «литературности», он нашел главные признаки фольклорного произведения.

Поэтика монгольского фольклора стала изучаться в контексте общемирового фольклорного процесса; были поставлены задачи выявления параметров монгольского фольклора, общих с универсальными, определения места монгольского фольклора в мировом фольклорном процессе, изучения его специфических особенностей в контексте мировых поэтико-культурных традиций. Основным выводом этих работ было признание монгольского фольклора частью общемирового культурного наследия.

На Западе изучение поэтики монгольского фольклора шло теми же путями, что и в России: поднимались вопросы о структурном элементе монгольского стиха, параллелизме, вычленении стиха из прозы, об авторстве, устной и письменной традициях, о нотации монгольских песен, использовании старых мелодий для новых песен.

Проблема изучения монгольскими учеными поэтического творчества собственного народа неразрывно связана с расцветом филологической науки в буддийских монастырях средневековой Монголии, когда поэтика вошла в число основных преподаваемых там наук, наряду с философией, медициной, астрологией. Первые специальные работы по фольклору появились в Монголии в XX в. В них был поднят большой пласт вопросов, касающихся бытования, создания, исполнения, вариативности, синкретизма, жанровых особенностей фольклорных произведений. Монгольские ученые, изучая взаимовлияние литературы и устной поэзии, признают существование в Монголии фольклорно-литературной традиции. Однако в монгольском литературоведении существует ряд положений, не находящих поддержки в российском научном мире, например, теория, рассматривающая эпос как сказания о событиях, действительно происходивших в древности, или точка зрения на развитие фольклора и литературы как на два последовательных процесса, в которых литература возвышается над фольклором, продолжая его.

Таким образом, российские, западные и монгольские ученые в настоящее время вплотную подошли к написанию обобщающих работ по поэтике монгольской народной лирики. Работа, сделанная предшественниками учеными, подвела монголоведное литературоведение к рассмотрению монгольской лирической поэзии как выражения единства культурно-поэтической традиции, имеющего собственные особенности, касающиеся функционирования, художественной системы и структуры произведений.

Однако малые жанры монгольского поэтического фольклора не рассматривались прежде как целостный пласт монгольского фольклора; изучалась поэтика лишь отдельных жанров или конкретных произведений. В то же время именно малые жанры наглядно демонстрируют нам культурно-поэтико-структурное единство, проявляющееся в существовании некоего комплекса закономерностей, присущих ему и отличающих его от иных фольклорных и литературных единств. Необходимо изучать малые жанры монгольского поэтического фольклора как единый художественно-поэтический комплекс, обладающий собственной фольклорной традицией, нашедшей воплощение в каноне монгольской художественно-поэтической системы.

В работе показан путь формирования в научном мире представлений о монгольском поэтическом фольклоре, начиная с отрывочных сведений, доказывающих наличие музыкально-поэтического фольклора у монголоязычных народов, до появления научных теорий о различных поэтических жанрах, выявления их особенностей, рассмотрения частных поэтологических вопросов. Нами выяснены также историко-культурные предпосылки появления ряда лирических жанров, к

числу которых мы относим влияние идейных, морально-этических, эстетических предпочтений общества конкретного периода на художественную картину мира данной эпохи, на формирование художественно-поэтического канона фольклорной традиции монгольского народа. При исследовании композиционно-структурной организации произведений основное внимание обращено на построение произведения, его архитектонику, с учетом его организующего начала — идеи. Исследование поэтики монгольского фольклора малых форм как единого комплекса, обладающего собственными закономерностями, выяснение конституирующих его признаков явится дальнейшим шагом на пути изучения монгольской фольклорно-поэтической традиции, которая представляет собой значимую константу в функционировании монгольского этноса.

Работа имеет в качестве приложения тексты образцов монгольского поэтического фольклора, указатель встречающихся в работе имен, глоссарий монгольских слов, перечень рукописей и ксилографов Рукописного фонда ИВР РАН и Архива востоковедов ИВР РАН, содержащих монгольскую народную поэзию и относящиеся к ней материалы.

Глава I

РАЗВИТИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ НА МОНГОЛЬСКИЙ ПОЭТИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР

1. Взгляды российских исследователей на монгольский поэтический фольклор

Изучение поэтического наследия монгольского народа было неразрывно связано с собиранием и изучением его словесности — огромного культурного пласта, зафиксированного на камне, бумаге, бересте, предметах быта, составляющего народную память и проявляющегося в исторических трудах, канцелярских документах, художественной литературе и фольклоре. Оно имело более чем двухвековую историю и включало в себя несколько этапов, которые зависели от уровня литературоведения на данный момент, отражавшего, в свою очередь, мировоззренческие установки различных научных школ, кружков, направлений и конкретных ученых. Уровень, широта и глубина поднимаемых теоретических проблем, связанных с поэтикой монгольского фольклора, зависели также от корпуса произведений, имевшегося в распоряжении исследователей на момент изучения.

Интерес к вопросам поэтики устного монгольского народного творчества как к самостоятельному предмету исследования сформировался в России не ранее середины XIX в. До этого периода вопросы фольклора рассматривались в едином комплексе с культурно-политическими проблемами монгольских народов. Сведения исследователей предшествующего времени о словесной духовности монголов были кратки, отрывочны, субъективны и неполны. Первых послов, направленных к монгольским ханам в XVII в., — В. Тюменца (1616), И. Петлина (1618), К. Корякина (1632), Я. Тухачевского (1634), С. Греченина (1650), П. Семенова (1650), Д. Копылова (1654), Р. Старкова (1660), З. Тупальского (1664), П. Маврова (1664) и более поздних — Н. Спафария (1675),

Ю. Крижанича (70-е гг. XVII в.), а затем И. Савватеева (1697), С. Лангусова (1697), Г. Осколкова (нач. XVIII в.), устная словесность интересовала как нечто периферийное, побочное. Основное внимание любознательных людей было направлено на торговые пути, границы, географию региона [Сазыкин, 2004. С. 5—7].

Чиновники, по службе непосредственно связанные с бурятами, калмыками и проводившие много времени в монголоязычных регионах, оставили более пространные сведения о поэтическом искусстве монгольских народов.

Часто описания касались и характеристики музыкальных аспектов культуры монгольских народов. К самым ранним записям такого характера относятся описания светских и богослужебных мероприятий, оставленные В. М. Бакуниным [Бакунин, 1995], секретарем калмыцких дел при Коллегии иностранных дел Российского государства, регулярно бывавшим в калмыцких улусах и принимавшим активное участие в урегулировании конфликтов с калмыцкими ханами в 20-х гг. XVIII в. На церемонии принятия «ханского чина Черен-Дондуком от Далай-ламы» 10 сентября 1735 г. он слушал светскую и духовную музыку, что и описал достаточно ясно. По его словам, духовный тип музыкально-поэтического творчества представлял собой «молитвы, музыку с колокольцами», «пение и колокольный звон» — он обслуживал религиозные потребности; а светский тип состоял из «музыки с припеванием песен» [Бакунин, 1995. С. 140—144]. Разнилось и место функционирования этих типов — «домовая музыка» звучала в помещении, внутри шатра, «где проходил ханский обед», а духовная музыка звучала снаружи. О высоком уровне развития обоих видов искусства можно судить по богатому составу музыкальных инструментов. При богослужениях, на которых присутствовал В. М. Бакунин, звучали «цанг, силнян, хонхо, бюря, бишкур, ганг дун, кенгерге, дург». «Домовую музыку» обслуживали «ятуга, икили, кобыз или варган», которые, по замечанию нашего наблюдателя, «между собою в голосах соглашаются. А при том один человек тонким и высоким голосом припевает, а другой человек — так, как бас, дает свой голос по тактам» [Бакунин, 1995. С. 145]. В этом отрывке явно речь идет о двухголосном пении под аккомпанемент инструментального трио и о выступлении вокально-инструментального ансамбля.

Этот же автор дает описание встречи губернатора Царицына Измаилова с торгутским ханом Дондуком Омбо в 1735 г. по случаю присяги последнего российской императрице Анне Иоанновне; во время действия губернатор, «взяв Дондук Омбу правою, а Бату — левою рукою, к ставкам повел, а прочие за ними шли, причем били в барабаны „поход“ и музыка играла» [Бакунин, 1995. С. 150]. Таким образом, им было отмечено, что музыка и песни сопровождали официальные церемонии калмыков.

В. М. Бакунин писал о песнопениях «мунгалов» и калмыков в дни поста, когда они «ничего пить не могут, да и дел никаких не делают, и никого к себе не допускают, а сидят в кибитках своих, читают молитвы, перебирают рукою четки». Имеются в его отчетах и сведения о том, что песнопения являются неотъемлемой частью календарных праздников монголов, например, таких как Новый год — Цаган Сар, когда «в первый день близ кочующие владельцы, попы и зайсанги собираются к хану и отправляют в капище их молитвы с духовною музыкою и потом друг друга поздравляют...» [Бакунин, 1995. С. 144, 148].

Все эти замечания чрезвычайно ценны, так как помогают воссоздать облик музыкально-поэтической культуры монгольских народов. Однако таких записей слишком мало. Объяснение этому факту можно найти в объективных причинах, которые заключались в ориентации интересов путешественников и административных лиц, приходивших в соприкосновение с кочевниками по долгу службы. Эти интересы касались главным образом политических, экономических и правовых вопросов. Сказывалось и то обстоятельство, что вплоть до начала XIX в. и даже несколько позже российская историческая наука не была свободна от необъективных и несколько высокомерных взглядов на кочевые народы. Исследователям «кочевое общество представлялось аморфным, лишенным структуры, диким, неорганизованным, пребывающим в состоянии постоянной анархии» [Санчилов, 1991. С. 15]. Такое отношение к «инородцам» переносилось определенной частью исследователей на поэзию, литературу и всю духовность монголов. Еще Н. Я. Бичурин, первый российский китаист, исследователь Центральной, Средней Азии и Дальнего Востока, оставивший замечательные труды по истории монгольских народов, говоря о духовности и этических ценностях кочевых народов, заявлял об отсутствии у них чувства верности, долга. «Клятвы и верность они считают средствами к выигрышу, а клятвенарушение и вероломство — пустыми словами. Таково есть общее качество всех кочевых народов», — писал он [Бичурин, 1991. С. 32]. Оправдывая китайскую политику, признававшую обман в отношении кочевников, поскольку, как он считал, поступки кочевников основывались на еще большем обмане и коварстве, И. Я. Бичурин был уверен, что знания находились у них на «самой низшей ступени», «науки и художества были элитам мало известны, несмотря на то что около осьми столетий они имели собственное письмо» [Бичурин, 1991. С. 48, 69].

Встречались еще менее лестные характеристики кочевников. Так, российские чиновники, сопровождавшие маньчжура Мандая, китайского посла, ехавшего к калмыкам в 1731 г., позволили себе сказать о калмыках, что «того калмыцкого народа обхождение во всем подобно

зверскому, а не человеческому, как они и сами увидят»¹. Тем не менее, первые документы и исследования, содержавшие главным образом описания административного устройства ханств, функций государства, тактику войск, описание должностей и чинов, социальных отношений, военных и политических событий, зафиксировали интересные эпизоды, касавшиеся функционирования некоторых типов монгольского музыкально-поэтического творчества. Несомненно, эти записи отражали прежде всего уровень тогдашних исторической и филологической наук, в которых главное внимание при изучении Центральной Азии было направлено на завоевательные походы Чингисхана и его преемников, на внешнюю и внутреннюю политику, военное дело государств, а вопросы духовной жизни народа, его «нравы, обычаи и вера», не говоря уже о творчестве, искусстве, оставались «в стороне и составляли как бы посторонний предмет в истории» [Банзаров, 1955. С. 48], как однажды высказался первый бурятский ученый XIX в. — востоковед широкого диапазона Д. Банзаров в своем главном труде «Черная вера, или шаманство у монголов». Однако эти первые заметки, беглые записи, замечания как бы вскользь имели очень важное значение: они пробудили в определенных кругах общества интерес к духовности проживавших рядом народов, наметили отправные точки и указали направления для дальнейшего исследования их культуры.

Большее внимание народному творчеству монголоязычных народов было уделено так называемыми «физическими» экспедициями, которые отправляла Российская Академия наук в течение XVIII в. в районы проживания калмыков Поволжья и бурят Забайкалья. Это экспедиции Д. Г. Мессершмидта (1720—1727), Г. Ф. Миллера (1735—1741), П. С. Палласа (80-е гг. XVIII в.) [Чугуевский, 1990. С. 5]. Среди собираемого ими этнолингвистического материала попадались и народные поэтические образцы, которые входили в круг их интересов.

В XVIII в. вслед за указом Петра I о создании в Иркутске первой школы «мунгальского языка», изначальные цели которой были чисто практические, интерес к поэтической культуре монголов обозначился более четко. Он связан, прежде всего, с фигурой А. В. Игумнова, директора частной школы, а затем и преподавателя монгольского языка Иркутской Духовной семинарии, автора учебника монгольского языка «Разговоры мунгальско-русские». Необходимость иметь тексты для обучения грамоте заставляла обращаться к книгам и рукописям в которых находили образцы монгольской народной словесности, обыч-

¹ ЦГА Республики Калмыкии, ф. 36, д. 42, л. 231—232. Цит. по: *Батмаев М. М.* В. М. Бакунин и его описание «калмыцких народов» // В. М. Бакунин. Описание калмыцких народов, а особливо, из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев. Элиста, 1995. С. 11.

но это были фрагменты текстов, подвергшиеся литературной обработке и получившие буддийскую направленность. Их использовали как пособия для практического изучения монгольского языка.

На первом этапе закономерен был несколько односторонний взгляд на устное народное поэтическое творчество монголов. Это было связано с вынужденной избирательностью, диктуемой ограниченным набором фольклорных произведений, введенных в научный оборот, знанием не всех, а лишь некоторых фактов. Все это влияло на позицию исследователя по отношению к ранней монгольской лирике. Однако можно сказать, что уже в самом начале знакомства заинтересованных лиц с монгольским поэтическим фольклором высказывались определенные мнения и суждения, формировалась та или иная точка зрения, делались шаги по пути осмысления и изучения этого вида творчества. Первое практическое соприкосновение с монгольским фольклором стало началом теоретического подхода к изучению его поэтики.

Суждения о монгольском народном творчестве первых исследователей можно сформулировать таким образом: монгольские народные произведения незамысловаты, большая часть их несамостоятельны, в них явно выражен буддийский элемент, они точно следуют реальной жизни, противоречат западной эстетике. Нет ничего удивительного в том, что данные суждения обнаруживают некоторую объективную односторонность, связанную с недостаточным объемом материала. Эти выводы могут быть отнесены только к определенной части образцов народного творчества. Высказанные мнения соответствовали теоретическому уровню исследователей того времени, разработанности терминологии, понятийного аппарата. Положительными моментами выводов того времени можно считать признание за монгольскими народами существования народного поэтического творчества, выделение различных жанровых типов, связь народного творчества с бытом, условиями жизни народа, существование различающихся друг от друга вариантов произведений различных монгольских племен.

Второй этап изучения поэтики устного народного поэтического творчества связан с привлечением внимания мирового литературоведения к народному творчеству (Я. Гримм, А. Кун, В. Мангардт, М. Мюллер, Т. Бенфей), со становлением российской фольклористики (Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, П. В. Киреевский, О. Ф. Миллер). Активному целенаправленному собиранию образцов художественного творчества монгольских народов и началу их изучения было положено в конце первой трети XIX в., непосредственно в период возникновения научного монголоведения как самостоятельной науки. Этот этап имеет три ступени.

Первая ступень связана с основоположником российского монголоведения и основателем первого научного монголоведческого центра в

России выдающимся ученым О. М. Ковалевским, работавшим в Казанском университете (1830—1856). Параллельно в Санкт-Петербурге в Академии наук вел исследование художественного творчества монгольских народов первый российский академик-монголовед И. Я. Шмидт.

Изучение поэтики народной литературы монгольских племен перешло на следующую ступень с учреждением факультета восточных языков в Санкт-Петербургском Императорском университете в 1855 г., которое ознаменовалось исследованиями преподавателей и профессоров Университета К. Ф. Голстунского и А. М. Позднеева.

Третьей ступенью можно назвать период формирования монголоведной диалектологии, привлечения внимания монголоведов к разговорному языку монгольских народов, что привело к сбору такого огромного количества фольклорного материала, какой, по словам А. Д. Руднева относительно объема фольклорного материала, собранного Ц. Ж. Жамцарано, «не был собран ни у одного другого народа» [Жамцарано, 1909. Ч. 1. С. 7]. Это время приходится на начало и первую треть XX в. и связано с именами Ц. Ж. Жамцарано, В. Л. Котвича, А. Д. Руднева, Б. Я. Владимировца.

Однако признание в научном мире наличия среди фольклорных поэтических произведений образцов высокого художественного уровня и также бережное отношение ко всему культурному наследию монголов выкристаллизовались не сразу. Еще в XIX в. высказывались частные мнения, ясно показывающие, сколь недооцениваются способности монголов в том или ином виде духовной деятельности. Так, О. М. Ковалевский позволил себе сделать замечание, отказывавшее монголам в потребности «стройной науки», которая, по его мнению, «номадам показалась бы излишним предметом роскоши, не соответствующей местной нужде» [Ковалевский, 1835. С. 5]. Правда, в данном случае речь шла не обо всем творчестве монгольского народа, а лишь о науке, точнее — о грамматиках, которых, по мнению О. М. Ковалевского, до XVIII в. «вообще не существовало и о которых никто до того времени не думал»². К счастью, такие категорические выводы касались не всей духовности, а только определенной ее части, не затрагивая поэтического наследия монголов. Тот же О. М. Ковалевский о монгольском фольклоре отзывался с большим воодушевлением. В предисловии к

² Само по себе это мнение было не совсем верным, так как монгольские грамматики существовали начиная с XIV в., и одной из них была известная грамматика монгольского языка Чойджи Одзера, в которой буквы были сгруппированы по разделам и каждой букве дана характеристика. Несомненно, это произведение можно было с полным правом назвать научным лингвистическим трудом высокого теоретического уровня. Однако во время составления О. М. Ковалевским грамматики это сочинение еще не было известно ученому миру.

своим главным трудам — «Монгольской хрестоматии» и «Русско-монгольско-французскому словарю» он называет поэтическое творчество обязательным компонентом общей художественной культуры народа. Монгольское художественное творчество О. М. Ковалевский считал богатым и достойным внимания, подтверждением чему могут служить его слова о том, что он вводит в «Хрестоматию» тексты, которые «познакомят читателей с духом сочинений, составляющих столь богатую литературу» [Ковалевский, 1836. С. 4]. В предисловии к «Русско-монгольско-французскому словарю» он писал, что народное поэтическое творчество представляет собой «необходимую часть для составления словаря монгольского народа» [Ковалевский, 1844. С. 7]. При работе над словарем он «подслушивал пословицы, сказки, песни», потому что только с включением фольклорных образцов его словарь мог отразить все сферы жизни монгольского народа [Там же].

На тесную связь народных песен калмыков с бытом и жизненным укладом народа обратил внимание А. В. Попов. Молодой ученый, а впоследствии первый заведующий кафедрой монгольской и калмыцкой словесности Санкт-Петербургского Императорского университета (в то время экстраординарный профессор Казанского университета), возвратившись из летней четырехмесячной командировки в калмыцкие улусы Астраханской, Саратовской губерний и Кавказской области, представил подробный отчет [Попов, 1839], в котором главное внимание он обратил на бытование ³ «материалов по истории калмыцких песен» [Улымжиев, 1994. С. 48].

Таким образом, можно сказать, что к этому времени четко очерчивается интерес научного сообщества к устному народному творчеству монгольских народов. Однако вопросы поэтики во всем объеме современного понимания этой проблемы еще не ставились. Они были ограничены признанием существования богатого фольклорного наследия, выражением в нем «духа» сочинений, составляющих монгольскую литературу.

Первым обратил внимание на структуру и художественные особенности монгольского поэтического фольклора И. Я. Шмидт. При изучении героического эпоса «Гэсэр», который, как известно, имеет большое количество фольклорных лирических вставок, он заметил, что многие части его имеют народный, т. е. устный, характер. Шмидт не только дал характеристику этого памятника, но и сделал его первый перевод на немецкий, а затем — на русский язык [Schmidt, 1834; Шмидт, 1836] ⁴.

³ Тексты песен нами пока не обнаружены.

⁴ Позже этому памятнику было уделено большое внимание. См. работы бурятских ученых А. И. Уланова, И. А. Манжигеева, Н. О. Шаракшиновой, М. П. Хомонова, Д. Б. Улымжиева, С. Ш. Чагдурова, Б. С. Дугарова.

Попытку перевода поэтического монгольского фольклора предпринимает и первый бурятский ученый Д. Банзаров. Во время обучения в Казанском университете (1842—1846) он перевел известную поэму об Убаши-хун-тайджи с ойратского языка и отдал О. М. Ковалевскому. К сожалению, перевод сгорел вместе с другими бумагами ученого во время пожара в Варшаве в 1863 г. [Улымжиев, 1994. С. 56]. Но через десять с небольшим лет появился второй перевод этой поэмы. Он был выполнен Галсаном Гомбоевым и под названием «История Убаши-Хунтайджия и его войны с ойратами» помещен в качестве приложения в изданной им в Петербурге в 1858 г. летописи «Алтан Тобчи» анонимного автора [Алтан Тобчи, 1858. С. 198—224]. В предисловии к этому изданию впервые прозвучали слова о трудностях понимания и перевода поэзии монголов. Принадлежали они П. С. Савельеву, который ссылаясь на Д. Банзарова, находившего работу над переводом «Алтан Тобчи» трудной по причине имеющегося там «множества стихов» [Там же. С. VI—VII].

Проблема вычленения стихотворного текста из прозаического в монгольских сочинениях всегда была нелегким делом даже для таких блестящих знатоков народного творчества, как А. А. Бобровников — бурят по происхождению, воспитанный на любви к национальной культуре. Опубликовав впервые перевод одной торгутской песни «Джангара» в 1855 г. и совершенно справедливо оценив это произведение как «народное», «самобытное», «оригинальное калмыцкое», он не разглядел в тексте ритмически организованной структуры, которая могла бы стать основанием для отнесения этого произведения к стихотворному жанру. Он перевел песню прозой и охарактеризовал ее как «народную калмыцкую сказку» [Бобровников, 1855]. По-настоящему открыл «Джангар», понял его поэтическую структуру К. Ф. Голстунский. С помощью грамотных калмыков он записал на старописьменном калмыцком языке, *тодо бичике*, две песни из «Джангара» и в 1864 г. издал их литографическим способом [Голстунский, 1864]. Позже исследованием этого памятника занимались В. Л. Котвич [Котвич, 1958], С. А. Козин [Козин, 1940], А. Ш. Кичиков [Кичиков, 1997], Г. Ц. Пюрбеев [Пюрбеев, 1993], Н. Ц. Биткеев [Биткеев, 2001] и другие. Что касается стихотворных отрывков, помещенных в первом памятнике монгольской письменности — «Тайной истории монголов», вошедшем в советское востоковедение под названием «Сокровенное сказание монголов» [Козин, 1941], то в их наличии не сомневался уже А. М. Позднеев. Ему принадлежат слова: «Древнейший памятник монгольской литературы, который мы имеем в настоящее время и который по времени своего составления относится к 1242 г. нашего летосчисления, — «Юань-чао-ми-ши» — уже изобилует стихами» [Позднеев, 1880. С. 320]. Через 10 лет это повторил В. В. Бартольд [Bartold, 1898. С. 196].

А. М. Позднеев первым обратился непосредственно к теоретическим проблемам монгольской лирической поэзии. В своем труде «Образцы народной литературы монгольских племен» он проанализировал идейное содержание, структуру, художественные особенности, технические приемы монгольских народных песен [Позднеев, 1880].

Немало интересных наблюдений о поэтическом творчестве монгольских народов и заметок было рассеяно по отчетам, публикациям в журналах XIX в., таких как: «Живая старина», «Отечественные записки», «Журнал Министерства народного просвещения», «Труды Восточного отделения Императорского археологического общества». Их оставили путешественники М. В. Певцов, В. И. Роборовский, Н. М. Пржевальский, Г. Е. Грум-Гржимайло, Г. Н. Потанин, принимавшие участие в экспедициях, организованных Российским Императорским географическим обществом, с учреждением которого в 1845 г. началось активное изучение Средней и Центральной Азии, Дальнего Востока, Туркестанского края. Наибольшее количество монголоязычного поэтического материала было собрано Г. Н. Потаниным в его четырех экспедициях по Монголии, Тибету, Китаю, каждая из которых продолжалась подчас более трех лет [Потанин, 1881; 1883; 1893]. Г. Н. Потанин был одним из первых европейцев, кто оставил описания песнопений шаманских камланий. Наблюдая за действиями шаманки в Улясутае в 1876 г., он записал: «Иногда Найдын прерывала пляску и с тихим заунывным пением обходила вокруг очага, на котором курился можжевельник». Несколько далее он зафиксировал наблюдения, касающиеся связи песен с общей композицией действия: «По временам она издавала какие-то странные звуки, похожие на ржание лошади или кукование кукушки. Это означало прибытие духов» [Потанин, б/г. С. 50, 51].

Г. Н. Потанину принадлежат записи, касающиеся использования песен при посвящении человека в шаманы, длившемся подчас «девять суток», в течение которых «пьют, едят и поют песни. Шаман предсказывает» [Там же. С. 48]. Общее впечатление о музыкальной стороне шаманских действий (в Улясутае — камлание молодой шаманки Найдын), религиозных процессий (по случаю переноса статуи Чонь-гуэ в другую кумирню в Кобдо), театральных представлений (в Кобдо, близ кумирни, по случаю «какого-то китайского праздника» в ноябре 1877 г.), которые он наблюдал в первой своей экспедиции в Северо-Западную Монголию в 1876—1877 гг., было столь непривычно, что он не мог не отметить: «О музыке и говорить нечего; для европейского уха она прямо невыносима» [Там же. С. 14]. Г. Н. Потаниным было собрано несколько сот песен. Несмотря на то что он, не владея монгольским языком, все записи вел по-русски, используя переводчиков, он оставил много наблюдений относительно поэтической структуры монгольских

песен. Например, Г. Н. Потанин отметил наличие во всех песнях приема параллелизма, сделал замечания о различной жанровой принадлежности монгольских поэтических произведений. При всех явных недостатках полевого сбора материала, проводимого подобными методами, издания Г. Н. Потанина имели большое значение для изучения монгольского фольклора. Он собрал большой и совершенно уникальный материал; подобный подвиг не был пока повторен никем — нет ни одного специального научного издания, в котором бы имелось больше образцов монгольского поэтического фольклора.

Ближе всех к Г. Н. Потанину по количеству собранного фольклорного материала находится Ц. Жамцарано, совершивший с 1903 по 1907 гг. три летние этнолого-лингвистические экспедиции по Бурятии, а затем, в 1909 г., предпринявший поездку в Монголию по заданию Русского комитета, созданного в 1902 г. для изучения Средней и Восточной Азии, откуда он привез фольклорный материал по многим монгольским и бурятским говорам. Ц. Жамцарано не оставил после себя монографического исследования о народной поэзии, но его высказывания в предисловиях к изданиям сборников фольклора монгольских племен [Жамцарано, 1908; 1913; 1914; 1918; 1930—1931], заметки, сохранившиеся в архивах Санкт-Петербурга⁵ и Улан-Удэ⁶, говорят о его больших знаниях и глубоком понимании поэтического творчества монгольских народов, главным образом монголов и бурят. Монгольский фольклор он разделял на 5 больших разделов. Считая его достаточно самобытным, он, тем не менее, не отрицал сильного индийского и тибетского влияния. Ц. Жамцарано поднял вопрос о жанрах поэтического творчества, о вариативности фольклора, исполнительском мастерстве, различных школах и их связях.

Окидывая взглядом историю изучения поэтики монгольского народного поэтического творчества XIX—начала XX в., можно заметить, что исследовательские проблемы решались параллельно с собирательскими. Эмпирический, классифицирующий и теоретический периоды, выделенные некогда в каждой науке Максом Мюллером [Мюллер, 1865. С. 4], оказались слиты воедино применительно к изучению поэтики монгольской лирики. Уже на начальном, эмпирическом, этапе были высказаны соображения, касающиеся общего характера поэтического народного творчества монголов, а в первой трети XX в., после появления серьезной теоретической работы по монгольской поэтике А. М. Позднеева (1880), блестящих результатов экспедиций в Бурятию и Монголию Ц. Жамцарано (1903—1907, 1909.), Б. Барадийна (1906, 1911—1912), Б. Я. Владимирцова (1912—1913, 1925, 1926), давших

⁵ См.: АВ ИВР РАН, ф. 62, оп. 1, № 19, 40 (2, 3, 4).

⁶ Архив Ц. Жамцарано ИМБТ СО РАН.

науке огромное количество неизвестных ранее фольклорных образцов, компонент эмпирии проявился вновь. Четкая последовательность в наступлении одного периода за другим отсутствует. Мы наблюдаем одновременное выявление и изучение фактов, их классификацию и теоретизирование.

Однако в развитии науки о монгольской поэтике можно выделить одну особенность: именно тогда, когда, казалось бы, материала было недостаточно для глубокого анализа и в распоряжении исследователя находилось лишь несколько отрывочных образцов или произведений, относящихся к одному региону, этнической группе, исследователь делал достаточно широкие обобщения. К таким общим заключениям можно отнести выводы о характере монгольской народной поэзии, сделанные Е. Б. Тимковским [Тимковский, 1824], Н. Я. Бичуриным [Бичурин, 1828], М. В. Певцовым [Певцов, 1951] и Н. М. Пржевальским [Пржевальский, 1946]. Иногда заключения, высказанные в этих работах, чрезвычайно точно предвосхищали выводы, к которым пришли в последующие годы ученые, имеющие более высокий общий уровень филологической науки, вооруженные методами структурной поэтики, сравнительно-типологического и историко-филологического анализа. Такое предвидение, интуитивное предвосхищение, философские умозрения на начальном этапе филологических исследований известный российский фольклорист В. П. Аникин считал вполне объяснимыми и закономерными. Он писал: «Когда науки возникают, то вследствие недостатка фактов исследователи склонны к широким теоретическим обобщениям» [Аникин, 2004. С. 17]. Такие обобщения были нередки в отношении традиционной монгольской поэзии на протяжении всего XIX в.

В новое время перед монголоведным литературоведением встали иные теоретические проблемы, потребовавшие знания языка, истории, культуры, этнографии народа, иной методологии и методов исследования. Впервые ученые подошли к проблемам генезиса поэтических жанров, взаимовлияния поэзии разных монгольских этносов. Монголоведы обратили внимание на различное функционирование фольклорных жанров, на своеобразие структуры, на художественные и языковые особенности произведений в зависимости от регионов монгольскоязычного мира. Их стали интересовать особенности бытования фольклорных жанров, связь их с жанрами иных регионов центрально-азиатского мира, роль собирателя, информанта, тематическая классификация поэтических произведений, влияние на них буддизма, шаманизма, связь изображаемых событий и воспеваемых чувств с реальной действительностью, происхождение некоторых поэтических символов, поэтические воззрения монголов на природу, детский поэтический фольклор, мифологические персонажи, отражение древних культов в песенной поэзии, связь обрядности (похоронной, свадебной) с поэзи-

ей, фантастические образы, пространство, время, вещный мир, человек, общество, числовые модели в народной поэзии, коммуникативный аспект поэтического текста, особенности профессиональной лирики в устной народной монгольской традиции.

Новый взгляд на предмет исследования стал возможен в конце XIX в. в связи со знакомством монголоведов с методиками исследований, которые впервые были применены к западному материалу и дали начало таким направлениям в филологии, как диалектологическое языкознание и сравнительно-историческое литературоведение (А. Х. Востоков, Я. Grimm, А. Н. Веселовский). Выводы ученых имели непосредственное отношение к фольклористике и поэтике фольклора.

Наиболее интересные и глубокие наблюдения о поэтике народного творчества были сделаны Б. Я. Владимирцовым, основателем российского монголоведного литературоведения и фольклористики. Он ввел понятие «народная литература», приравняв его к фольклору, причем ученый не без основания считал, что к фольклорным произведениям можно относить только те произведения, которые представляют собой образцы народно-поэтического творчества, т. е. те, которые «отражают дух народа, его стремления и чаяния». Он поднял вопрос о связи понятия народности и распространенности произведения, совершенно справедливо утверждая, что распространенность в народе еще не является признаком народности (т. е. фольклорности), так как имеющие большое хождение в народе произведения вполне могут быть образцами «личного творчества или сочинительства» [Владимирцов, 1909. С. 87—89]. Отличительными чертами последних является «не вполне складное воспевание своих святынь, монастырей, храмов, богоугодных подвигов лам и князей» [Там же. С. 89]. Впервые, пытаясь установить критерий «фольклорности», отличие этого понятия от «литературности», он выделил главные признаки фольклорного произведения, которые, по его мнению, состояли в совершенстве формы и содержания. Их он назвал «складностью». Не всегда «складное» воспевание, т. е. несовершенство художественных достоинств, было той отличительной особенностью, по которой можно было опознать произведение, не относящееся к подлинно народному, а значит, не являющееся образцом истинно народно-поэтического творчества. Он также считал, что в произведениях «личного творчества» присутствуют «слова и выражения, свойственные только письменному языку, а также позаимствованные из языка тибетского» [Там же. С. 89]. Эти замечания можно считать ключевыми для дальнейшего развития теоретических взглядов ученых российской школы на поэтику монгольского народного поэтического творчества.

Б. Я. Владимирцовым впервые было понято, что усвоение заимствованного, принятие и переработка «чужого» несли в себе положи-

тельные моменты для монгольской литературы, что инокультурное влияние не только обогатило художественную традицию, но и, как выявила дальнейшая история, оказало большую услугу мировой культуре, поскольку «монгольская литература сохранила несколько памятников индийской литературы, которые в самой Индии или исчезли совершенно, или сохранились в совершенно другой форме» [Владимирцов, 1920. С. 102]. Б. Я. Владимирцов первым обратил внимание на роль исполнителя, функциональность самих произведений, многообразие исполнительских школ. Все это сближает Б. Я. Владимирцова с исследователями, работавшими в сравнительно-историческом направлении литературоведения; и его взгляды на то, что создателями некоторых ойратских былин являлись аристократы, не дают основание причислять его к сторонникам «теории аристократического происхождения фольклора», основной идеей которых было утверждение, что былинщики выражали интересы аристократических слоев общества. Б. Я. Владимирцов же считал, что, ввиду крайне слабого классового расслоения ойратского общества, певцы своими произведениями выражали «народные монгольские идеалы, народные представления о „настоящей“, прекрасной жизни» [Владимирцов, 2003. С. 364]. Существенно мнение Б. Я. Владимирцова о жанре первого письменного памятника — «Тайной истории монголов». Обнаружив в его ткани не очень хорошо скрытые швы, соединявшие неоднородный материал, он пришел к заключению, что в составе этого памятника есть немало фольклорных произведений, среди которых имеется большое количество образцов народной лирики.

Тема связи фольклора и литературы нашла яркое выражение в его работе о стихах Цогто-тайджи, высеченных на скалах в Северной Монголии. Проанализировав их структуру и художественные особенности, автор подвел итоги, которые сводятся к тому, что «стихи напоминают нам один определенный тип произведения старой монгольской письменности: народную песнь, попавшую в книгу и получившую поэтому книжный, письменно-монгольский облик» [Владимирцов, 1927. С. 1263]. Он считал, что стихи подтверждают тесную связь ранней монгольской литературы с фольклорными традициями. Эта мысль была развита в его дальнейших трудах. Так, говоря о преемственности художественных традиций, Б. Я. Владимирцов писал: «Заветы предыдущих периодов не умерли», «продолжали теплиться и далее», и через века они «вдруг вспыхивали местами и проявлялись, хотя и редко, в форме литературных произведений». Такими произведениями, в которых фольклорные элементы наиболее заметны, являются, по его мнению, «Песнь о набеге Убаши-хун-тайджи» — «красивая поэма о неудачном походе одного монгольского князя», исторические хроники «Золотое сказание», «Синяя книга», «Желтая книга» [Владимирцов, 2003. С. 62—63].

В дальнейшем всеми монголоведами развивались плодотворные идеи филологов, работавших в области сравнительно-исторического литературоведения (Ф. Ф. Зелинского, О. М. Фрейденберг, Н. И. Конрада, М. П. Алексеева, В. М. Жирмунского, М. М. Бахтина, Е. М. Мелетинского, М. И. Стеблина-Каменского, М. Л. Гаспарова, В. Н. Топорова, Д. С. Лихачева) и фольклористики (В. Я. Проппа, В. М. Гацака, В. П. Аникина). Они дали импульс к сравнительному изучению монгольского фольклора, к осознанию его как части общемирового фольклорного процесса. Главными задачами литературоведов-монголоведов сравнительно-исторической школы стало выявление параметров монгольского фольклора, общих с универсальными, определение места монгольского фольклора в мировом фольклорном процессе, изучение его специфических особенностей в контексте мировых поэтико-культурных традиций. Основным выводом этих работ было признание монгольского фольклора частью общемирового культурного наследия.

Разработка этих вопросов велась в двух аспектах: генетическом и типологическом, что давало более целостное понимание фольклорных процессов и художественной картины мира монголов. Первый аспект позволял рассматривать монгольский фольклор во временном движении поэтической традиции, давал возможность выявлять изменения в ее функционировании, наблюдать поэтические произведения в тесной связи с процессами, происходившими в разные исторические эпохи, и ставить вопросы о предпосылках возникновения, становления, функционировании различных фольклорных жанров, а также о взаимоотношении фольклора с эпосом и литературой. Типологический подход подразумевал некую самодостаточность монгольского фольклора, позволял учитывать типологические связи и влияния различных жанров друг на друга, делать акцент в исследованиях на жанрообразующих признаках, особенностях структуры, композиции фольклорных произведений. Перспективно было использование обоих аспектов. Плодотворность этой методологии подтвердили работы советских-российских монголоведов середины и второй половины XX и начала XXI в. Н. Н. Поппе, Г. Д. Санжеева, С. А. Козина, Н. О. Шаракшиновой, А. И. Уланова, Г. И. Михайлова, К. Н. Яцковской, С. С. Бардахановой, А. В. Кудиярова, С. Ю. Неклюдова, Е. Э. Хабуновой, Т. М. Борджановой, Г. Д. Фроловой, Г. А. Дорджиевой, Е. Е. Балданмаксаровой.

Г. Д. Санжеевым был представлен целостный взгляд на ряд существенных вопросов по истории устного народного творчества, касающихся закономерностей его бытования, типологии и взаимодействия отдельных жанров [Санжеев, 1931. С. 118—134]. Он первым попытался создать классификацию песен [Санжеев, 1928. С. 459—552] с учетом их тематики, функций и художественных особенностей, высказал

соображения об отличиях соотношения нового содержания и старой традиционной формы в фольклоре и литературе. Об этом он писал так: «Фольклор тем отличен от литературы, что каждое фольклорное произведение, будучи создано в одну эпоху, продолжает развиваться в условиях следующих эпох, каждая из которых накладывает на него свой отпечаток» [Санжеев, 1936. С. 126]. Г. Д. Санжеев указывал на генетическую связь древней поэзии монголов с героическим эпосом, причем он считал, что последний возник на том этапе, когда потребовалось воспеть героиню борьбы за единое государство и идеалы «беспрекословного подчинения вассала сюзерену». Ему принадлежат слова: «Идеология тогдашней аристократии находила свое запечатление в устных произведениях — в боевых песнях и богатырских сказаниях» [Кульганек, 2003. С. 56].

Вслед за Г. Д. Санжеевым предложили предпослать «эпическому периоду» период устного поэтического творчества Г. И. Михайлов и К. Н. Яцковская. Они считали, что «зарождение монгольской литературы датируется первой половиной XIII в., а поэтическое творчество монголов более древних эпох представлено произведениями архаического фольклора, о времени возникновения которого сказать что-либо точно очень трудно [Михайлов, Яцковская, 1969. С. 7].

Несколько позже С. Ю. Неклюдовым была отмечена генетическая взаимосвязь эпоса, фольклора и литературы монголов. Особенное внимание он обратил на связь стиля, жанровой природы, пафоса литературных произведений с народным творчеством — историческими и мифологическими преданиями, гномической, панегирической поэзией [Неклюдов, 1984. С. 8—9].

Ряд суждений о соотношении традиции и новаторства в фольклоре высказала Г. Д. Фролова. Она считает, что «традиции закреплены в характере содержания, в композиционных приемах, в системе поэтической речи, в средствах поэтической выразительности, и, наконец, в целевом назначении произведения в процессе бытования» [Фролова, 2003. С. 137].

Высокие художественные достоинства многих образцов монгольского фольклора и их большую роль в общественной жизни своего времени отмечали Г. И. Михайлов и К. Н. Яцковская [Михайлов, Яцковская, 1969. С. 22]. Они проследили функционирование древних поэтических жанров в различные исторические эпохи, вскрыли механизм обновления древних жанров, показали влияние новых идеологий и отражение их в существующих жанрах. Так, о влиянии шаманизма на древнюю поэзию они писали: «Порой собиратели вносили в записи что-то свое, обычно соответствовавшее господствовавшим в то время умонастроениям» [Там же. С. 43]. Однако они признавали, что собственный вклад собирателей был невелик и в «шаманской поэзии не бы-

ло создано ничего значительного и оригинального, поскольку служители „черной веры“, не успев отойти от древней обрядовой поэзии монголов, попали под сильное влияние ламаизма». Авторы «вносили мало своего», и «если убрать поверхностное влияние шаманизма», то все приобретет «вид обычных традиционных произведений обрядовой поэзии монголов» [Там же. С. 43].

Началом осмысления жанров калмыцкой обрядности стала работа Н. Очирова «Йорелы, харалы и связанный со вторыми обряд „хара хэлэ утулган“ у калмыков», напечатанная в журнале «Живая старина» за 1909 г. В ней впервые были проанализированы благопожелания и проклятия, произносимые калмыками в определенных обстоятельствах. Многообразие жанров обрядовой поэзии калмыков посвящены работы Е. Э. Хабуновой [Хабунова, 1998] и Т. Г. Басанговой (Борджановой) [Басангова, 1999]. Т. Г. Басангова вскрыла причины появления словесного сопровождения некоторых ритуальных действий. По ее мнению, возникновение песен, благопожеланий, восхвалений, т. е. жанров, имеющих словесный компонент, звучащих на свадьбах, похоронах, родинах, а также «в обрядах детства» и «имянаречении» обязано «стремлению к более полному воспроизведению обрядов, поскольку только при исполнении всех ритуалов человек мог рассчитывать на благополучие и счастье» [Басангова, 2003. С. 49]. Т. Г. Басангова (Борджанова) впервые анализирует форму, композицию, особенности бытования, идейное содержание таких жанров калмыцкой обрядовой поэзии, как «песенные плачи», «заговоры», «заклинания», «проклятия», «приметы», «танцевальные благопожелания», отмечая, что «многожанровость является отличительной чертой обрядового фольклора» [Там же. С. 43]. Однако для того, чтобы представить общую жанровую картину, полагает автор, необходимо провести работу по воссозданию как можно большего количества обрядовых текстов, так как «каждый жанр охватывает свою определенную сферу художественного осмысления мира» [Борджанова, 1999. С. 5], не затрагивая иные. Е. Э. Хабунова, специально занимаясь калмыцкой свадьбой, выделяет среди свадебных песен «песни-гимны», «пировые песни», «песни-назидания», «песни, вызывающие слезы невесты», которые неразрывно связаны со свадебным действием. «Потеря одного компонента, — считает автор, — влечет за собой исчезновение другого» [Хабунова, 1993. С. 5].

Рассматривая структурные элементы музыкально-поэтического языка протяжных калмыцких песен, Г. А. Дорджиева особое внимание уделила закономерностям формирования и эволюции народно-художественного мышления и пришла к заключению, что формульные напевы, которые она зафиксировала в Калмыкии, «принимают на себя функцию знака местной (родовой) традиции» [Дорджиева, 2000. С. 28].

Используя сравнительно-исторический метод при изучении бурятского песенного фольклора, С. С. Бардаханова условно делит все песни на лирические и исторические. Выделяя особо второй тип песен, она считает, что одной из главных задач должно стать «изучение связей и отношений исторических песен с лирическими песнями, героическим эпосом, преданиями» [Бардаханова, 1992. С. 142].

Наиболее полный анализ художественных особенностей монгольских народных песен представлен в работе К. Н. Яцковской [Яцковская, 1988]. Она дает широкую панораму их современного бытования, показывает неразрывную связь с традиционным монгольским кочевым хозяйством, прослеживает путь превращения одной песенной формы в другую, устанавливает причины жизнеспособности песенного жанра на протяжении веков. Ее взгляды на критерии подлинно народного поэтического творчества близки точке зрения Б. Я. Владимирцова. Она, так же как в свое время родоначальник российского монголоведного литературоведения, назвавший основным критерием подлинности соответствие формы содержанию, считает, что истинно народное произведение отличает «отточенность формы, избирательность в использовании художественных средств» [Там же. С. 71].

Таким образом, теоретические взгляды российских исследователей на монгольский поэтический фольклор развивались в русле общих российских и зарубежных концепций изучения устной словесности. Они прошли большой путь от признания в монгольской поэзии наличия образцов высокого художественного уровня до создания монографических исследований, посвященных ее жанрово-стилистическим и художественным особенностям.

2. Изучение поэтики монгольской народной лирики западными исследователями

Самые ранние указания на существование музыкально-поэтической культуры у монголов находятся в отчетах побывавших в монгольском государстве францисканских миссионеров XIII в. Марко Поло, Вильгельма Рубрука и Плано Карпини. Эти фрагменты широко введены в научный оборот и хорошо известны.

К научному же изучению монголоязычной поэзии на Западе приступили в начале XIX в. — российские и немецкие ученые почти одновременно обратили свое внимание на этот вид словесности. В первых же работах немцами было высказано мнение о высоком уровне монгольского поэтического творчества. «Монгольская поэзия в формальном отношении и по содержанию совершенно не имеет какого бы то ни было примитивного характера, а представляет собой относи-

тельно далеко ушедшее вперед стихотворное искусство», — писал Г. К. Габеленц в одной из первых западных работ, посвященных монгольскому поэтическому творчеству [Gabelentz, 1837. P. 20—37].

Г. К. Габеленц, изучая хронику Санан Сэцэна «Эрдэнийн Товч», распознал в сочинениях, которые он оценивал как источники к ней, 25 поэтических фрагментов. Он считал, что автор «вплетал» в свой исторический труд различные стихотворные отрывки, относящиеся к какому-то более раннему монгольскому эпическому циклу. Он также высказал предположение, что эти стихи жили в устах народа еще при жизни Санан Сэцэна, т. е. в середине XVII в. Все они (кроме первого) относились, полагал он, к эпохе Чингисхана и представляли собой песни лирического содержания.

К слову сказать, И. Я. Шмидт, сделавший первый перевод этого сочинения в 1829 г. [Schmidt, 1829], также отметил наличие в тексте стихотворных фрагментов, но не прокомментировал это явление.

Г. К. Габеленц не задумывался над вопросами, было ли это явление традицией или авторским новаторством, являлись ли эти вкрапления естественными, органичными элементами исторических сочинений того времени или были случайными, зависевшими лишь от желания автора. Долгое время эти вопросы немецкой наукой не ставились. Через 70 лет Б. Лауфер высказал несколько замечаний о соотношении стихов и прозы в монгольском художественном творчестве, сформулировав их в монографии 1907 г. [Laufer, 1907], переведенной на русский язык в 1927 г. Б. Лауфер писал: «Произведения монголов, имеющие хождение под именем действительно эпических рассказов, написаны прозой, чередующейся со вставленными лирическими песнями» [Лауфер, 1927. С. 73]. Второе соображение касалось существования древнейших героических песен «уже во времена Чингиса». Третье — касалось сферы их бытования. Он считал, что героические сказания «распространялись среди народа до наших дней при помощи устной передачи, а иногда совершенно независимо от литературной традиции» [Там же. С. 73]. Таким образом, он допускал существование одного и того же произведения как в устной, так и в письменной традиции, однако в устной традиции произведение передается «в отрывках», причем они могут быть «значительно более обстоятельны» в одном каком-либо сочинении, чем «соответствующие места» в других исторических хрониках [Там же. С. 73].

Чередование стихов и прозы в монгольском эпосе было замечено и В. Шоттом в 1851 г. [Schott, 1851]. Он обратил на это внимание при анализе перевода героического эпоса «Гэсэр», выполненного И. Я. Шмидтом [Schmidt, 1834]. В 1907 г. Б. Лауфер подтвердил наличие в «Гэсэре» поэзии. Он писал: «Это, без сомнения, — интереснейшее произведение всей монгольской литературы, в котором пестро перемешаны геройство, юмор и поэзия» [Лауфер, 1927. С. 75].

Вопрос о структурном элементе монгольского стиха впервые был поднят также Г. К. Габеленцем. «Неотступным требованием во всех стихотворениях, по-видимому, является параллелизм отдельных частей, который часто сказывается в повторении тех же окончаний (рифма) или тех же слов (припев). И то и другое обычно усиливается более или менее правильной аллитерацией начала стихов. С другой стороны, настоящий размер не существует и даже часто количество слогов является произвольным, поскольку параллелизм не налагает каких-либо определенных ограничений», — писал он [Gabelents, 1837. S. 22—33]. Данные выводы относительно параллелизма, который позже будет назван основным поэтическим приемом монгольской поэзии, были сделаны за несколько десятков лет до А. Н. Веселовского, проследившего это же явление на примерах русского фольклора.

Однако Г. К. Габеленц видел параллелизм лишь в повторении окончаний и слов, именно эти повторы он признавал основными стихобразующими компонентами монгольского стиха. Ученым не была оценена вся многообразная палитра функций параллелизма. Лишь впоследствии эта отличительная особенность монгольской поэзии была выявлена в качестве основной, подтверждена и доказана российскими монголоведами [Позднеев, 1880; Владимирцов, 1923; Герасимович, 1975].

Что касается мнения о произвольном числе слогов и отсутствии «настоящего размера», то через полвека ученые пришли к тому, что «равносложность и равнословность» монгольской стихотворной строки приближительны [Позднеев, 1880; Владимирцов, 1923]. Более чем через век были сделаны выводы, касающиеся квантитативной природы монгольского стихосложения, ее ведущих ритмических определителей, которыми были признаны изохронность строк и членение строки на синтагмы, упорядоченные по времени произношения и количеству слогов [Герасимович, 1975. С. 123].

Большой интерес к языку, культуре и фольклору местного монголоязычного населения проявляли немецкие гернгутеры, братья иезуитского ордена «Моравские братья», основавшие свою колонию в 1765 г. в Сарепте, недалеко от Царицына (современный Волгоград). Члены колонии настолько активно, живо и заинтересованно изучали культуру и язык калмыков, что впоследствии многие из них стали крупными специалистами в области монголоведения и калмыковедения [Орлова, 2006. С. 129]. Интересовались поэтическим творчеством первые колонисты Дж. Мальч (J. Maltsh), К. Нейтц (Conrad Neitz), одной из главных целей деятельности которых в калмыцких степях был перевод Библии на *тод бичиг* [S. Rosen, 1982] — письменный ойратский язык. Б. Бергман, один из членов Братства, сделал перевод двух глав из «Гэсэра» и одной главы «Джангара» [Bergman, 1804—

1805]. Им не был выявлен стихотворный характер произведений. Сам Б. Бергман считал переведенные им произведения сказками, и записаны они были прозой. Кстати, оригиналы не найдены до сих пор. Другой колонист, И. Я. Шмидт, стал родоначальником российского монголоведения, первым академиком-монголоведом Российской Академии наук. (О его работе в области исследования монгольского поэтического творчества говорится, поскольку им было принято российское подданство, в главе об изучении монгольского фольклора российскими учеными.)

Живое слово, народная культура и поэзия монгольских народов привлекали внимание английских миссионеров, направленных в Забайкалье в 1818 г. Лондонским миссионерским обществом и проживших в Бурятии более двадцати лет⁷. Наряду с переводами на старомонгольский язык «Ветхого Завета» и «Нового Завета», они составляли грамматики, азбуки, сборники текстов для учебных целей [Полянская, 2001. С. 55]. Миссионеры К. Рамн (Cornelius Rahmn), У. Сван (William Swan), Р. Джуйль⁸ (Robert Yuille), Э. Сталлибрасс (Edvard Stallibrass) являлись знатоками монгольского быта и этнографии [Bawden, 1985. P. 26]; они проявляли выраженный интерес к поэзии окружавшего их бурятского населения. Р. Джуйль пробовал свои силы в написании поэтических произведений на монгольском языке [Кульганек, 2004. С. 57—70]. Э. Сталлибрассом, имевшим постоянное место жительства и типографию в Селенгинске [Полянская, 2001. С. 25], на реке Селенге, в 100 км. от современного Улан-Удэ, было собрано большое количество песен селенгинских бурят.

В середине XIX в. в Берлине появилась «очень ценная работа о монгольских песнях» [Лауфер, 1927. С. 77]. Автором издания был немецкий исследователь К. Штумпф [Stumpf, 1887]. Написана она была на материалах, полученных от английского миссионера Э. Сталли-

⁷ См. об этом работы: *Bawden C. W. Shamans, Lamas and Evangelicals. The English Missionaries in Siberia.* London, 1985; *Lovett R. The History of London Missionary Society: 1795—1895.* London, 1899; *Вагин В. И.* Английские миссионеры в Сибири // *Известия Сибирского Отдела Императорского Русского Географического Общества.* 1871. № 1, 4, 5; *Жмакин В.* Английская миссия за Байкалом: 1817—1840 // *Христианское чтение.* 1881. № 9, 10; *Рыбаков Г. С.* Английские миссионеры в Забайкальской области // *Исторический вестник.* 1905. № 99.

⁸ Такую транскрипцию этого имени вместо используемой до настоящего времени — Юилль, Юель, Юйль — предложил, основываясь на шотландском происхождении Роберта Джуйля, зав. лабораторией новых поступлений восточной литературы Бодлеанской библиотеки Оксфордского университета Великобритании Майкл Хини, занимавшийся деятельностью английских миссионеров (личная консультация).

брасса, возглавлявшего более двадцати лет работу английской миссии в Забайкалье. Эти песни были переданы вместе с другими отцовскими рукописями в библиотеку его младшим сыном Дж. Ст. Сталлибрассом⁹.

Именно К. Штумпфом были опубликованы первые нотации монгольских мелодий¹⁰. Работа содержит комментированный перевод песен; в ней автор рассматривал проблемы, сходные с теми, которые поднимал за восемь лет до этого А. М. Позднеев [Позднеев, 1880], т. е. вопросы о содержании песен, обстоятельствах их создания, бытования, о взаимодействии их с произведениями иных поэтических жанров. Все они будут разработаны учеными в дальнейших исследованиях, на новом уровне филологической науки, с использованием новых методов исследования при наличии совершенно иного корпуса поэтического материала.

В начале XIX в. в немецкой науке был поставлен вопрос о жанровом составе монгольской поэзии. Стихотворения хроники Санан Цэцэна «Эрдэнийн Товч» Г. Габеленц назвал песнями лирического содержания, сходными по форме и мысли с современными песнями (плачами, утешениями, молитвами и др.). Несколько далее он писал: «Произведения народной литературы монгольских племен состоят из героических сказаний, песен, сказок, рассказов и загадок» (цит. по: [Лауфер, 1927. С. 71]). Т. е., по Г. Габеленцу, вся лирическая поэзия монголов состоит из песен, а гимны, славословия, благопожелания, проклятия, заклинания, призывания, слова по случаю, характерные для монгольского поэтического фольклора, не вычленяются как самостоятельные поэтические жанры. Это станет задачей позднейших исследователей.

Большая заслуга в собирании, публикации, а также в попытке жанровой классификации монгольского поэтического фольклора принадлежит А. Мостеру. В самом значительном из своих трудов [Mostaert, 1937] он опубликовал большое количество образцов монгольского фольклора. Его работа имеет добротный комментарий, глоссарий, вступительную статью, представляющую собой очерк об истории мон-

⁹ Здесь следует заметить, что в Германии сложилось к тому времени мнение, будто записи принадлежат самому Дж. Ст. Сталлибрассу, однако мы утверждаем, что они принадлежат его отцу — Эдварду Сталлибрассу, так как сын родился в 1834 г. [Bawden, 1985. P. 199], таким образом, на момент отъезда старшего Сталлибрасса из Сибири сыну было 8 лет. Следует также указать на то, что записанные песни относятся не к прибайкальским, как о них сказано автором издания, а к песням селенгинских бурят, т. е. забайкальским.

¹⁰ Сборник мелодий А. Д. Руднева, насчитывавший более 100 мелодий, вышел через тридцать лет [Руднев, 1918].

гольских племен и грамматике монгольского языка. Относясь к коллекции как к материалу для изучения различных диалектов монгольского языка, А. Мостер издал фольклорные образцы в фонетической транскрипции. Взгляды на жанровую классификацию он выразил, сгруппировав образцы по разделам. Их получилось шесть: 1) *chansons* (песни) — 168 образцов; 2) *enigmas* (загадки), *problemes* (задачи) — 200 образцов; 3) *jeux d'enfants* (детские игры) — 31 образец; 4) *formules de benedictions* (формулы благословений), *formulas de dalalga* (формулы, произносимые при обряде *далалга*), *formulas de conjuration* (формулы заклинаний), *formulas serment imprecatore* (формулы — клятвы), *oraisons jaculatores* (мольбы) — 35 образцов; 5) *railleries* (шутки), *maledictions* (проклятия), *injures* (запреты) — 108 образцов; 6) *sentences* (изречения), *dictions* (предписания), *proverbs* (пословицы), *manieres de parler diverses* (выражения по разным случаям) — 525 образцов. Это было первой попыткой жанровой классификации монгольского поэтического фольклора. Обращает на себя внимание тот факт, что монгольские названия оригинальных типов поэтического фольклора не приводятся — им подыскиваются эквиваленты во французском языке. Примечательно, что самое большое количество образцов попало в последнюю группу — «образцы по всяким случаям», а также то, что большинство стихотворных фрагментов Мостер называет формулами, связанными с определенными действиями, т. е. дает их функциональное определение. В предисловии автор характеризует каждый раздел несколько подробнее, наибольшее внимание уделяя песням. Он считает, что их можно отнести к следующим пятнадцати категориям: о лошадях; о ворах; религиозные; о родителях и семье; о молодой женщине, отданной замуж в далекие края; о зайце; об элегии; о двенадцатилетнем животном цикле; о ссоре домашних; об овечьем сыре; кружковые; на тему любви; сатирические; солдатские различного содержания. Почти все они собраны в 20-е гг. XX в. в Ордосе. Варианты некоторых из них были опубликованы ранее¹¹. В комментарии содержатся сведения об исполнителях некоторых песен, о времени и месте их функционирования. Указываются строки, взятые из других песен, дается перевод встречающихся китайских, монгольских диалектных слов, объясняются титулы, названия людей, состоящих в разных родственных отношениях, названия административных единиц, названия мастей лошадей. Таким образом, делается попытка сгруппировать песни внутри разделов путем их характеристики. Однако, руководст-

¹¹ Так, были опубликованы следующие песни: № 2 [Владимирцов, 1923. № 76. С. 40], № 4 [Руднев, 1911. № 4. С. 46], № 44—45 [Поппе, 1932. С. 78; 1937. № 37. С. 64; Владимирцов, 1923. № 98. С. 48], № 79 [Поппе, 1937. С. 17], № 146 [Руднев, 1911. С. 8].

вуюсь тематическим принципом, автор вынужден был восхваления рассредоточить по разным группам: часть их попали в семейные песни, часть — в религиозные. К песням отнесены также тексты шаманского обряда *далалга*. В раздел детского фольклора попали считалки, вступления к эпосу, фрагмент песни о так называемых *сайн эрах*¹², серия «заключительных стихов», которыми завершают сделку, спор, общение, словесные игры, заключающиеся в том, чтобы вопросами поставить отвечающего в тупик¹³. В разделе благословений, молитв А. Мостер помещает тексты 25 *ёролов*, 3 текста *далалга*, 2 заговора, 5 молитв. Причастность текста к тому или иному жанру он отмечает в конце каждого произведения в скобках. Таким образом, *ёролы*, заговоры и тексты *далалга* он помещает в более общую жанровую категорию благословений и молитв. В разделе шуток, проклятий, запретов есть стихи, сгруппированные по своему размеру. В самом разделе они не поясняются, и часто неясно, насмешка ли это или проклятие. Часть их относится к людям (нерасторопным, неловким, равнодушным к собственной стране или предавшим ее интересы). Таких образцов 61. Особо выделены те, в которых люди одной народности подтрунивают над людьми другой (наибольшее количество подобных стишков адресованы дархатам, проживающим на северо-западе Монголии). Другая часть стихов обращена к животным (33 образца). Здесь есть насмешки/проклятия в адрес кошек, верблюдов, лис, волков, лошадей, зайцев.

Последний раздел самый объемный. В нем собраны различные по жанру произведения, которые А. Мостер называет изречениями, предписаниями, поговорками, пословицами, выражениями по разным случаям, собранными им в различных диалектных монгольских группах. Ряд образцов были обнаружены А. Мостером в монгольских хрониках — «Тайной истории монголов», «Алтан Товч», опубликованных к тому времени¹⁴. В этом разделе есть напутствия (охотникам, путникам), слова-рекомендации (при начинании нового дела), поговорки о скоте, об отдельных животных (сове, зайце, верблюде), слова, произносимые при установке приманки для животных, приготовлении молочных продуктов, мытье посуды, укрощении молодой лошади, слова, произнесенные Чингисханом об Эдзин-хоро, слова-обещания, данные Чингисханом, крылатые слова о Чингисхане (например у дархат), пословицы о несчастье, об удачном случае, о смелом человеке, о почтенных людях, о ламах, требующих от людей уважения к себе, о людях,

¹² *Сайн эр* (монг., досл.: 'хороший человек') — так называли появившихся во времена Маньчжурской династии молодых людей, защитников бедняков, ведших, как правило, разбойничий образ жизни.

¹³ Образец № 29 опубликован в кн.: [Поппе, 1934. № 1. С. 96].

¹⁴ Например, № 155, 156, 317, 339, 436, 445, 446, 480.

не уважающих своих родных, советы при небольшой удаче, при дележе хомьяка¹⁵, при просьбе оплатить свой труд, в ситуациях, когда смешиваются истина и ложь, слова-шутки, которыми заканчивают драку, присказки о плохих родителях и таких же их детях, о подкупе судьи серебром, о человеке, который боится перемен, о большой роли женщины в доме, о глупом человеке, о счастье жить в собственном жилище, о кляузниках, о взрослеющем человеке, о больном, стоящем на пороге смерти, об удачно прожитом годе, а также насмешливые слова о перезрелой девице, о семье высокого положения, о человеке, который не держит свое слово, о нерешительном человеке, о чиновнике, о пьянице, об испугавшемся малыше, о нескладном хромом человеке, оскорбительные слова, которые говорят, если желают выказать презрение, слова, произносимые в ответ на назначение штрафа. В конце раздела собраны стихотворные изречения хозяина дома при поднесении гостю на прощание хадака, при отправке человека в далекий путь, в адрес хорошего друга, слова, произносимые человеку, который хочет довести дело до конца. Комментарии их касаются характера употребления, объяснения диалектных слов.

А. Мостер собрал больше всех других западных ученых образцов малых жанров поэтического монгольского фольклора, прекрасным источником для изучения бытования и поэтики которого они являются до сих пор.

На рубеже XIX и XX вв. и в начале XX в. собирание монгольского поэтического фольклора было продолжено финским ученым Г. Дж. Рамстедтом. Из двух своих довольно продолжительных поездок в северо-западную и северную части Монголии¹⁶, совершенных им при большой поддержке российских ученых и официальных лиц, он привез 215 страниц фольклорных записей, что составило почти половину всех остальных записей, сделанных им и уцелевших¹⁷ во время путешествий. Известно, что по возвращении на родину он занялся переводом монгольского фольклора на финский, немецкий, шведский языки, однако его переводы остались в черновиках [Halen, 1973. S. XII]. Г. Дж. Рамстедтом был написан очерк о монгольском народном творчестве [Ramstedt, 1944] и статья «О монгольских былинах — «Chants épiques des mongols» [Рамстедт, 1902]. Собранные Г. Дж. Рамстедтом произведения, представляющие народную поэзию северных монголов, были изданы двумя томами, подготовленными Х. Халеном на основе архив-

¹⁵ У А. Мостера досл. rat, т. е. крыса. Очевидно, речь идет о тарбагане.

¹⁶ Первая поездка продолжалась с декабря 1898 г. по февраль 1901 г., вторая: с мая 1909 г. по сентябрь 1919 г.

¹⁷ К сожалению, большая часть архива первой поездки пропала во время транспортировки в Россию.

ных материалов, хранившихся в Хельсинки [Ramstedt, 1973] через более чем 20 лет после смерти Г. Дж. Рамстедта. Х. Хален, подготавливая тексты к изданию, видел, что Рамстедт «обладал верным чувством текста», «старался передать все разговорные обороты как можно более точно» (möglichst true), что транскрипция была разработана прекрасно, что она хорошо передавала энклитические (диалектные) формы языка, однако его переводы он все же считал переложениями (Übertragungen) [Там же. S. XI], находя, что они не всегда точны, иногда излишне декоративны (dekorativ), некоторые части не переведены, другие содержат ошибки. Х. Хален, используя имевшиеся к тому времени издания, выверил перевод, дал подстрочный комментарий, указатель монгольских слов (главным образом имен собственных), указатель информантов, места, времени записи текстов. Вся эта информация чрезвычайно важна для фольклориста. Издание содержит 67 произведений малых поэтических жанров, разделенных на два раздела: «Песни» («Lieder») и «Благословения и молитвы» («Segenssprüche und Gebete»). В разделе песен имеется 60 произведений. Среди них много хорошо известных и любимых монголами, таких как «Ласточка с золотой грудкой», «Гавалмаа», «Сийленбор», «На золотой священной вершине горы», «Первый из десяти тысяч», «На прохладном свежем ветру», «Соловый», «В изменениях времен года» и др.¹⁸ Тридцать одна песня издана в других изданиях [Руднев, 1906; Владимирцов, 1923; Потанин, 1881; Жамцарано, 1913; 1918; Rinchen, 1960; 1963; 1964; 1965; Heissig, 1962]. Двадцать песен до 1973 г., т. е. до времени выхода данной работы, изданы не были. В разряд песен попали обрядовое призывание («Песнь при жертвоприношении божеству местности Булган», № 14) и буддийская молитва («Хвалебная песнь Будде», № 139). Раздел «Благословения и молитвы» включает одну молитву и шесть ёролов, три из которых («Благословение Богдо-гегена», «Свадебное благословение», «Испрашивание счастья») были изданы ранее. Введение в научный оборот большого количества ранее не известных текстов, собранных Г. Дж. Рамстедтом, позволило фольклористам использовать дополнительный добротный полевой материал для сравнительного изучения произведений малых жанров монгольского фольклора.

Для монголоведа-фольклориста исследования литературных (авторских или безымянных) произведений важны, так как развивалась монгольская литература под сильным влиянием устного творчества, т. е. она использовала те же художественные особенности, типы, формы произведений, что и фольклор, и для всего литературного процесса характерна тесная связь литературы и устного творчества. Особый ин-

¹⁸ Номера этих песен: 86, 89, 90, 95, 96, 98, 99, 101, 102, 104, 107, 110, 112, 114, 115, 119, 120, 129, 133, 136, 137.

терес представляют работы, в которых рассматриваются литературные произведения, имеющие в своем составе те или иные фольклорные формы, и тем более — поэтические фрагменты. Стихотворные же вкрапления рассыпаны по всем литературным произведениям монголов, начиная с первого письменного литературного памятника монгольской литературы — «Тайной истории монголов», включая монгольские летописи «Алтан Товч», «Эрдэнийн Товч», «Эрдэнийн Эрх», «Цагаан Туух» — вплоть до авторских сочинений XIX—XX вв.

В 1952 г. Ф. Кливз издает текст монгольской хроники Лувсан Данзана «Алтан Товч» [Cleaves, 1952] с переводом его на английский язык. Переводу предпослано предисловие А. Мостера, содержащее историографию вопроса, характеристику памятника, текстологический анализ перевода и сравнение его с известными к тому времени другими вариантами (т. е. теми, с которыми работали С. А. Козин и Ц. Жамцарано). Издание было предназначено для студентов в качестве пособия при изучении монгольского языка. Все поэтические фрагменты были даны в прозе.

В 1956 г. Ф. Кливзом были изданы текст и перевод на английский язык монгольской хроники «Эрдэнийн Товч» [Cleaves, 1956]. Во вступлении автор высказал мнение о назревшей необходимости пересмотреть перевод этого сочинения, сделанный век назад И. Я. Шмидтом. Как и предыдущая большая работа Ф. Кливза, это издание имело внушительное предисловие А. Мостера, в котором было дано «солидное обоснование для дальнейшего научного изучения текста» [Ibid. P. V], проанализированы источники сочинения, колофон, имя автора, биография составителя хроники, характеристика памятника. Причем было замечено, что это — «дидактическое произведение, которое трудно понять» [Ibid. P. VI]. Принципам стихосложения была посвящена небольшая глава, в которой отмечалось, что основу стиха составляет строфа — *baday*; строфы, в свою очередь, состоят из строк — *sulug*, обязательным признаком монгольского стиха является аллитерация [Ibid. P. 44—45]. В переводе присутствуют стихотворные фрагменты.

На Западе не раз предпринимались попытки перевода монгольской поэзии на европейские языки. Очередной импульс широкому изучению монгольского фольклора на Западе дал выход в свет подготовленного Б. Ринченом собрания монгольских фольклорных текстов в транскрипции и на старомонгольской графике [Rinchen, 1959; 1963; 1964; 1965; 1972] в Германии в серии «Ariatische Forschungen». На Западе эти тексты сразу стали изучать и переводить на европейские языки.

В 1975 г. в том же издании Н. Поппе выпустил два тома переводов монгольских поэм [Porre, 1975], которые были сообщены в 1954 г. Б. Ринчену народными сказителями Онолтоем и Халдзан Делеком и изданы им в 1963 г. [Rinchen, 1963]. Среди них: «Самый маленький

из человеческого рода нойон Занрай-хан», «Чингисхан», «Дзодой Мерген-хан», «Пятнадцатилетний Хогшинду Мерген», «Молодец Мерген и девушка Ногодой Цецен», «Хамбудаи Мерген-хан» и другие. Стихотворные фрагменты в них переведены прозой. Сам переводчик считал, что его перевод «не всегда безукоризненный» (*nicht immer einwandfrei*), иногда монгольские слова, обозначающие реалии, приходилось оставлять без перевода и давать им объяснения в сносках.

В 1977 г. появились переводы еще трех монгольских поэм: 1) «*Si-regetü-yin Mergen qagan, Sohn des Qagan Tegüs*» («Ширегету Мерген-хан, сын Тегус-хана»); 2) «*Jagarburitu-yin qagan*» («Дзгарбуриту-хан»); 3) «*Her Hed Batu Öljei*» («Бату Ульдзий»), выполненные Вероникой Вайт [Veit, 1977]. Впервые были предложены восточные и южные варианты монгольского эпоса, которые, как писала в предисловии В. Вайт, «представлялось интересным в дальнейшем сравнить с западным и северным эпосом, очень развитым у халхасов и бурят» [Ibid. P. 7]. В предисловии В. Вайт коснулась историографии каждого памятника, особое внимание уделила сюжету и основным мотивам поэм. Выделив структурные их части, она заключила, что самыми распространенными в монгольском эпосе являются мотивы сватовства, возвращения любимой, добра и родителей. В изображении борьбы с двенадцатиголовым великаном и превращения его души в образ животного «пришли в движение колдовские и тотемические мотивы», считает она [Ibid. P. 8]. Говоря о зачине второй поэмы — подмене младенца, В. Вайт высказала предположение, что в данном случае на исполнителя оказали влияние китайские романы (Юаньского и Минского периодов), в которых изобиловал этот мотив. Она обратила внимание и на достаточно вольное обращение монгольских певцов-исполнителей с сюжетом поэм и привела в качестве примера известного певца Лувсан хурчи (1885—1943), который позаимствовал в своем бэнсэн улигере «*Baragun tib-i ejelegsen Bodi Mergen-qagan*» («Боди Мерген-хан, завоевавший Западную страну») бэнсэн улигер «*lh zunhen baatar*» («Маленький герой») хурчи Самдана из Харачинской области на юге Монголии [Ibid. P. 8—9]. Вторую поэму она считает интересным примером трансформации героического эпоса в героическую сказку, которая появилась под впечатлением от китайских повествовательных мотивов и под влиянием поэзии менестрелей [*beienflußten Spielmandichtung*] [Ibid. P. 9]. Говоря о главном мотиве третьей поэмы, битве Бату Ульзия со свирепым великаном Юмбуй-ханом, признавая влияние исторических событий последних пятнадцати лет на изображение этого эпизода, она все же выражает несогласие с мнением Г. И. Михайлова, считавшего, что этот эпизод имеет отношение ко Второй мировой войне. В. Вайт считает, что «традиционные формы монгольского творчества живучи и без такого толчка (*Anstoß*), а предположения

Г. И. Михайлова «более чем под вопросом» [Ibid. P. 9]. Данные переводы на немецкий язык были выполнены с сохранением разбивки оригинала на стихотворные строки.

Тогда же Х. П. Фитце сделал транскрипцию и перевод одной неизвестной до того времени поэмы — «Chilengiyn gal» («Огонь гнева») [Vietze, 1982], исполненной в 1976 г. С. Ю. Неклюдову и Б. Л. Рифтину восточногобийским певцом Чойнхором. Х. П. Фитце, как и С. Лувсанвандан, нашел ряд отличий в исполнении, структуре и художественных особенностях данной поэмы от всех бэнсэн улигеров, распространенных в этом регионе Монголии. Он назвал поэму «устным романом» и «важным примером развития классического монгольского эпоса» [Ibid. P. 173].

Западными учеными поднят ряд вопросов, касающихся разных сторон изучения монгольского эпоса, и поскольку в него входит немало фрагментов, являющихся самостоятельными произведениями малых поэтических жанров, то исследование эпоса представляет особый интерес для монголоведов-фольклористов и литературоведов.

Л. Лёринц в нескольких своих работах дал сопоставительный анализ героев монгольского эпоса с героями эпopeй других этносов. [Lörlncz, 1982; 1971]. В работе «Об элементах азиатских героических песен в венгерском фольклоре» он сравнивает венгерские народно-религиозные молитвы с народно-религиозными текстами, изданными Н. Поппе в 1937 г., и находит в тех и других общие места: стихийность, божественное происхождение героя, описание его местожительства, некоторые мотивы (сна, трех небесных сестер), в конце он делает вывод, что «венгерский фольклор сохранил многочисленные отголоски центральноазиатских героических песен» и что «венгерские племена» еще долгое время после переселения их в Карпатский бассейн тесно «соприкасались с культурой степных народов и знали героические песни и эпос этих народов» [Ibid. P. 212].

Л. Лёринц занимался также вопросами влияния монгольского поэтического творчества на поэтическую культуру других народов: он исследовал проблему взаимодействия монгольского и тюрко-алтайского эпосов [Lörlncz, 1971]. Выделив три типа монгольского эпоса — бурятский, собственно монгольский и калмыцкий, Л. Лёринц заключил, что тюрко-алтайский эпос ближе всего к бурятскому типу; это проявляется в структуре, композиции произведений, действиях героев. В частности, для бурятского и тюрко-алтайского эпосов характерно отсутствие циклизированности (Zyklisierung). Причина этого явления кроется в том, что, как считает Л. Лёринц, к моменту создания тюрко-алтайского эпоса уменьшилось количество длинных праздников, что привело к значительному сокращению числа профессиональных певцов-исполнителей. Он отмечает в тюрко-алтайском эпосе большое

количество монгольских заимствований, наиболее ярко выраженных в именах собственных. Часто имена имеют монгольское лингвистическое, историческое, мифологическое объяснение, например, имя Erke-Коо произошло от монгольских слов: *эрхэ, гуа*¹⁹ ('властный', 'прекрасный'); имя Kjulor-bij — от монгольского слова *хурэл* ('бронзовый'), Anci Mergen — от монг. *анчин мэргэн* ('охотник', 'меткий стрелок'), Jul-gerci — от монгольского слова *улгэрчи* ('сказитель') [Ibid. P. 323]. С распространением в Монголии буддизма его элементы проникли в тюрко-алтайский эпос, в результате чего в нем появились такие имена, как Erlik-bij или Uc-Kurbistan [Ibid. P. 324]. Ряд персонажей также имеют прототипов в монгольском эпосе, в частности, тюрко-алтайские Аганай, Саранай — это герои монгольского эпоса «Гэсэр», герой алтайского эпоса Андалма — это монгольский герой Ангдолма, слово *моос* — не что иное, как монгольское слово *manus-mangus* ('злая, нечистая, как правило, подземная сила'). Основной вывод работы Л. Лёринца, который заключается в признании тесного культурно-исторического влияния монгольского эпоса на тюрко-алтайский. [Ibid. P. 330], интересен и плодотворен для монголистов.

Вопросом влияния эпоса на культурную и политическую жизнь монголов занималась В. Вайт [Veit, 1982]. Исследовав пример западномонгольского певца Парчена, который пел перед сражением за освобождение города Кобдо от гоминдановского режима в 1912 г., и проанализировав поведение небезызвестного Унгерна-Штернберга, выдававшего себя за инкарнацию Гэсэра, героя одноименного эпоса, она сделала вывод, что монгольский эпос не только отражает общественную и политическую жизнь монгольского общества, но и влияет на нее, что функция эпоса не только объединительная, но и избавительная (Lebensretter) [Ibid. P. 177].

Западными учеными поднимался также ряд других проблем, связанных с монгольским эпосом, таких как ремифологизация восточномонгольского эпоса [Heissig, 1982], образы хозяев Земли в монгольском эпосе [Urau-Kohalmi, 1982], издание не известных науке поэм [Корре, 1982]. Все они интересны, поскольку характеризовали разные стороны фона, на котором функционировали малые жанры поэтического монгольского фольклора.

Однако имеется целый ряд работ, посвященных непосредственно малым жанрам. Поэтические фрагменты летописи «Эрдэнийн Товч» рассматриваются в монографии Дж. Крюгера, появившейся в 1961 г. [Krueger, 1961]. Сам Дж. Крюгер видел цель своего исследования в обнаружении, идентификации поэтических фрагментов, в представле-

¹⁹ Монг. *гуа* имеет китайское происхождение. Означает 'прекрасный', 'красивый'.

нии их транскрипции, перевода и комментария, т. е. в подготовке поэтических отрывков «для дальнейшего детального изучения поэтики: аллитерации, ритма, ударных групп, художественно-изобразительных средств (метонимии, синекдохи, метафоры, сравнений, параллелизма, символических слов, литературных аллюзий, гиперболы, иносказания и пр.» [Ibid. P. 23].

По мнению Дж. Крюгера, сущность природы (essential nature) монгольской поэзии, ее истинная основа, которую «до сих пор большинство ученых не были в состоянии выяснить, поскольку они занимались лишь метрической системой» [Ibid. P. 16], составляют явления аллитерации и параллелизма, а использование же ударения и ритма вторично [Ibid. P. 16]. Параллелизм имеет фразовую, или внутреннюю, структуру, что играет определенную роль в образовании одинаковых концовок строки. Данное наблюдение вводило в заблуждение многих исследователей, которые видели в этом стихообразующий элемент монгольской поэзии [Ibid. P. 17].

Дж. Крюгером было замечено, что в аллитерированных строках (как правило, с начальной аллитерацией) может присутствовать совершенно различный ритм, количество ударений в строках обычно 3—4, но ударение нерегулярно. Дж. Крюгер писал: «Монгольские стихи не нуждались в регулярном чередовании ударных и безударных гласных, они требовали аллитерации, и без аллитерации не могла существовать поэзия по монгольским понятиям... В этом отношении к монгольской поэзии была близка китайская поэзия, где в ударной единице один слог может быть заменен двумя... Нечто похожее можно наблюдать и в поэзии урало-алтайских народов» [Ibid. P. 17].

Другой особенностью монгольского стиха Дж. Крюгер называл существование параллельной структуры между смежными строками. Это стало главной характеристикой эпической поэзии. Для лирической поэзии характерна, как он считал, 4-строчная структура, которая активна и по сей день и соответствует «лозунгу» современной монгольской поэзии: «Быть национальной по форме, социалистической по содержанию» [Ibid. P. 20].

Согласно своим представлениям о системе стихосложения и исходя из формальных признаков монгольской поэзии, он распределил все поэтические фрагменты монгольской летописи «Эрдэнийн Товч», которых им было обнаружено более полутора сот, по трем разделам (Stratum). В первый раздел, «Лирическая поэзия» («Lyric Poetry»), вошли 56 фрагментов, которые были «наиболее близки к регламентированной монгольской поэзии», «имели 4-строчное, или строфическое, построение», «с хорошей аллитерацией» (good alliteration). Во второй раздел, «Эпическая поэзия» («Epic Poetry»), был внесен 21 фрагмент, все они имели ясную поэтическую форму (clearly poetical in form),

точнее, парную форму (couplet form). Третий раздел, «Semi-Poetry», насчитывавший 76 отрывков, представлял собой три группы: 1) отдельные парные строки с аллитерацией (30 фрагментов); 2) «полупоэзия» (semi-poetry), не имеющая формальной аллитерации, составляющая так называемую ритмическую прозу (rhythmic prose), которая «заставляла думать о поэзии» (30 фрагментов); 3) «эхо поэзии» (epic echoes), не аллитерированные фразеологические обороты, «примеры народных разговоров», которые «наводили на мысль о поэзии» (16 фрагментов) [Ibid. P. 31]. Работа Дж. Крюгера имела резонанс в монголоведном мире, она не только цитировалась, но и обязательно учитывалась в дальнейших исследованиях.

Поэтических фрагментов в литературных произведениях касались и другие западные исследователи. Именно такой работой является статья Франке [Franke, 1990], посвященная историографическим и филологическим проблемам «Сутры Большой Медведицы», буддийского неканонического сочинения, переведенного на монгольский язык с китайского во времена Юаньской династии. Решая задачу о путях проникновения этого сочинения в Монголию, его возраст, авторство, он сравнивает колофоны уйгурского, тибетского, китайского и монгольского вариантов и разбивает весь текст на части, удобные для анализа. Г. Франке предлагает следующие части: название; перечисление будд; призывание будд, связанных с божеством каждой звезды; церемония проповеди будды Манджушри, направленной на получение пользы от поклонения Сутре как защитнице от всех видов зла; перечень соответствий описаний личности и подразделений, к которым принадлежит то или иное божество; гимн-магтал божествам семи звезд; перечень дней, когда должны зажигаться светильники для поклонения семи божествам; колофон. Среди этих частей имеются два фрагмента, представляющие интерес для исследователей устного народного творчества, — это третий фрагмент-призывание будд (Invocation of the Buddas that are associated with each star god) и гимн семи божествам (Hymn of praise, maytayal for the seven gods) [Ibid. P. 86].

Наиболее значимой работой об одном из малых поэтических жанров монголов, а именно о песенном жанре, является монография Д. Кары «Chants d'un barde mongol», посвященная южномонгольскому джарутскому певцу Пачаю [Kara, 1974]. Д. Кара подробно говорит о типичных чертах монгольских исполнителей, особое внимание обращая на форму и содержание песен, анализирует образы героев, художественные приемы: параллелизм, ритмику, аллитерацию. Он приводит текст 26 песен и дает их перевод с богатым подстрочным культурологическим и текстологическим комментарием. Д. Кара установил, что интродукции различных поэм имеют много общего в композиции и описании героев [Ibid. P. 169—179], что аллитерация является одним

из основных художественных приемов, а строфика представлена главным образом семи- и восьмисложником. Им было записано девять фрагментов из вступлений поэм; он считает, что все их объединяет двухстрочная композиция, явно выраженная аллитерация, восьми-десятисложная силлабическая строка [Ibid. P. 188]. 12 образцов Д. Кара отнес к лирическим песням, в каждой из этих песен, считает он, выражен тот или иной тип аллитерации [Ibid. P. 193], количество слогов колеблется от 6 до 10, часто используется такая композиция строфы, когда первые две строки относятся к природе, а две последующие — к человеку. Им был записан фрагмент из бэнсэн улигера и отмечено, что художественные приемы их не отличаются от приемов монгольских лирических песен. Три образца отнесены к холбо уг — (монг. *холбоо уг*, досл.: 'связь слов'), высокохудожественному поэтическому жанру, имеющему четкую структуру построения произведения и жесткие правила построения строки. Весь поэтический фольклор Д. Кара разделил на 5 диалектных групп: 1) бурятский; 2) халхаский; 3) ойратский; 4) внутреннемонгольский; 5) монгорский. При этом по жанровым характеристикам он выделил три группы песен: 1) лирические; 2) хвалебные — магталы и ёролы; 3) холбо уг [Ibid. P. 211]. Однако здесь же он отметил, что «сделать классификацию на основании формы довольно трудно», так как нужно признать, что «кроме чисто лирического жанра еще существует трагико-лирический (*tragico-lyrics*), а также баллады, которые следует понимать как исторические эпические песни, есть и бытовые песни». «И часто очень трудно определить жанр, к которому относится то или иное произведение» [Ibid. P. 212]. Литературоведческому анализу поэтического творчества монголов посвящены параграфы «О Гэсэре», «О песнях про храброго воина», «О лирических песнях», «О жанрах», «О стихосложении», «О фразеологизмах». Первым из западных ученых Д. Кара сказал об элементах стереотипичности в народных песнях (*d'elements stereotypes*) [Ibid. P. 219], о большом значении синонимов и антонимов для ритма и композиции произведений. Он привел пространные примеры устойчивых выражений в репертуаре Пачая, касающиеся главных героев, объектов природы и вещественного мира. Д. Кара нарисовал в своей работе следующую перспективу изучения монгольской поэзии: поскольку развитие жанров магталов и ёролов связано с распространением религии в Монголии и с переводами буддийских сочинений с тибетского языка, одной из первоочередных задач является работа по изучению этого влияния; «дальнейшую поэтологическую работу можно вести, составив каталоги всего песенного материала, мотивов и других поэтических элементов, встречающихся в поэзии монголов»; такие каталоги дадут возможность сравнить художественные особенности монгольской поэзии с поэтикой других народов и «поставить вопрос о само-

бытности и оригинальности монгольской народной поэзии» [Ibid. P. 221—222].

К анализу монгольских песен Д. Кара обращался не раз [Kara, 1966; 1981]. В сборнике, посвященном Б. Ринчену, он переиздал две песни [Kara, 1966] (37 и 117) из книги Б. Я. Владимирцова «Образцы монгольской народной словесности (С. З. Монголия)» [Владимирцов, 1926], предложив свою, несколько отличную от Б. Я. Владимирцова разбивку на строки и прокомментировав содержание и структуру, принципы стихосложения и значение ряда слов [Kara, 1966. P. 111—117].

Работ, посвященных песням, на Западе вышло не так много, западных исследователей из малых жанров монгольского поэтического фольклора больше интересовала шаманская поэзия. Именно ей посвящена статья Дж. Шуберта [Schubert, 1966], издавшего текст призывания, обращенного к духам гор. Сравнивая этот текст с фрагментами монгольских поэм («Хоншим Лу Мерген», «Худэр Алтай», «Хан Харанхуй», «Хайрт Бар»), Дж. Шуберт пришел к заключению, что и в призывании, и в эпосе есть указания на общее происхождение гор и главных героев эпоса (и те и другие состоят «из бронзы», «из камня»). Скала — «это часть тела героя — его сердце и спина»). «Герой рождается из камня и после смерти уходит в камень». Эта общность «приравнивает героя к горе» и объясняет обряд почитания гор перед исполнением эпоса, а в самом эпосе таким образом прослеживаются мифологические реминисценции [Ibid. P. 36].

Ч. Р. Боуден, напротив, предложил религиозный текст, который, на первый взгляд, представляет собой молитву, насыщенную буддийской символикой [Bawden, 1966]. Однако, анализируя перечисленные в ней предметы, которые нуждаются в защите (монг. *хишиг*), он сделал вывод, что они указывают на «псевдобуддийскую атмосферу этого ритуального текста» и что «типологически» этот текст «принадлежит к другим народным ритуалам-просьбам (монг. *сан*)» [Ibid. P. 38], которые были очень распространены в Монголии.

М. Халтодом было опубликовано восемь призываний [Haltod, 1966], собранных в Булганском сомоне Бишофом в 1957 г. В аналитической части статьи исследуются эпитеты, особое внимание уделяется наиболее частому эпитету — *хайрхан* ('священный'), являющемуся, как считает автор, табуированным обозначением горы [Ibid. P. 71]. М. Халтод анализирует божества, к которым обращается шаман, и приходит к выводу, что, с учетом наличия как шаманских, так и «ламаистских» божеств, «может быть установлено камуфлирование (*Kamuflierung*) фольклорно-религиозной поэзии многих шаманских песнопений с помощью использования буддийских формул и понятий» [Ibid. P. 72]. М. Халтод «хотел бы поставить их в один ряд с замаскированным, скрытым шаманским поэтическим творчеством, которое Б. Содном

определил как «богийн самраг дуудлага», т. е. смешанные шаманские песнопения [Ibid. P. 72.]. На том основании, что в песнопениях есть указания на переходное состояние некоторых шаманских и дошаманских божеств, как, например, это показывают описания тенгри [Ibid. P. 78], он делает выводы, что многие призывания представляют не буддийскую, а фольклорно-религиозную поэзию.

Наиболее полно шаманскую поэзию исследовала К. Чаброс [Chabros, 1992]. Ее монография посвящена монгольскому обряду *далалга*²⁰ — обряду призывания счастья (becoming of good fortune) (старомонг.: *buyan kesig dalalqu*), что дословно означает 'призывание благодетельной милостыни'. Тексты, исполняемые во время этого обряда, как она заметила, «до сих пор остаются заброшенной областью исследования», однако представляют интересное явление, так как если их рассматривать в синхронистической перспективе, то можно увидеть, что «они вобрали в себя многие художественные формы, которые образовались под влиянием различных обстоятельств». Необходимо учитывать, считает она, «идеологический фактор формирования монгольского этноса из лесных и степных племен», а именно тот факт, что «их собственной местной религией было шаманство, а буддизм пришел из Тибета лишь в конце XVI в.» К. Чаброс считает, что этот монгольский обряд ближе всего к тибетскому ритуалу *g-yang- 'gug*, который она переводит, как «conjuring up prosperity», т. е. 'заклинание на благополучие'. Однако Ч. Боуден несколько ранее писал, что «само слово *далалга* восходит к старому шаманскому слову, позже эту идею взяла на вооружение и приспособила к своим нуждам ламаистская церковь» [Bowden, 1962. P. 93].

Таким образом, на ритуал *далалга*, считает она, влияли две традиции: шаманская и буддийская. Тексты, составленные ламаистскими клириками, использовались и собственно монгольской народной религией. Обрядовые тексты К. Чаброс изучала не как образцы художественной литературы, а как категорию ритуала (category of ritual) [Ibid. P. 290], она предложила историко-культурологический анализ обряда, чтобы показать его место в системе монгольского мышления. Однако некоторые вопросы, интересовавшие ее, близки и литературоведам, например, вопрос о датировке. Его она считает одним из труднейших: лишь немногие тексты имеют указания на время создания, а о большинстве их можно сказать лишь, что они зафиксированы в конце XIX—начале XX в. К. Чаброс выделяет среди *далалга* несколько групп, которые характеризуются разным временем проведения обряда (весенние и осенние). Весенние включают в себя призывание птиц, верблюдов. Кроме того, существуют *далалга*, которые можно совершать вне

²⁰ Автор использует старомонгольское написание — *dalalga*.

зависимости от времени года, — это так называемые *далалга* по случаю: охотничьи, перед путешествием, для выздоровления больных, для прибавления потомства, при родах, для сохранения поголовья скота. Некоторые элементы *далалга* имеют явную связь с элементами обрядов тюркских народов, например, возлияние кобыльего молока, смазывание веревки для привязи, почитание *обо*, воскурение вечному небу, культы сулдэ, тенгри. Существует такое сходство не только на уровне элементов, но и на уровне обрядов, например, обряд приручения молодой лошади, обряды, совершаемые после смерти человека, обряд, совершаемый невесткой при входе в новый дом. К. Чаброс выделила ряд обрядов, похожих на *далалга*, но не являющихся таковыми в полной мере. Это обряд призывания души (или оживление мертвых), обряд жертвоприношения — *тахил*, *тайлга* (внутри этой группы можно выделить два типа — со сжиганием жертвы и без сжигания ее).

Поставив себе цель — уяснить связь *далалга* и мышления, К. Чаброс анализирует ключевые понятия *хишиг*, которое она понимает как милостыня, *хурай*²¹ ('возглас'), символику (потолочная жердь в юрте, свадебные стрелы, большая берцовая кость, кожаный мешок, веревочные путы, ведро зерна и др.) и действия обрядов *далалга*. Не ставя себе литературоведческих целей, анализируя тексты с их обрядовой стороны, автор тем не менее дает им характеристику, которая носит литературоведческий характер, например, одни тексты она называет заклинаниями, другие — магическими формулами, молитвами, третьи — пожеланиями благополучия. Интересны ее замечания о структуре, композиции, идейном содержании, художественных особенностях обрядовых текстов. Она считает, что в части текстов отсутствует обращение к божеству, имеется лишь перечисление различных людей, каждому из которых приписываются те или иные хорошие качества: хорошее здоровье, благополучие, изобилие. (Это могут быть сыновья с хорошим рождением, дочери с прекрасными украшениями, жеребцы с прекрасными гривами, кобылы с прекрасными голосами, быки с прекрасными загривками, коровы с прекрасным выменем.) В таких призываниях эффективна композиция сама по себе, главный глагол, указывающий на просьбу (*main verb*), часто вообще отсутствует [Ibid. P. 214]. Однако в других текстах такое слово-призывание имеется, и более того, оно закрепляется повторными криками. Таким словом-криком является возглас *хуруй*. Сами животные являются воплощением счастья, милости, т. е. *хишиг*. Их призывают (словами, действиями), чтобы они явились и тем самым принесли то, сутью чего они являются; т. е. автор считает, что призываются не сами животные, а их символическое содержание [Ibid. P. 212]. Кроме того, она полагает, что

²¹ Автор использует старомонгольское написание — *huruy*.

понятие *хишиг*, которое она понимает также как счастье, выгоду, призываемые в текстах, может не выступать в виде конкретных объектов (стад, табунов, многочисленных потомков, детей, лошадей), а являться жизненной энергией, которой они обладают (*the vital energy wich is in...*) [Ibid. P. 215].

Мимоходом интересно заметить, что А. Мостер считал, будто приносятся не понятие счастья, а непосредственно животные [Ibid. P. 81].

В некоторых текстах буддийское влияние довольно сильно, в других — лишь слегка угадывается. Маркерами буддийской принадлежности являются, как правило, строки, которые представляют собой буддийские формулы. Весь остальной текст может быть по содержанию народно-религиозным. Такие формулы вводятся, считает автор, возможно, специально для того, чтобы сделать тексты более приемлемыми для буддийских ортодоксов (*to make them more acceptable to the ortodox*) [Ibid. P. 213]. Интересно еще одно наблюдение автора о причинах ввода буддийских формул, а именно таких, где говорится о древности буддийского мироздания: калпах, буддах предыдущих времен. Эти формулы имеют лишь одно значение — они подчеркивают далекое расстояние, откуда должны прибыть призываемые существа. Это делается для того, чтобы придать ритуалу большее значение, сделать его более весомым, а значит, более действенным.

О близости текстов-*далалга* к народно-религиозным текстам говорит то обстоятельство, что в них, как правило, рисуются картины, присутствующие перед глазами простого арата — пастуха, пасущего стадо, более того, в некоторых текстах наглядно видно, что произносили их не служители культа, а непосредственно главы простых семейств [Ibid. P. 214]. О древности возникновения текстов может говорить, считает К. Чаброс, тот факт, что крики-призывания — *хурай* встречаются и в тех народно-религиозных текстах, которые не имеют отношения к ритуалу призывания счастья. Одним из них является призыв «*буян хишиг хурай*», который означает «помогать тем, чтобы идти вместе». Тексты призываний имеют две части: 1) выражение сакральности действия-призывания; 2) пожелания процветания и избавления от напастей [Ibid. P. 26]. Сакральная часть не имеет характера просьбы. В ней скрыто выражено пожелание, чтобы наступило благополучие и пришло счастье. Нет обращения к сверхъестественному слушателю, текст произносится потому, что силу имеют непосредственно сами слова. Один из основных выводов К. Чаброс заключается в признании отсутствия в глубокой древности каких бы то ни было ритуалов и существования «лишь произнесения определенных слов в определенное время» [Ibid. P. 216].

Более широкий спектр вопросов, связанных с монгольским фольклором поднимал В. Хайсиг. Он не только издавал и исследовал тексты

народно-религиозной поэзии [Heissig, 1970], но решал теоретические и культурологические проблемы, связанные с поэтическим творчеством монголов [Heissig, 1966]. Так, в статье «О единстве восточномонгольского шаманизма» [Heissig, 1970] он проанализировал произведения этого жанра у разных народностей, проживавших в восточных районах Монголии (солонцев, хорчинов, барга, бурят). Расположив их по этническим и типологическим группам, рассмотрев в них имена призываемых божеств, он пришел к заключению, что у всех восточных шаманов одна школа и система передачи знания, т. е. можно говорить о литературном единстве восточномонгольского ламаизированного шаманства (*lamaisirten literarischen Homogenitat*) [Ibid. P. 96]. Однако законченное выражение его мысли о монгольском фольклоре получили в двухтомной монографии по истории монгольской литературы [Heissig, 1972], в которой художественное поэтическое творчество монголов он назвал богатейшей сокровищницей [Ibid. P. XIV], представленной разнообразными типами памятников, среди которых есть «поэзия, приписываемая Чингисхану, гномико-дидактическая поэзия (*gnomisch-didaktischer Lehrdichtung*), церемониально-событийная, шаманско-колдовская поэзия (*Zeremonial-, Brauchtums- und Gelegenheitsdichtung, Schamanen-Beschwörungen*), народно-религиозные молитвы (*volksreligiösen Gebeten*), ответные речи (*Wechselreden*), песни (*Lieder*), театральные представления» (*Theaterstücken*) [Ibid. P. VII]. Такое разнообразие, считал он, обусловлено географическим положением Монголии, находящейся в сердце Азии, в окружении инокультурных сообществ, от которых шли мощные импульсы. Особенно сильное влияние оказывал Тибет и идущий через него северный буддизм. Глубокое проникновение теологии, дидактических идей и мотивов, содержащихся в буддийских поучительных рассказах, придали монгольской литературе своеобразную форму, однако она осталась типично монгольской [Ibid. P. VII—VIII].

В. Хайсиг кратко охарактеризовал некоторые виды поэтического творчества. Он отметил, что «Поучения Чингисхана» относятся к самым древним высказываниям монголов, в них Чингисхан выступает не как реальное лицо, а как идеальный правитель, властелин, государь, учитель, образ его абстрагирован от конкретного человека [Ibid. P. VIII]. Церемониальную и народно-религиозную поэзию, существовавшую одновременно с «Поучениями Чингисхана», отличают аллитерация и высокий торжественный стиль. Все произносимые тексты — гимны огню, молитвы вечному синему небу, Белому старцу, сульдэ, тэнгри, призывания духов предков — направлены на божества, принимавшие участие в жизни кочевников. В. Хайсиг, насчитавший около 200 таких текстов, называет их «гимническими призываниями» и полагает, что они восходят к старым архетипам. Он высказывает существенное предположение, что эти призывания пришли из еще более ранних вре-

мен и представляют собой форму шаманской заклинательной поэзии типа *далалга* [Ibid. P. IX].

К народно-религиозной поэзии он относит хвалы (Lobpreisungen), благословения и благопожелания (Segens- und Wunschsprüche). Этот тип произведений, считает он, жив до сих пор и используется во многих празднествах: на Новый год, День рождения, а также при выделении молодого коня из табуна, приготовлении войлока для покрытия юрты, подношении подарков, в начале нового важного дела и начале времени охоты [Ibid. P. IX]. В. Хайсиг обратил внимание на клишированность народно-религиозной поэзии. Он писал, что используются «фразеологические клише» (phraseologische Klischees), общие формы выражения, которые «брали из старых образцов». Причину их появления он видел в «магической власти возвышенной речи» [Ibid. P. IX]. Именно это позволило существовать большому количеству фраз, словосочетаний в неизменном виде, превратиться в клише [Ibid. P. IX].

В. Хайсиг очертил главные образы (Leitgestalten) и лейтмотивы (Leitmotive) поэзии, которые, войдя в литературу, в дальнейшем получили иные акценты. Это хороший и плохой князь, герой эпоса, путешественник в ад, животные как герои и помощники, любимый монах, странствующий монах, нечистая сила. Он отметил большое влияние устной народной поэзии на монгольскую литературу, в которой «элементы устных преданий, анекдотов, шуток ярко высвечивались» вплоть до XIX в. [Ibid. P. IX]. В. Хайсиг видел истоки дидактической поэзии чахарского монаха Ишданзанванжила (1854—1907) в поучениях Чингисхана, считал, что на творчество «лирика» Гамала (1871—1932) большое влияние оказала церемониальная поэзия, что «безумец» (verrückte) Шагдар использовал в своей поэзии элементы народных благословений и благопожеланий. В. Хайсиг высказал также свой взгляд на историю изучения монгольской литературы, отметив, что наибольшую роль в изучении устной народной литературы принадлежит российским ученым. Многие положения монографии В. Хайсига в дальнейшем были развиты и расширены.

Теме, неразрывной связи монгольской литературы с фольклором, лейтмотивом звучавшей во всей монографии В. Хайсига, уделила внимание в работе о пророчествах политических деятелей Монголии XIX—XX вв. А. Шаркёзи [Sarkozi, 1992], трактующая пророчества как литературный жанр [Ibid. P. 13], в котором «присутствует синкретизм» [Ibid. P. 16]. Понимать это надо в том смысле, что этот жанр, хотя он и появился не ранее XVII в., воспринял стиль рукописей, относящихся к более раннему периоду, и основывался на языке предшествующих столетий. Фольклорные влияния в них она называет особенностями, «которые существовали в них наравне с такими, как наличие индийско-тибетско-китайских и шаманских элементов» [Ibid. P. 15—17].

Однако эти влияния касались не структуры и композиции произведений, «пророчества базировались на простой жизни и отражали ее» [Ibid. P. 17], т. е. речь идет о едином комплексе жизненных и художественных впечатлений, которые, перерабатываясь, попадали в фольклор и литературу. Таким образом, в работе скрыто звучит тезис о единых истоках литературного жанра пророчеств и фольклора. Особенно интересно отнесенное к жанру пророчеств «Добродетельное поучение святого Джебзундамба хутухты» (монг. «*Boyda Rji-bjun-damba qutuγtu-yin gegen-ū buyan-u surγal*») ²², представляющее собой тридцать две 4-строчные аллитерированные строфы. В его лексике, структуре, композиции явно прослеживается связь с монгольским устно-поэтическим творчеством. Это произведение самими создателями названо сургалом, т. е. одним из древнейших фольклорных жанров. Автором нигде не подчеркивается это обстоятельство, однако само отнесение данного произведения, названного фольклорным жанром, к пророчествам говорит о том, что автор монографии видел связь фольклора и литературы в использовании литературой фольклорных жанров.

Проблемам устных элементов в традиционной историографии XIII—XVII вв. посвящена статья В. Вайт [Veit, 1992]. Среди имеющихся в монгольских хрониках устных фрагментов она выделила стихи, легенды, мудрые слова старших, эпические части. Она приводит мнение Ч. Боудена об устном происхождении поэм, что подтверждается существованием устных повествований и выражений, похожих на те, что встречаются в хрониках, в частности в «Алтан Товч». В мудрых словах (*weise Worte*) она особо выделяет «Заповеди Чингисхана», которые повторяются не только в «Сокровенном сказании», но и во многих других хрониках, а также пословицы, живущие в народе до сих пор. К эпическим устным фрагментам она относит «Сражение с тремястами тайджиутами», «Беседу девяти сподвижников Чингисхана с мальчиком-сиротой», «Легенду об Аргасун хурчи», «Историю о двух скакунах Чингисхана». В. Вайт выражает согласие с мнением В. Хайсига о том, что, возможно, эти фрагменты являются частями незаконченного цикла о Чингисхане, распространенного при его жизни, а все устные элементы в хрониках — следами, указывающими на общие корни эпоса и исторических сведений, сохраняющиеся в устной традиции [Ibid. P. 192].

Вопрос сохранения фольклорных традиций и их преемственности поднимают немецкие ученые Эрика и Манфред Таубе [Taube, 1983]. Они считают, что обрядовая поэзия (*Zeremonialdichtung*) жила из поколения в поколение [Ibid. S. 171]. Совершенно естественной им пред-

²² Находится в Рукописном фонде ИВР РАН под шифрами: F-295, С 303, Q 124, В 98.

ставляется такая ситуация, когда одни буддийские тексты были собраны в библиотеках, а другие тексты распространялись лишь устно. «Фольклорные традиции продуктивны по сей день» [Ibid. S. 174]. Говоря о жанрах, они выделяют благословения (Segensspruch), к которым относят как благопожелания-ёролы, так и восхваления-магталы. Авторы считают, что они едины по функциям и форме, отличия заключаются лишь в том, что в благопожеланиях речь идет о будущем, а в хвалах — о сегодняшнем дне [Ibid. S. 173], им противостоят проклятия (Verfluchungen). Иные функции у поучений (Lehrwörter), т. е. сургалов (монг. *сургаал*). Они призваны формировать этические нормы и представления о правилах, передают научные знания народа. Э. и М. Таубе называют не только жанры, имеющиеся у других народов, например такие как пословицы (Sprichwörter), загадки (Rätsel), но и некоторые специфические жанровые образования монгольского фольклора. Они указывают на существование «особой группы поучений», к которой относят «мудрые слова» (weise Wörter). Кроме того, выделяются так называемые «стихи-иноходь» (монг.: *жороо үг*), (Passgang-Wörter). Жанр *ёртөнцийн гурав* немецкие ученые вслед за российскими фольклористами именовали «триадами» (Triaden). Они уделили внимание в своей работе и стилистическим особенностям поэтического фольклора. Одной из основных характеристик его они считают стилистический параллелизм, а также особую организацию слогов в строке (Stillmerkmal) и аллитерацию, которая представляет собой, по их мнению, рифму в начале слова. Причем аллитерируются не только начальные звуки (согласные или согласные + гласные), но также звуки внутри слова. О параллелизме высказано замечание, что в этом явлении могут участвовать не только две, но и три строки (например в триадах).

В песнях используется другой тип параллелизма — в первых двух строках рисуется картина из жизни природы, животных, а в последующих строках показывается картина из жизни человека [Ibid. S. 178]. Авторы считают, что «как следствие параллелизма и агглютинированного характера монгольского языка — грамматические формообразующие элементы перемещаются на конец слов — в результате этого может возникнуть конечная рифма. Но ее нельзя называть в полном смысле художественным приемом» [Ibid. S. 178]. Авторы высоко оценивают уровень монгольского поэтического творчества, считая, что оно имеет древнейшие традиции, которые передавались не только простой рецитацией, но и привнесением каждым из исполнителей личного начала в каждый жанр распеваемого или произносимого прозой художественного произведения [Ibid. S. 178].

Непосредственное отношение к монгольскому фольклору малых форм имеет ряд исследований, посвященных поэтическому творчеству

центральноазиатских народов. Так, работа о структуре маньчжурской поэзии Д. Синора [Sinor, 1968], в которой он сравнивал параллельные поэтические фрагменты монгольской хроники «Эрдэнийн Товч» Саган Сэцэна и их переводы на маньчжурский язык, содержит выводы об одинаковом четырехстрочном строении строф монгольского и маньчжурского стиха. Дж. Стари, продолжив изучение этой темы [Stary, 1985] и выявив основные схемы построения маньчжурских стихов, пришел к заключению, что анонимные баллады и исторические песни, построенные по классической схеме маньчжурского стихосложения, своими корнями уходят в глубокую древность, и несмотря на то, что время их создания можно датировать XVII в., стихотворная схема (verse scheme) восходит к той, которая существовала уже в «Тайной истории монголов» и которую можно найти в калмыцкой поэзии и в поэзии других народов Алтайского региона. Таким образом, он установил связь монгольских древних стихотворных традиций с маньчжурскими. Анализируя типы структуры строфы, аллитерацию, рифму, решающим элементом в классической схеме он назвал аллитерацию. Дж. Стари рассматривает ее как необходимую часть ясного ритма, что особенно выражено в шаманских призываниях (invocations) и молитвах (prayers) [Ibid. P. 196]. В этих случаях, пишет он, можно наблюдать совершенную гармонию аллитерации и ритма, ритм выражен последовательностью слов с определенным числом слогов. В использовании этого довольно частого приема сочинители достигли большого успеха, и иногда некоторые из них теряют чувство меры, их поэзия становится упражнением по изобретению новых хитроумных словесных игр [Ibid. P. 197]. Интересны наблюдения Дж. Стари над рефренами маньчжурской шаманской поэзии, которые долго оставались вне поля зрения ученых. Он считает, что рефрены «имеют магическое значение, они непостижимы по своей собственной природе», шаманы «используют слова, которые они сами изобретают» [Ibid. P. 198]. Этим он подтвердил мнение монголоведов по поводу использования монгольскими шаманами слов, не имеющих смыслового значения. Дж. Стари привел фразу из интервью с одним маньчжурским шаманом: «Я этим злых духов и злые силы ставлю в тупик», очень ясно дающую понять смысл и цель этого явления [Ibid. P. 197]. Кроме магических выделены экспрессивные рефрены и рефрены с функцией цезуры. Работа Дж. Стари имеет большую ценность для монголоведов, занимающихся мнемотехникой традиционной монгольской поэзии.

Продуктивными для монголоведов могут оказаться также исследования редких на Западе специалистов по тюркскому фольклору, основывающихся в своих изысканиях на методологии сравнительно-типологической школы (главным образом на работах А. Б. Лорда²³, М. Дэль-

²³ См.: Lord A. B. The Singer of Tales. Cambridge. MA Garvard UP. 1960. Имеется перевод книги на русский язык: Лорд А. Б. Сказитель / Пер с англ. и

буля²⁴, Й. Хайнцла²⁵, А. Д. Даермонда²⁶, А. Бога²⁷). Особый интерес вызывают работы Т. Г. Винера²⁸ и К. Райхла²⁹. Признавая, что методологическим прорывом в вопросах изучения роли исполнителя эпоса стала так называемая устная формульная теория (oral formulaic theory), выдвинутая в 30-е гг. М. Пэрри, а затем развитая и оформленная его учеником А. Б. Лордом, работавшими на южнославянском эпическом материале, который, как они считали, должен был стать неким индикатором для всей мировой традиции, К. Райхл [Reichl, 2001] развил и скорректировал некоторые положения этой теории, показав, что на тюркском материале они имеют свои особенности. К. Райхла, как многих исследователей компаративистского направления, интересуют вопросы взаимодействия устной и письменной передачи фольклорной

коммент. Ю. А. Клейна и Г. А. Левинтона; Послесл. Б. Н. Путилова; Статьи А. И. Зайцева, Ю. А. Клейна. М., 1994; *Lord A. B. Oral Poetry // Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton (New Jersey), 1965; *Lord A. B. Perspectives on Recent Work on the Oral Traditional Formula // Oral Tradition*. V. 1, N 3. 1986. P. 468; *Lord A. B. Characteristics of Orality // Oral Tradition*. V. 2, N 1. 1987. P. 63—64. В русле теории Пэрри-Лорда написано большое количество монографий. Самая полная библиография принадлежит Фолею. См.: *Foley J. M. Oral-Formulaic Theory and Research // An Introduction and Annotated Bibliography*. N. Y., 1985.

²⁴ *Delbouille M. Les chansons de geste et le livre // La technique littéraire des chansons de geste: Actes du Colloque de Liège (septembre 1957)*. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 150. Paris, 1959. P. 295—407.

²⁵ *Heinze J. Mittelhochdeutsche Dietrichepik: Untersuchungen zur Tradierungsweise, Überlieferungskritik und Gattungsgeschichte später Heldendichtung. Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 62*. München, 1978.

²⁶ *Deyermond A. D. Epic Poetry and the Clergy / Studies on «Mocedades de Rodrigo»*. London, 1968.

²⁷ *Baugh A. Improvisation in the Middle English Romance // Proceedings of the American Philosophical Society*. 1959. N 103. P. 418—454.

²⁸ *Winner T. G. Oral Art and Literature of the Kazakhs of the Russian Central Asia*. Durham, 1958.

²⁹ *Reichl K. Oral Tradition and Performance of the Uzbek and Karakalpak Epic Singers: Fragen der mongolischen Heldendichtung. III: Asiatische Forschungen*. B. 91. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985. P. 613—643; *Reichl K. Formulaic Diction in Kazakh Epic Poetry // Oral Tradition*. B. 4. 1989. P. 360—381; *Reichl K. Uzbek Epic Poetry: Tradition and Poetic Diction // Traditions of Heroic and Epic Poetry*. V. 2. Characteristic and Techniques. London, 1989. P. 94—120; *Reichl K. Turkic Oral Poetry: Traditions, Forms, Poetic Structure. The Albert Bates Lord Studies // Oral Tradition*. B. 7. New York: Garland, 1992; *Reichl K. Medieval Perspectives on Turkic Oral Epic Poetry // Incline Aurem. Oral Perspectives on Early European Verbal Culture. A Symposium*. Odense University Press. 2001. P. 211—254.

традиции. Признавая состоятельность сегодняшнего понимания разных граней явления исполнительства, таких как устное исполнение (oral performance), устная передача (oral transmission), устное сочинение (oral composition), он вводит свой термин — «устный фон» (oral background), который, по его представлениям, будучи достаточно широким, охватывает все эти грани [Ibid. P. 212].

Он считает, что сложно говорить о четкой грани (clear-cut) между исключительно устной и исключительно письменной литературными традициями и предлагает свою интерпретацию понятия устной традиции. Важную роль в ней играет вариативность, она может иметь несколько типов, и не последнюю роль в ней занимает вариант, появившийся как запись в процессе подготовки, разучивания, тренировки исполнителя [Ibid. P. 215, 218]. Анализируя фрагменты из узбекских, каракалпакских, казахских, туркменских, киргизских поэм, он фиксирует внимание на текстуальной изменчивости и формульности стиля как главных индикаторов устной базы и прослеживает их функционирование и роль вариативности, высказывает предположение, что вариативность могла возникнуть в результате не только устной передачи (oral-memorial), но и письменно-редакторской деятельности (scribal-editorial activity) [Ibid. P. 247], т. е. процесс меморизации (memorization) [Ibid. P. 218—225] может проходить как устным путем, так и в виде контаминации с письменными текстами. К. Райхл считает, что тюркская устная героическая традиция имеет разные формы. К вариативности певца ведут как свойства памяти, так и его интернализация, т. е. внесение задушевности, сокровенности в концептуальную ткань и текстуру эпоса и песен [Ibid. P. 248]. Им замечено также, что в словарном составе тюркского эпоса преобладают редкие, скрытые, неясные, глубокие неизвестные слова, наличие которых в поэмах объясняется, с его точки зрения, не только необходимостью метра, аллитерации, но и тем, что подобное лексическое и фразеологическое использование запоминается скорее, чем бесцветные ежедневно употребляемые слова (colourful everyday words) [Ibid. P. 249]. Исследование различий в вариантах текстов, словарного состава, считает он, даст возможность поднять вопрос о реконструкции общего архаического пласта устной поэзии [Ibid. P. 249].

Западных монголоведов интересует техническая сторона функционирования монгольского поэтического фольклора. Исполнительскому мастерству монгольских певцов, игре на морин хуре — «скрипке с головой коня», «имеющей центральноазиатское происхождение», приемам игры монгольских виртуозов посвятил свою работу М. Сантари [Santaro, 2005]. По его мнению, морин хур, технические возможности которого позволяли отражать представление кочевников о мироустройстве, наблюдаемом ими, всегда играл большую роль в формирова-

нии культуры монголов [Ibid. P. 16]. Этот инструмент он называет номадическим, государственным и концертным одновременно, прекрасно приспособленным для исполнения песен, молитв и произведений по разным случаям (songs, prayers, chants) [Ibid. P. 17].

Совсем недавно, уже в XXI в., вышла новая большая работа, включающая в себя образцы поэтического творчества монголов. В 2004 г. появилась Антология монгольской литературы на английском языке, составленная Ч. Боуденом [Bawden, 2004]. В обширном предисловии Ч. Боуден остановился на большой роли фольклора в литературном процессе, богатом жанровом разнообразии поэтического творчества монголов, неизбежности исторических изменений, будь то буддийское влияние или социалистические преобразования, которые запечатлевались в языке и литературе. Среди ста произведений Антологии, переведенных им на английский язык, поэзия представлена в двух главах — «Молитвы и ритуалы» («Prayers and Rituals») и «Лирика и другие стихи» («Lyrics and Other Verse»). В первой из них имеются произведения, относящиеся к шаманской поэзии, это: «Ритуал поклонения богу Огня», «Жертвоприношение — воскурением Белому Старцу», «Молитва перед охотой», «Жертвоприношение — воскурением перед охотой», «Поклонение седлу», «Молитва Манхан Тэнгри», «Достижение состояния избавления от смерти», «Ритуал просьбы достижения состояния избавления от смерти», «Поклонение плети и седлу», «Жертвоприношение Духу Воды и местным духам», «Призывание Чихулан», «Фрагмент призывания духов Черного Направления» (spirits of the Black Direction). Во вторую главу вошли бытовые песни (conversation songs) и обрядовая поэзия (ceremonial poetry): «Величание лошади, пришедшей первой на празднике», «Величание лучшего борца», «Хвалебная речь лучшему хозяину верблюдов», «Благословение юрте», «Благопожелание при первой стрижке волос», «Хвала горе Хан-Хухий», «Величание лошади, пришедшей на празднике последней, называемой «Тяжелый Желудок». В композиции Антологии проявилось понимание Ч. Боуденом многообразия литературы монголов. Выделение глав носит сугубо тематический характер. В раздел «История» попали отрывки из различных летописей, касающихся исторических персонажей и событий; здесь оказалось несколько поэтических произведений, имеющих фольклорную основу: «Плач Тогон Темура», последнего юаньского императора, вошедший во многие монгольские исторические хроники, «Плач на смерть Чингисхана». В главу «Дидактическая литература» вошли стихотворные поучения, приписываемые Чингисхану, в раздел «Народные рассказы» — триады, относящиеся к афористическому жанру и представляющие собой загадки-пословицы. Пусть данное издание ориентировано на широкий круг англоязычного читателя — оно составлено высокопрофессионально: в

Антологию включены лучшие образцы литературы и фольклора, которые могут дать ясное представление о различных жанрах монгольского народного поэтического творчества.

Таким образом, западное монголоведение располагает сегодня исследованиями и переводами достаточно большого количества произведений малых фольклорных поэтических жанров, как независимо существующих, так и входящих в более крупные произведения: эпос, истории, хроники, легенды. Западное монголоведное литературоведение, используя структурно-типологические и историко-филологические методы исследования, поставило и рассмотрело вопросы содержания, структуры, мотивов, сюжетов, образов героев, художественные особенности ряда конкретных произведений, а также взаимодействие монгольской устной традиции с традициями других этносов. В настоящее время оно вплотную подошло к возможности создания научного обобщающего труда о поэтике устного монгольского народного творчества.

3. Этапы изучения монгольского поэтического фольклора монгольскими исследователями

Если для западных исследователей долгое время факт существования монгольской поэзии высокого художественного уровня оставался открытым вопросом, и еще в XIX в. обсуждались проблемы правомочности разговоров о существовании монгольской литературы, о способности монгольской поэзии выражать национальную самобытность народа, то для самих монголов уже в ранний период истории Единого монгольского государства не ставились под сомнение их богатейшие поэтические традиции. Поэты творили в соответствии с созданными к этому времени поэтическими канонами, передавая их новым поколениям. В самых ранних дошедших до нас письменных памятниках монголов, начиная с первого из них — «Тайной истории монголов», или «Сокровенного сказания», включая сочинения ученых и переводчиков XIV—XV вв. — Чойджи Одсэра и Зая-Пандиты, а также в летописях XV—XVIII вв. («Золотом сказании» анонимного историка, сочинении того же названия Саган Сэцэна, «Драгоценных четках», «Желтой истории» и др.) есть упоминания о существовании у монголов музыкально-поэтического творчества. Более того, сами творцы этих сочинений опирались на народные поэтические традиции, их произведения были тесно связаны с фольклором.

В ранних китайских, персидских сочинениях также есть сведения о поэтическом творчестве монголов. В «Сборнике летописей» персидского историка XIV в. Рашид-ад-дина и в «Истории покорителя мира»

Джувейни упоминается о существовании у монголов короткой устной поэмы. В составленном в Юаньскую эпоху «Большом китайском биографическом словаре», куда наряду с китайскими генералами, начальниками канцелярии, чиновниками вошли также монгольские полководцы (Худа, Алин-Темур, Эл-Темур, Сая, Ариун Дорой), об одном из них написано так: «Алин-Темур хорошо знал свою национальную литературу, любил записывать сказания и легенды, слыл бывалым человеком, пережившим несколько правлений ханов. Он был начальником Академии государственной истории» (цит. по: [Далай, 1983. С. 180]). Эти сведения, несомненно, говорят о существовании монгольского поэтического фольклора и о том, что уже тогда в образованных монгольских кругах он вызывал интерес и находил своего почитателя.

В китайских источниках есть сведения о высокой исполнительской культуре монголов, о наличии у них походных оркестров, нотной грамоты. Китайская газета «Жэньминь жибао» в пятидесятые годы опубликовала на своих страницах одну легенду о китайском князе Му Тянь из рода наси, оказавшем теплый прием и великие услуги на войне великому монгольскому Хубилай-хану, прибывшему в Юньнань с армией. В этой легенде есть эпизод, в котором рассказывается о том, что «Хубилай-хаган был очень доволен и отдал князю в награду часть своего походного оркестра вместе с нотами монгольских песен. Однако, поскольку характер песен очень грустный, теперь их поют только на похоронах» [Далай, 1983. С. 202 (цит. по: Жэньминь жибао. 1957, № 148)]. Этот фрагмент ценен для исследователей музыкально-поэтической культуры монголов, так как говорит о существовании в древние времена специальных музыкальных жанров, обслуживавших официальные государственные нужды. Монгольские ученые располагают также данными о том, что «Хубилай всегда путешествовал в сопровождении певцов, музыкантов, танцоров» [Далай, 1983. С. 203].

Сохранились письменные свидетельства об использовании монголами музыки и поэтического слова в шаманских обрядах. Ч. Далай, утверждает, что в китайских источниках есть указания на факты превращения во время Юаньской династии древних шаманских обрядов монгольских племен «в грандиозные». Он писал, что жертвоприношение предкам стало совершаться под названием «вызывание духа Чингисхана», а стихотворения с пожеланиями добра звучали при шаманском обряде возжигания «большого огня» с целью «возрождения огня в очаге, завещанного Есугэй-батыром, при исполнении этого обряда приносили тушу белой кобылицы и грудинку белой овцы» [Далай, 1983. С. 202]³⁰.

³⁰ Тексты этих благопожеланий находятся в сочинениях: «Сутра о жертвоприношениях огню» («Галын тахилганы судар») и «Благопожелания огню» («Галын ерөөл»).

Таким образом, на Ближнем Востоке, в Китае, в самой Монголии издавна признавался факт существования музыкально-поэтической культуры монголов в самый ранний период их существования — во время Единого монгольского государства. По этим свидетельствам можно судить о достаточно большом жанровом разнообразии музыкально-словесного искусства. Уже в далеком прошлом у монголов были эпос, мифы, легенды. Так называемые «походные песни» обслуживали официально-государственные структуры. Особое место было отведено обрядовому фольклору.

Однако самостоятельное научное исследование поэзии, которая звучала в жизни народа ежедневно и сопровождала монгола на протяжении всей его жизни, началось только век назад, после провозглашения в стране народной власти. Лишь в начале XX в. стали предметом изучения монгольских ученых возгласы, которыми приманивали молодняк к матке, подражания крику диких животных и птиц на охоте, грустные песни замужней женщины, дорожные песни мужчины, хвалебные речи хозяину дома во время празднеств, гимны коню, пришедшему первым на традиционных скачках в дни празднеств, героические былины, звучавшие в зимние вечера в юртах, шаманские призывания и буддийские молитвы. К этому моменту монгольская филологическая наука достигла высокого теоретического уровня и уже существовала целая плеяда монгольских ученых-филологов, имевших труды по теории перевода (в том числе и поэзии) с тибетского и санскрита, по грамматике монгольского языка, по поэтике художественных произведений.

Проблема изучения монгольскими учеными собственного поэтического творчества неразрывно связана с историей филологической науки в средневековой Монголии. Истоки этой проблемы уходят к времени образования Единого монгольского государства, когда возникла необходимость создания письменности. Первым филологическим сочинением можно считать орфографическое руководство «Джирухэн-у Толта» Чойджи-Одсэра³¹, который подверг обработке уйгуро-монгольскую письменность, усовершенствовал правила грамматики монгольского письма. Он первым выделил в монгольском произношении задние, передние и средние звуки, классифицировав их по месту образования. Затем наступил долгий перерыв в обращении к филологическим проблемам. Причинами того стало падение Юаньской империи, а вместе с ней — влияния буддизма, монастырей, которые были оплотом учености того времени. Забвение продолжалось несколько веков,

³¹ В Рукописном фонде ИВР РАН имеется несколько рукописей этого сочинения: Н-19, У-119, С-374, Н-195, Е-30, С-268, Q-378, Н-112, С-5, С-379, D-66, Q-121. См.: Сазыкин, 1988. С. 241—243.

пока буддийская религия не была востребована вновь. Произошло это в XVI в. и было связано с усилением княжества Лигдэн-хана, решившего упрочить свое политическое влияние путем консолидации сил вокруг желтошапочного буддизма. Провозглашение буддизма государственной религией потребовало перевода на монгольский язык канонических буддийских произведений «Ганджур» и «Данджур». Для такой крупномасштабной работы была создана группа переводчиков, разработавших теорию литературы и теорию перевода. Были введены понятия, термины, касавшиеся форм, строения художественной литературы, использовавшихся в ней приемов. Результатом этой работы стал труд «Источник мудрецов» («Merged yarqu-yin oron peretü toyta-yaysan dagvig-un baramid-un aymay orosiba») ³², который содержал интересные наблюдения над художественным языком монголов, разработки по поэтике письменных произведений, предложения по их переводу.

В Монголии начался второй подъем филологической науки. Центры ее были сосредоточены в буддийских монастырях. Это была единая система, изучавшая письменные памятники и включавшая в себя литературоведение, лингвистику, переводоведение. Называлась она поэтикой (монг. *яруу найраг*) и входила в число пяти малых наук, преподаваемых в монастырях наряду с философией буддизма, медициной, астрологией. Основное внимание уделялось изучению философских буддийских трактатов (сутр), а также буддийской литературы (джатак, намтаров). В это время было написано большое количество грамматик ³³, составлены всевозможные словари ³⁴. В них затрагивались художественные приемы, называемые «украшением языка» (монг. *kelen ü žimeg*). Таким образом, поэтика рассматривалась как составная часть грамматики языка. Примером таких сочинений могут являться «Мон-

³² Рукопись этого сочинения находится в Рукописном фонде ИВР РАН под шифром I-104. См.: Сазыкин, 1988. С. 264, а также под шифром Q-3989. См.: Сазыкин, 2001. С. 320.

³³ В Рукописном фонде ИВР РАН имеются следующие грамматики монгольского языка: «Грамматика монгольского языка» уратского Гоши Билигун Далая (шифр С-295), «Грамматика монгольского языка» Агвана Дандара (шифр Н-120); «Грамматика монгольского языка, включающая монгольскую азбуку с тибетскими, ойратскими и маньчжурскими силлабариями» Лувсан Дамбы (шифр Q-1802), «Монгольская грамматика с азбукой и словариком» Йогачариса Гоши (шифр G-51). См.: Сазыкин, 1988. С. 243—244.

³⁴ В Рукописном фонде ИВР РАН имеются двуязычные, трехязычные, четырехязычные, пятиязычные словари (шифры: Н-339, Н-379, Н-344, Н-345, Н-384, Н-340, Н-342, Н-375, Н-347, С-465, Н-367, Н-370, Q-2661, С-48, F-319, E-71, E-72, F-342, С-468, С-442, Н-372, G-123, F-320, G-57, Н-366, F-318, D-131, D-129, D-139, D-142, F-321, K-23, E-93).

гольская грамматика, называемая украшение языка» Агвана Дандара («Mongyol üsüg-ün yosun-i sayitur nomlaysan kelen-ü čimeg kemegeđekü oġosiba») ³⁵ и многоязычные словари, содержавшие имена буддийских божеств, мифологических персонажей и космических явлений ³⁶. Теория литературы как система в них еще отсутствовала, основное внимание было уделено практическим вопросам: как лучше передавать языковыми средствами то или иное понятие. В ряде работ содержались замечания о так называемом «народном языке», или «народных выражениях» (монг. *хар хэллэг*). Приводились их примеры. Однако работы, посвященные народному творчеству, отсутствовали.

Большую роль в становлении поэтики в средневековой Монголии, выработке собственной теории литературы и принципов создания художественных произведений сыграл научный трактат индийского поэта VII в. Дандина «Кавьядарша» (монг. «*Зохист аялгууны толь*»), что означает «Зерцало поэзии». В нем автор, обобщив опыт древней индийской литературы, изложил собственную стройную теорию, выявил закономерности художественного поэтического текста, дал характеристику и классификацию поэтических приемов, высказал много интересных замечаний о художественных особенностях, структуре, идейном воплощении произведений.

Это произведение стало базовым для монгольских филологов: оно глубоко изучалось, породило богатую комментаторскую литературу, стало руководством для монгольских писателей и поэтов. Д. Цэрэнсодном говорит о девяти фундаментальных трудах, связанных с «Зерцалом поэзии». Д. Тудэв называет 19 имен монгольских ученых, которые писали комментарии к трактату Дандина. Это Намхай Джамцо, Дамба Дордж (XVII), Агван Дордж, Ринчен, Сэвджил Дордж, Шараб Джамц, Дандзан Чойджням, Ишбалджир (XVIII в.), Агван Хайдав, Агван Тувдэн, Артагта Бадзар, Ишсамбу (XVIII—XIX в.), Лувсандаш, Лубсан Балдан (XIX в.), Жамьянгарав, Дандар, Чойджил, Дамдин (начало XX в.), Агван Дандар (1758—1856), Лубсан Чултэм (1740—1810) [Тудэв, 1988. С. 29—31]. Есть мнение, что монголы написали на это сочинение больше комментариев, чем их было в самой Индии, что монгольские писатели и поэты строже придерживались принципов данди-

³⁵ В Рукописном фонде рукопись имеется под шифрами: Н-273, F-52, Q-2156, Q-386. См.: Сазыкин, 1998. С. 244.

³⁶ Например, в Рукописном фонде ИВР РАН имеется сочинение под шифром С-475, содержащее, согласно описанию А. Г. Сазыкина, «Перечень имен будд, бодхисаттв, архатов, махарадж, женских божеств (эхэ), идам-бурханов на санскритском (с тиб. транскрипцией), тибетском, китайском, монгольском и маньчжурском языках» (см.: Сазыкин, 2001. С. 322), а также рукопись под шифром С-311 «Сборник эпитетов буддийских божеств, мифологических персонажей, луны, солнца, земли, океана, рек, зверей и т. д.» (см.: Там же).

новской теоретической мысли, чем индийские. Они расширили область применения принципов и использовали их в творческой практике агглютинативного монгольского языка. Первый перевод этого сочинения на тибетский язык выполнил Шонтон Дорджи Джалцан (XIII в.)³⁷, на монгольский язык — халхаский Зая-Пандита Лувсанпринлэй (1642—1715), которому принадлежит также собственное сочинение о поэтике, написанное им в духе дандиновской теории и названное «Примеры и иллюстрации к 35-ти смысловым украшениям, называемые „Радостные пения Сарасвати, или Девы Брахмы“» (тиб. *дон ргьян со-лнга й дпэр-брджод-на цхангс-срас дгйэс-на й глудбийангс*). В XVIII в. был выполнен еще один перевод «Кавьядарши» на монгольский язык. Автором его был халхаский гуши Гэлэгджалцан. Этот перевод был включен в 205-й том «Данджура» (л. 218—267). Особенности использования этого труда заключались в том, что, как замечает Б. Д. Бадараев, все научные рассуждения велись на тибетском языке, а примеры приводились на монгольском [Бадараев, 1998. С. 282]. В духе этого труда были написаны оригинальные теоретические работы южномонгольского теоретика и поэта Лубсан Чултэма «Сущность звукового украшения поэтического организма» и «Сущность смыслового украшения поэтического организма». Рассматривая тактометрические принципы стиха, он особое внимание уделил квантитативному стихосложению как одному из древнейших видов словесного поэтического искусства, в котором стих существовал неотделимо от музыкальной стороны исполнения. Основное внимание автор уделял форме поэтического стихотворения (рифме, аллитерациям, фонике). Данью традиционному методу исследования была любовь к классификациям, составляющим основу работы. Он выделил 32 раздела смысловых украшений, каждый из которых распадается на большое количество подразделов. Так, первый раздел, «Украшения, рассказывающие об объективных качествах объекта», «определяет четыре признака объекта: его род, его действия, его способность и его материал» [Тудэв, 1988. С. 30]. Самостоятельным произведением был и трактат «Комментарии к общему содержанию основного текста „Кавьядарши“», написанный первым председателем Ученого комитета Монголии Джамьянгаравом (1861—1917) в начале XX в., который также испытывал влияние поэтики Дандина. Индивидуальное начало его произведения проявилось в том, что все примеры в его исследовании были подобраны из монгольской поэзии, хотя и в переводе на тибетский язык. Большое внимание уделено намеку, скрытому от непосвященных смыслу, поскольку поэзия рас-

³⁷ Инициатором этого перевода был Пагма-лама Лодой Джалцан (1234—1280), создатель квадратной письменности, наставник Хубилай-хана (1231—1280).

сма тривалась в то время как удел образованных людей. В умении разгадывать закодированную суть, тонкие параллели, неясные сравнения выражали уровень образованности человека, глубину понимания им настоящей поэзии.

В 1982 г.³⁸ появился первый перевод «Зеркала поэзии» на современный монгольский язык. Его выполнили Ш. Бира, Х. Гадан, О. Сухбатар³⁹ [Дандин, 1981]. Этот фундаментальный труд содержит не только обзор истории перевода и изучения памятника, четырехязычный (санскритский, тибетский, монгольский, английский) алфавитный (для санскритских терминов) индекс терминов, но и богатый комментарий к тексту, в несколько раз превышающий объем текста самого сочинения. Объясняются санскритские поэтические термины и их переводы на монгольский язык. В работе монгольских ученых соблюдены размер санскритского оригинала, который написан *шлоками* — определенным размером, состоящим из 32 слогов, разделенных на две строки по 16 слогов каждая. Каждая строка состоит из 2 пада. Монголы не сомневаются, что монгольское слово *шулэг*, означающее 'стих', 'стихотворение', имеет санскритское происхождение⁴⁰. Монгольский перевод шлоки состоит из 4 строк, что соответствует 4 падам, в каждой из которой по 8 слогов (соблюдается не всегда). Слово *пада* было переведено буквально, так в монгольском литературоведении появился термин *хөл*⁴¹, означающий 'стопа'. Весь корпус сочинения имеет три раздела. Первый (не имеющий названия) — 105 шлок, второй — «Утгын чимгийн үзүүлсэн» («Смысловые украшения») — 364 шлок, третий — «Дууны чимэг» («Звуковые украшения») — 187 шлок⁴².

³⁸ На титуле — 1981 г.

³⁹ Изучением «Кавьядарши» занимались российские ученые Ф. И. Щербацкой, Э. Н. Темкин, П. А. Гринцер, Ю. М. Алиханова, И. Д. Серебряков (см.: Щербацкой Ф. И. Теория поэзии в Индии // Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962; Темкин Э. Н. Мировоззрение Бхамахи и датировка его трактата «Кавьяланкара». М., 1975; Гринцер П. А. Санскритская поэтика и античная риторика: теория украшений // Восточная поэтика. М., 1983. С. 25—60; Алиханова Ю. М. Теория поэзии // Литература древнего Востока. М., 1971. С. 239—246; Алиханова Ю. М. Анандавардхана. Трактат о поэзии. М., 1973; Серебряков И. Д. Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971).

⁴⁰ На санскрите изначально слово «шлока» означает 'грусть', 'печаль'. Индо-тибетская традиция связывает появление этого размера с автором «Рамаяны» Вальмикой, который будто бы, увидев убитую кем-то птицу, написал этим размером печальное стихотворение. Впоследствии все стихи, написанные подобным размером, стали называться шлоками.

⁴¹ Х ө л (монг.) — букв.: 'нога'.

⁴² Б. Д. Бадараев, используя другой вариант перевода «Кавьядарши» на монгольский язык, приводит несколько иные данные. Первый раздел он называет «Мөр-ун аймаг» («Раздел о путях») (105 шлок), второй раздел — «Удха-

В первом идет речь о «теле» художественного произведения, о формах художественно-поэтического произведения, существовании поэзии, или метрической формы, прозы, или неметрической формы, и смешанной формы. Замечается, что произведениями смешанной формы являются драмы, пьесы. В первой части называется 10 принципов поэзии. Ими являются: компактность, ясность стиля, ровность, мелодичность, чрезвычайная молодость, экспрессивность, знатность, величественность, приукрашивание, передача качеств и свойств.

Вторая и третья части посвящены ключевому понятию поэтики — аламкаре (санскр. букв.: 'украшению'), системе стилистических правил в древней (и отчасти современной) поэзии Индии, направленных на обогащение художественной выразительности стиха и поэтической прозы. Во второй части анализировались изобразительные средства, связанные со смыслом художественного произведения (санскр. артха-аламкара, монг. *утга-чимэг*, или смысловые украшения). Таких средств выявлено 56, описано и рассмотрено 35. Среди них сравнение, метафора, гиперболы, игра слов. Третья часть посвящена фонетическим и словесным приемам (санскр. шабда-аламкара, монг. *дууны чимэг*, или звуковые украшения). Это аллитерация, рифма, ассонансы, созвучия, повторы.

Монгольскими учеными была проделана большая работа по расшифровке, идентификации, описанию терминов, части которых были найдены аналогии в европейской поэтике. Ряду дефиниций артха-аламкары были даны такие названия, имеющие соответствия в европейской науке, как: точное сравнение, отрицательное сравнение, полисемантизм, гиперболы, сложные слова, сложная метафора, перенос значения, непрямой способ выражения, метафорическое сравнение, перенос качества. В разделе о шабда-аламкаре также разбирались некоторые понятия, имевшие соответствия в европейской науке. Это аллитерация, просодия, повторение стоп, отсутствие метра, повтор полустиха. Однако, несомненно, все понятия, введенные в монгольскую поэтику из санскрита, включая и те, которым было найдено соответствие в европейской науке, отражают европейское представление об этих понятиях лишь частично, все они имеют еще и оригинальное наполнение, собственную специфику. Изучение логических и философских основ возникновения терминов, раскрытие этимологии слов, которыми обозначены те или иные понятия, поиски типологических сходств, проведение параллелей в индийской, тибетской и монгольской культурах может раскрыть подлинный смысл и дать адекватное

ийн чимэгун аймаг» («Раздел о смысловых украшениях») (366 шлок), третий — «Дугуну-чимэг ба гэм» («Раздел о звукословесных украшениях и их пороках») (187 шлок) [Бадараев, 1998. С. 285].

представление о сути санскритских поэтических терминов и их перевода на монгольский язык.

Для современного исследователя монгольского фольклора средневековые сочинения, касающиеся письменных памятников, представляют большой интерес, объяснимый близостью монгольского фольклора и литературы. Монгольская литература того периода и фольклор имели много общего, и положения, применимые для литературы, были актуальны и для фольклора.

Термин фольклор (*ардын аман зохиол*) впервые появился в монгольской науке в первой трети XX в. Тогда же было положено начало изучению устного народного поэтического творчества в Монголии. Большую роль в этом сыграло знакомство монгольских ученых с работами западных литературоведов, в первую очередь, русских, что было связано с большими политическими событиями, повлекшими за собой глубокие преобразования в структуре, социальной жизни, культуре монгольского общества. Сразу после создания нового монгольского государства, в 1921 г., был учрежден Сектор рукописей и книг (монг. *Судар бичгийн танхим*), называемый в некоторых русских документах Книжной палатой, прообраз нынешнего Института языка и литературы Академии наук Монголии. Вскоре он получил статус Ученого комитета Монголии. На самых первых этапах работы этого государственного учреждения, когда перед сотрудниками была поставлена задача выявления и сбора письменного наследия монгольского народа, молодыми монгольскими учеными Ц. Дамдинсурэном, и Б. Содномом были зарегистрированы в монгольских сельских районах, наряду с письменными памятниками, включавшими фольклорные фрагменты, полноценные записи законченных фольклорных произведений.

Для этого первого этапа была характерна тесная связь с российской наукой. Заместителем первого председателя Ученого комитета Монголии Д. Джамьянгарава был российский ученый-монголовед фольклорист Ц. Жамцарано, собравший громадное количество образцов монгольского поэтического фольклора. Пять лет провел в Монголии С. А. Кондратьев, из которых более трех лет работал в Ученом комитете. Он записал несколько сот монгольских мелодий песен и эпоса. В Ученом комитете работали российские исследователи Л. А. Амстердамская, Г. В. Багаева, несколько позже — Н. Н. Поппе, П. Берлинский, Б. И. Смирнов, внесшие большой вклад в изучение устного народного творчества монголов. В стране развернулась планомерная собирательская и исследовательская работа монгольских ученых в области собственного народного поэтического творчества. Сбор рукописей, ксилографов, записей народных произведений в провинциях Монголии стал одной из главных задач Ученого комитета Монголии. Сна-

чала экспедициями были охвачены три района — Центральной, Хубсугульский, Архангайский. К 1950-м гг. было обследовано уже 35 районов. Шел бурный процесс накопления зафиксированных произведений устного народного творчества. В 1934 г. появилось первое типографское издание протяжных и быстрых народных песен с нотами. Сборник был набран на старомонгольской графике и содержал песни, исполнявшиеся «русской певицей Петковой». Появились и другие издания песен.

Следующий этап (1950—80-е гг.) характеризуется началом научного осмысления поэтического наследия, появлением большого количества изданий и исследований поэтического фольклора. Большую роль на этом этапе сыграло учреждение в 1961 г. Института языка и литературы Академии наук Монголии, ставшего центром изучения поэтического наследия своего народа, собравшего выдающихся ученых, поднявших отечественную филологию на новый уровень. Ими был поставлен ряд проблем, отвечавших уровню мировой науки; они начали разрабатывать и применять новые для монгольского литературоведения методологию и методы исследования. Большая заслуга принадлежит монгольским литературоведам Б. Ринчену, Д. Цэрэнсодному, Ч. Чимиду, Х. Сампилдэндэву, Д. Ёндону, У. Загдсурэну, Д. Цэдэву, Г. Бадраху, Б. Кату, Л. Эрдэнэчимэг, А. Алимe, Д. Цэнду, Л. Хурэлбатару, Ж. Энэбишу, С. Цодолу, Э. Оюун. Ими поднят большой пласт вопросов, касающихся специфики поэтики фольклора — вопросов бытования, создания, исполнения фольклорных произведений, вариативности, синкретизма, жанровых особенностей.

Из ежегодных фольклорных экспедиций их участники привозили богатый материал. Постепенно в Архиве Института была собрана богатая коллекция фольклора, которую затем отделили от остального рукописного наследия и создали при Секторе монгольской литературы Архив фольклора.

Из изданий этого периода прежде всего можно назвать многотомное издание монгольского фольклора, часть томов которого посвящены поэтическому фольклору, а также два научных журнала — «*Asiatica Folklorica*» и «*Аман зохиол судлал*» («Фольклористика»), учрежденные АНМ и ИЯЛИ АНМ, научно-популярный литературный журнал «*Цог*» и газету «*Утга зохиол, урлаг*» («Литература, искусство»), учрежденные Союзом писателей Монголии. Появляется первая «Антология монгольского фольклора» («*Монгол ардын аман зохиолын дээж*», 1978), определенное место в которой занял поэтический фольклор.

Взгляды монгольских ученых того времени на монгольский фольклор можно представить следующим образом. 1) Монгольское поэтическое творчество — это древнейший вид искусства, широко распространенный среди всех монгольских племен и народностей. 2) Все

устное творчество монголов можно разделить на две большие группы: «письменное» и «устное» творчество. 3) Заимствованные из Индии и Тибета произведения, пройдя адаптацию в монгольской среде, становились национальными монгольскими произведениями, фактами монгольской культуры. 4) Шаманская поэзия представляет собой произведения, отразившие определенный исторический период развития древнего человека. 5) Многие произведения устного творчества были трансформированы в буддийский период внесением религиозных буддийских элементов, что исказило их изначальное идейное содержание. 6) В настоящее время народ вносит коррективы в известные ему образцы прошлого, возвращая прежний облик древней народной поэзии. Эти основные взгляды монгольских ученых были развиты в ряде монографий и большом количестве научных статей.

Последний, современный период изучения монгольской народной поэзии в Монголии характеризуется спадом деятельности отечественных фольклористов, пришедшимся на 1990-е гг., что связано с периодом политических преобразований в стране и с финансовыми затруднениями науки в целом. Затем, с начала XXI в., как результат стабилизации и адаптации Академии наук Монголии к новым политическим и экономическим условиям, работа в области фольклористики активизировалась: продолжились исследования, возобновились экспедиции, налажился выход научных и научно-популярных изданий фольклора. Самым значимым событием этого периода явился выход 2 томов⁴³ «Каталога фольклора, хранящегося в Секторе фольклористики ИЯЛИ АНМ» [Catalogue Ulaanbaatar, 2004].

Таким образом, к настоящему времени монгольская фольклористика подошла с большим количеством изданий, исследований народного поэтического творчества, литературоведческих терминологических словарей. В стране ведется активная работа по изучению фольклора: в Союзе писателей создана секция литературоведения и фольклора; выпускаются сборники научных статей по изучению фольклора, проводятся круглые столы, конференции по проблемам теории литературы; в Институте языка и литературы АН Монголии возобновились ежегодные экспедиции в провинции по сбору словесного и музыкального фольклора, созданы фонд и текстовый архив экспедиций. В настоящее время изучением монгольского фольклора занимаются Б. Кату, А. Алима, Д. Пурэвджав, Л. Эрдэнэчимэг, Д. Цэрэнсодном, С. Дулам, Т. Баттулга, Д. Цэдэв.

Теоретические взгляды монгольских ученых на собственный фольклор развивались и углублялись по мере собирания материала, зна-

⁴³ Всего издано 3 тома. В третий том вошли рукописи на ойратском языке, хранящиеся в ИЯЛИ АНМ.

комства с достижениями российских и западных исследователей, становления собственного литературоведения. При составлении антологий, сборников фольклора, учебников, пособий монгольские специалисты активно использовали собранный русскими монголоведами монгольский фольклор. В своих работах они признавали первенство русских ученых в собирании монгольского фольклора. В первую очередь речь идет о работах А. М. Позднеева, А. П. Беннигсена, В. Л. Котвича, А. Д. Руднева, Б. Я. Владимирцова. В ряде исследований содержатся подробный анализ и критические замечания в адрес собирателей относительно неточностей перевода, сожаления о неполноте зафиксированных вариантов [Гаадамба, Сампилдэндэв, 1988. С. 6; Монгол, 1976. С. 4].

В 1960—80-е гг. большое внимание уделялось идеологическому аспекту изучения фольклора: разрабатывались проблемы его народности, историчности, связи с реальной жизнью, изображения конкретной жизни простого народа. Внутри этих краевольных для литературоведения эпохи строительства в стране социализма проблем рассматривались вопросы, которые не имели жесткой идеологической привязки к основному тезису официальной фольклористики. Это проблемы вариативности, художественных приемов, структурных особенностей, характера бытования. При решении как первой, так и второй групп проблем монгольские исследователи оставались учеными со своим национальным подходом, оригинальными взглядами, в которых находили отражение их самобытное мышление, их понимание роли и места народного творчества в культуре народа. Примером такого национального, собственно монгольского литературоведческого мышления является статья (введение) Ц. Дамдинсурэна, написанная им для второго издания «Антологии монгольского фольклора» (1978), в которое было включено почти 150 (из общего числа 1043) произведений малых поэтических жанров (из них: песен — 160 образцов, игрового фольклора — 18, обрядового фольклора — 10, шаманского фольклора — 8, благопожеланий — 8, традиционных од — 8, поэм — 2, современных од — 12 образцов).

Введение Ц. Дамдинсурэна является итогом теоретического осмысления как самого монгольского фольклора, так и пути, проделанного монгольскими фольклористами за период с начала его изучения до момента составления сборника. Ученым высказана мысль, что проявлением взаимосвязи устного и письменного монгольского творчества является существование одного произведения в различных его вариантах (*хувилбар*), а также включенность фольклорных фрагментов в исторические сочинения [Монгол ардын, 1978. С. 4].

О взаимовлиянии и тесной связи литературы и устной поэзии монгольские ученые говорили не раз. Ими высказывались мысли о разви-

тии монгольской литературы на основе древних традиций, о преемственности монгольской литературы и существовании фольклорно-литературной поэтической традиции. Так, Ч. Далай отмечал, что «некоторые произведения ученых лам (духовных наставников монгольских ханов) распространялись среди монголов в устной или письменной форме и в дальнейшем оказали влияние на развитие монгольской литературы, особенно поэзии [Далай, 1963. С. 161]. А про фольклорно-литературное взаимодействие XIII—XIV вв. он писал: «В то время в чисто монгольской фольклорной традиции наступил застой, и произведения устного народного творчества монголов по форме в какой-то мере начали смешиваться с литературными памятниками других стран [Там же. С. 160—161].»

Ц. Дамдинсурэн высоко оценил «Антологию», считая ее необходимым шагом для написания в дальнейшем исследования по монгольскому фольклору, подобно тому как «Антология монгольской литературы» или «100 лучших образцов монгольской литературы» (монг. «Зуун билиг»), составленная им в 1959 г. [Дамдинсурэн, 1959], легла в основу «Истории монгольской литературы»⁴⁴. О большом труде составителей этого сборника Ц. Дамдинсурэн образно написал, что ученые «нашли и соединили воедино драгоценные жемчужины устного творчества, рассыпанные там и сям, как изданные, так и неизданные, в одно ожерелье» [Монгол ардын, 1978. С. 5].

Для автора введения важным является факт подтверждения авторитетными источниками богатого поэтического наследия у монгольских народов. Он обращает внимание на то, что сведения об этом зафиксировали западные путешественники М. Поло, П. Карпини, В. Рубрук, персидские историки Джувейни и Рашид-ад-Дин, китайский ученый Мен-хун [Там же. С. 3]. В желании подчеркнуть наличие у монголов в древние времена богатого и развитого фольклора проявилось понимание ученым необходимости доказательств наличия в то время у монгольского народа культурных завоеваний. Теми же соображениями продиктован поднимаемый ученым вопрос о выраженном интересе и любви монгольского народа к своему художественному наследию [Там же. С. 4, 6]. Эту сквозную тему всех монгольских исследователей и собирателей Ц. Дамдинсурэн развил, обратив внимание на большое количество списков эпосов «Гэсэр», «Хан Харайнхуй», большое количество сборников обрядового фольклора, содержащих произведения высокого художественного достоинства разных жанров, среди кото-

⁴⁴ Имеется в виду: Монголын уран зохиолын тойм (XVII—XVIII зууны үе) / Ред. Ц. Дамдинсурэн, Ц. Цэнд. Т. II. Уб., 1976; Монголын уран зохиолын тойм / Ред. Ц. Дамдинсурэн. Т. III. Уб., 1968; *Цэрэнсодном Д.* Монгол уран зохиол (XIII—XX зууны эхэн) / Ред. Л. Тудэв. Уб., 1987.

рых наиболее яркими являются различные благопожелания (невесте, юрте, порогу дома) [Там же. С. 4].

Ц. Дамдинсурэн писал, что словесное искусство монголов представлено двумя его видами: письменным творчеством (*бичгийн зохиол*) и устным творчеством (*аман зохиол*), которые, по образному его уточнению, были как «вода» и «земля», не существующие один без другого [Там же. С. 4]. В данной характеристике обращает на себя внимание отсутствие слова «народный» (монг. *ардын*), сочетание которого со словами *аман зохиол* имеет значение «фольклор» (монг. *ардын аман зохиол*). Таким образом, в определении Дамдинсурэна нет противопоставления литературы фольклору, которое наблюдается в работах западных и русских исследователей. Это связано, на наш взгляд, как с пониманием монгольским ученым особенностей поэтического творчества своего народа, так и с особенностями самого словесного искусства монголов⁴⁵. В Монголии устным творчеством пронизаны культура, быт и повседневная жизнь всех социальных слоев этноса: звучащие произведения обслуживали как глав государств, племен, родов, так и членов беднейших аратских айлов. Поэтому назвать «народным» весь пласт устного поэтического творчества, принадлежащий всем слоям общества в одинаковой степени, Ц. Дамдинсурэн не считал возможным. Мысль о принадлежности устного поэтического творчества всем слоям населения, о большом распространении его сугубо в устных вариантах, об отсутствии каких бы то ни было изданий он подчеркивает идеей зависимости устной передачи не от доступности к ней простых аратов, а от традиции передавать из уст в уста произведения даже в среде грамотных людей и богатых слоев населения. Именно это, пишет он, было главной чертой подобного вида творчества. [Там же. С. 5].

Ц. Дамдинсурэн коснулся проблемы взаимодействия монгольского художественного наследия с творчеством других народов Востока: Индии и Тибета. Он писал, что монгольский народ всегда приспосабливал сочинения другой культуры к восприятию собственного народа, творчески перерабатывая их таким образом, что они приобретали монгольские национальные черты и становились фактом монгольской культуры [Там же. С. 7]. Он считал, что нельзя отрицать влияния на развитие устного монгольского творчества «Панчаракши», сказок о

⁴⁵ Термин «фольклор» был введен в середине XIX в. немецким филологом и стал использоваться российскими фольклористами для обозначения словесного искусства простого народа, трудящегося населения — рабочих и крестьян (от немецких слов: *folk* — 'народ' и *logen* — 'изучать'). На Западе этим термином обозначается не только словесное, но и другие виды художественной деятельности простого народа: музыкальное, танцевальное, прикладное искусство, а также этнография.

«Волшебном мертвце», о «32 деревянных человечках», «Субхашиды» и что «приумножение собственной сокровищницы устного художественного творчества происходило благодаря проникновению в монгольскую среду великих произведений прошлого, какого бы происхождения они ни были: ближневосточного, центральноазиатского или среднеазиатского, а также переосмыслению конкретных исторических событий и конкретного быта, отраженного в легендах и эпосе» [Там же. С. 7].

Во введении Ц. Дамдинсурэна нашел отражение принятый в то время в монгольской науке взгляд на существование в фольклоре «лучшего», «худшего» и «идеального» вариантов произведения. О принципах отбора произведений было сказано, что собиратели руководствовались правилом включать в сборник «лучшие» варианты образцов. Они «сначала проводили сравнение всех имеющихся вариантов того или иного произведения, затем дополняли недостающие звенья из других вариантов, исправляли ошибки. Пытались создать полный вариант» [Там же. С. 8]. Авторы-составители очищали образцы «от буддийского религиозного налета, не имеющего в настоящее время большого влияния на умы простого народа». Такому пересмотру подверглись все жанры: мудрые изречения, песни, загадки, эпос. Правильным признавался вариант, записанный в самое последнее время. Такой подход не считался искажением, напротив, он воспринимался как возвращение истинного смысла произведению, подвергнутому ранее насильственной деформации, так как «в Средневековье светские феодалы и религиозная верхушка приспособляли произведения к своим нуждам» [Там же. С. 8], меняли их идеологическую направленность, в результате чего «появлялись в народных песнях концовки, не имеющие к ним никакого отношения». Ц. Дамдинсурэн приводит пример такой поздней концовки. Это «Возрадуемся панчен-ламе». Как казус он рассматривает упоминание бурхана в качестве хранителя древнего героя в одном из магталов, а также «приписывание Чингисхану и его сановникам мудрости простого народа» [Там же. С. 8].

Задачи сборника имели неизбежный для того времени идеологизированный оттенок: «вернуть народу» то, «что отняли у него феодалы». Большое значение придавалось известной идее об активной роли искусства, о тесной связи устного поэтического творчества с народной жизнью и трудом, о наличии в фольклоре исторического оптимизма, о художественном воплощении социальной борьбы народа за свои права [Горький. Собр. соч. Т. 24. С. 26].

В 1970-е гг. в эту концепцию органично стала вписываться необходимость изучения шаманской поэзии: молитв, проклятий, предсказаний, что ранее обходилось стороной. «Изучение наследия далекого темного прошлого простого народа», отразившего «невежество», «бла-

годаря которому простой народ попал под влияние феодалов», «требовало особого внимания» и «правильного подхода», писал Ц. Дамдинсүрэн [Монгол ардын, 1987. С. 6—7]. Основная задача ученых заключалась в «правильном объяснении шаманского фольклора», т. е. объяснении причин «невежества», «которое было использовано позже феодалами для угнетения простого народа». Таким образом, обосновывалась необходимость изучения поэзии, альтернативной по отношению к той, с которой когда-то началось изучение фольклора — обличительной, антифеодальной, антирелигиозной. Основной чертой шаманской поэзии называлась «вера в большую силу языка» [Там же. С. 7].

Во введении Ц. Дамдинсүрэн подвел итоги изучению и изданию фольклора в Монголии, главным итогом назвав созданные усилиями отечественных ученых хорошие заделы в этой области знания. Он выразил также мнение о необходимости обратить внимание на обрядовый фольклор, на жанровое изучение устного творчества, на работу с исполнителями.

Таким образом, к концу 1970-х гг. перед монгольскими фольклористами стояло несколько теоретических задач. Необходимо было: 1) подтвердить наличие собственного поэтического творчества в древности; 2) обосновать его широкое распространение; 3) показать его связь с творчеством других народов Востока; 4) раскрыть его самобытность; 5) выявить его жанровое разнообразие; 6) ввести в научный оборот ранее не исследованные пласты устного народного творчества (шаманскую, обрядовую поэзию).

Большой вклад в отечественную фольклористику последнего двадцатилетия XX в. внес Х. Сампилдэндэв. Он первым поднял многие вопросы, которых ранее не касались монгольские ученые. Особое место в его исследованиях занимала проблема связи традиционного творчества с современным обществом. Им было написано несколько монографий о воспитательной функции фольклора, о роли поэтического фольклора в жизни молодежи, о влиянии фольклора на формирование поведения человека в монгольском обществе [Сампилдэндэв, 1985; 1987; 1988; 1995]. Он доказывал, что, знакомясь с фольклорными произведениями, народ образовывался, воспитывал самостоятельное мышление, вырабатывал нравственные устои.

Несколько работ было посвящено детскому фольклору (монг. *хуухдийн аман зохиол*) [Сампилдэндэв, 1988а; 1998], который он разделил на две большие группы: сочиненный самими детьми и сочиненный для детей взрослыми, причем вторую группу составило значительно большее количество произведений. В каждой группе он видел собственные жанры: стихи в ритме иноходца (монг. *жороо үг*), стихи в виде цепочки (монг. *зугаа үг*), соревновательные стихи (монг. *дайралцаа үг*), колыбельные (монг. *бүүвэйн дуу*), стихи на развитие дыха-

ния (монг. *амьсгал уртатгах үг*), стихи-скороговорки на развитие речи (монг. *зүгшрүүлэх үг* или: *түргэн хэллэг*). На примерах функционирования фольклорных образцов он показывал вовлеченность ребенка во взрослую жизнь, роль фольклора в социализации детей в Монголии.

Х. Сампилдэндэв большое внимание уделял изучению жанрового состава монгольского поэтического фольклора⁴⁶. Особенно глубоко он изучал обрядовые свадебные песни. В одной из своих ранних работ [Сампилдэндэв, 1981] он проанализировал произведения, звучавшие на разных этапах свадьбы: при первом сватании, при получении ответа от родителей невесты, при обряде достижения соглашения о взаимных подарках сторон, на празднике невесты по поводу прощания с девичьей долей, на празднике жениха по поводу прощания с холостой жизнью, на пиру во время приезда родителей жениха в дом невесты, при проводах невесты в дом жениха, при подъезде каравана невесты в кочевье жениха, при входе невесты в дом жениха, на пиру в доме жениха, при появлении родителей невесты на пиру в доме жениха, при демонстрации подарков родителей невесты и гостей, при отъезде родителей невесты из дома жениха, при напутствии молодоженам, при оповещении об окончании свадебного мероприятия. Позже, в 1997 г., им был дан сравнительный анализ свадебных обычаев и фольклора у чахар, хотогойтов, удзумчинов, сартулов, дзахчинов, дербетов, дариганга, баятов, баргу и юго-восточных халхасцев [Сампилдэндэв, 1997]. Им также исследовались принципы создания фольклорных произведений, сопровождавших выполнение разнообразных календарных, хозяйственно-бытовых и связанных с жизненным циклом человека обрядов [Сампилдэндэв, 1988а]. Были выявлены разные виды фольклорных произведений, например, такие как: заклинания (монг. *шившилэг, шившилэгийн үг*), слова, произносимые при обряде окропления (монг. *цацал мялаалгын үг*) и обряде призывания счастья (монг. *даллага үг*), слова по случаю (монг. *бэлэг дэмбэрлийн үг.*), хвалы (монг. *магтаал*), благопожелания (монг. *ерөөл*), краткие слова в ответ на преподнесение подарка (монг. *бэлэг дэмбэрлийн үг*), песни (монг. *дуу*), испрашивания или призывания (монг. *дуулал*) — все они стали материалом для реконструкции обрядов и объяснения ряда обычаев разных монгольских племен.

Так, им были установлены причины появления обрядов поклонения природе, медведю, деревьям, солнцу, столбу в юрте, оленю, обычаев предпочтения правой стороны, употребления мясной пищи, проводов невесты в дом жениха на верблюде и др.

⁴⁶ Этому вопросу посвящены также работы Б. Соднома, Х. Лувсанбалдана, С. Чойсурэна, Х. Сампилдэндэва, Ц. Цэрэнсоднома, П. Хорлоо.

Ученым из всего корпуса народных поэтических произведений был выделен особый — игровой фольклор и разделен на юмористический, театральный, философский, лирический [Сампилдэндэв 1987; 1988а]. Х. Сампилдэндэв проследил историю возникновения монгольского национального театра. Исследователь увидел его истоки в диалоговых песнях-представлениях (монг. *харилцаа дуу*), которые, по его мнению, соответствовали жизни и быту кочевников, поскольку для их исполнения не требовалось сцены, специальных костюмов, аккомпанеента. Однако автор предостерегал от предвзятого мнения, которое могло возникнуть у отдельных исследователей при знакомстве с этим своеобразным видом музыкально-театрального искусства. Он писал, что подобная свобода «вовсе не означала отсутствие каких бы то ни было правил в народных представлениях». Жесткие правила театра, разыгрывавшегося на «сцене жизни» (монг. *амьдралын тайзанд*), он демонстрировал на примере «свадебного спектакля», на котором гости, они же «артисты», делились на две противостоящие друг другу группы, представленные кланом жениха и кланом невесты. Автор монографии показал истоки древнего противостояния «артистов» двух кланов, корни которого уходили в те времена, когда обычай позволял монголам брать жен только из других родов и племен. Люди разных племен, первый раз встретившись на свадьбе, устраивали состязания в остроумии, пении, декламации, ловкости, силе, меткости, чтобы доказать мощь своего рода/племени, заявить о своем праве породниться с чужаками, показать себя с лучшей стороны. Автор выявил общие моменты в свадебном обряде (связанном с жизненным циклом человека) и в летнем празднике — надоме (монг. *наадам*) (календарном обряде). Ими оказались театрализованные представления, спортивные состязания. Одинаковыми были и причины их проведения.

Х. Сампилдэндэв, изучая монгольские народные песни, одним из первых поднял вопросы о происхождении монгольских песен, об исполнительстве как феномене монгольской культуры, о монгольских музыкальных инструментах, правилах исполнения [Сампилдэндэв, 1981]. Говоря об особенностях монгольской устной народной поэзии он указывал, что «она является не только словесным искусством, а органичным соединением музыки, движения и многих других элементов и обслуживает разнообразные потребности реальной жизни, обрядов, эстетических запросов» [Монгол, 1984]. Размышляя о роли юмористических и сатирических жанров в жизни монгольского общества, Х. Сампилдэндэв [Монгол, 2001] приходит к выводу, что юмор питает реальность. Он показывает и анализирует различные оттенки смеха — улыбку, безудержный смех, смех до колик, грохочущий, раскатистый смех) (монг. *шоглох, шоолох, хошигнох, элэглэх, ёгтолж егөөдөх, доог тохуу хийх, даажигнах, хорон үгээр ёжлох*). Разделив все виды смеха

на 2 группы — юмор (монг. *хошин*) и сатиру (монг. *шог*), он подробно рассматривает каждую из них. Автор считает, что монгольский юмор отнюдь не ограничивается шутками о Бадарчине и Далан-Худалче. В смеховой культуре монголов есть политические, исторические шутки, так называемые «культурные», «об обществе», о Б. Содноме (известном монгольском ученом, политическом и общественном деятеле), о писателях, художественных деятелях, бытовые, о мужчине и женщине, а также курьезы.

Большое влияние на развитие литературоведческих концепций и теорий, разрабатывавшихся монгольскими исследователями, оказала русская/советская литературоведческая школа в лице А. Н. Веселовского, Е. М. Мелетинского, В. В. Виноградова, Ф. И. Буслаева, Ю. М. Лотмана. Так, положения о национальной историчности и типологическом изображении действительности в монгольском фольклоре, выдвигаемые монгольскими учеными (Ц. Дамдинсурэн, Х. Сампилдэндэв), были ранее разработаны Ф. И. Буслаевым [Буслаев, 1871. С. 246—251]. Монгольские ученые разделяли точку зрения российских литературоведов на причину возникновения древнего устного народного творчества, видя ее в реальных жизненных условиях народа, в характере труда и быта (Ю. М. Соколов, А. М. Новикова, Б. А. Рыбаков, В. М. Сидельников, М. А. Вавилова, В. А. Василенко), а также в мифологических представлениях аратов, их религиозных верованиях, обожествлении природы, что было характерно для русской филологической школы XIX в. (Ф. И. Буслаев, В. Ф. Миллер, О. Ф. Миллер, А. Н. Афанасьев, А. А. Котляревский, А. А. Потебня).

Монгольские ученые рассматривают создателей фольклора как активных исполнителей, творчески влияющих на свои произведения и — посредством их — на слушателей. Подчеркивая индивидуальное начало в создании каждого образца, монгольские филологи считают, что творчество масс является неиссякаемым источником вдохновения исполнителей.

Таким образом, в монгольском литературоведении XX в. сформировались методы конкретно-исторического исследования с применением историко-сравнительного анализа и широких типологических сопоставлений фольклорных явлений различных народов. Многочисленные исследования ученых подтверждают тезис, что устное монгольское народное творчество по сей день живет и постоянно развивается, питаясь и обогащаясь сюжетами, словесным материалом современного мира.

Глава II

КОЛЛЕКЦИИ МОНГОЛЬСКОГО ФОЛЬКЛОРА

1. Жанровый состав монгольского поэтического фольклора в Рукописном фонде Института восточных рукописей РАН

Самое большое собрание монгольского поэтического фольклора в мире, за пределами Монголии, имеется в Монгольском рукописном фонде ИВР РАН. Это собрание является одним из старейших в ИВР РАН. Оно насчитывает более 8000 единиц хранения. (Для сравнения: в США, Европе, Японии имеется 39 коллекций, в них хранится 3000 монгольских рукописей и ксилографов.) В России монгольские рукописи имеются также в ИМБТ (Улан-Удэ), в библиотеке Вильнюсского университета, Тувинском краеведческом музее им. «Шестидесяти богатырей» (Кызыл), КИГИ РАН (Элиста). В Санкт-Петербурге коллекции монгольских рукописных книг имеются в библиотеке Восточного факультета СПбГУ, в Российской Национальной библиотеке, в Музее истории религии, в Музее-квартире П. К. Козлова, но ни одна из них не может сравниться с коллекциями ИВР РАН.

Фольклорные образцы можно встретить практически во всех жанрах монгольской словесности, поэтому для исследователя монгольского фольклора интересен весь корпус монгольской литературы. Часть поэтического фольклора сосредоточена в сборниках сказок, песен, пословиц, поговорок, загадок, «слов по случаю», другая часть представлена в виде вкраплений в исторических сочинениях, ясно звучат фольклорные мотивы и сюжеты в буддийских сочинениях, конфессиональной и астрологической литературе, фольклорные выражения и идиомы проникли в эпистолярный жанр и официальные документы.

Весь фонд делится по времени обработки и поступления на две части, первая из которых сформирована до 1955 г. В нее вошли рукописи Казанской Духовной академии (КДА), Библиотеки Азиатского департамента (БАД) и личных коллекций. Вторую часть составили рукописи, поступившие после 1955 г. Это были главным образом сочинения, перемещенные из Тибетского фонда. В фонде имеются монгольские, бурятские, калмыцкие рукописи. Согласно Каталогу А.Г.Сазыкина [Сазыкин, 1988. С. 6–27] первая часть фонда представлена следующими коллекциями: 1) из монастыря Аблай (1720); 2) Ойратские рукописи начала XIX в.; 3) от Фуса, из Пекина (1833); 4) от Шиллинга фон Канштадта — 1-я кол. (1835); 5) от Петра Каменского (1835); 6) от Шиллинга фон Канштадта — 2-я кол. (1837); 7) от В. П. Васильева (1840); 8) от наследников Шмидта (1847); 9) БАД (1864); 10) из старого фонда (БАД, *Tibeto-Mongolica, Indica*); 11) из КДА. Из личных коллекций имеются следующие: А. М. Позднеев (413 ед. хр.); В. В. Радлов (33 ед. хр.); Н. Н. Кротков (3 ед. хр.); П. К. Козлов (15 ед. хр.); К. Ф. Голстунский (37 ед. хр.); А. Д. Руднев (147 ед. хр.); Б. Б. Барадийн (9 ед. хр.); Ц. Ж. Жамцарано (302 ед. хр.); Б. Я. Владимирцов (134 ед. хр.); А. В. Бурдуков (32 ед. хр.); С. Е. Малов (13 ед. хр.); К. В. Юрганова-Вяткина (21 ед. хр.); Н. О. Очиров (35 ед. хр.); С. Д. Дылыков (70 ед. хр.); Жигмидон (35 ед. хр.); Рыгдылон (24 ед. хр.); Ц. Самданов (85 ед. хр.).

Вторая часть фонда состоит из коллекций: «*Mongolica Nova*», в которой собраны рукописи, поступившие из Ученого комитета МНР, Восточного института г. Владивостока, из старого фонда Монгольского кабинета, из Агинского монастыря Бурятии, из Коллекций 1939 г., а также из частных коллекций ученых и собирателей (В. А. Казакевича, А. И. Вострикова, Б. Ринчена, Н. Н. Поппе, Кудрова, Г. Д. Нацова, Т. А. Алексеевой, Ц. Дамдинсурэна, Н. В. Новикова, Б. И. Панкратова).

Период первоначального накопления всего письменного наследия монголоязычных народов, который продолжался с момента поступления первых рукописей из развалин монастыря Аблай вплоть до конца XIX в., сменился целенаправленным приобретением профессиональными учеными-монголоведами наиболее ценных и редких рукописей, ксилографов и литографий. Особенно велика заслуга в этом К. Ф. Голстунского, А. М. Позднеева, Ц. Ж. Жамцарано, Б. Я. Владимирцова, А. В. Бурдукова, Б. И. Панкратова. В настоящее время в фонде представлены все жанры письменного наследия монголов: народная словесность; художественная литература; произведения по истории; праву; официальные и административно-хозяйственные документы; личные документы и письма; буддийская каноническая, неканоническая, культовая и обрядовая литература; небуддийский обрядовый, конфессиональный фольклор, сочинения по филологии, географии, астрономии, медицине, астрологии и др.

В наибольшем количестве образцы поэтического фольклора сосредоточены в произведениях устного народного поэтического творчества. В Каталоге А. Г. Сазыкина имеется раздел «Народная словесность» [Сазыкин, 1988. С. 30–57], в который внесены монгольский эпос («Хан Харанхуй»¹, «Бум Эрдэни»², «Догшин Чингил»³, «Дайни Кюрюль»⁴, «Джангар»⁵, «Бабуджи Мэргэн»⁶, «Гэсэр»⁷), поучения Чингисхана⁸, (в том числе приписываемый ему «Ключ разума»⁹), сказания о нем¹⁰ (например, вошедшие позже во многие исторические хроники и летописи, ставшие хрестоматийными для монгольской литературы «Беседа мальчика-сироты с 9 урлюками Чингисхана»¹¹, «Повесть о мальчике, едущем верхом на черном быке»¹², «Повесть о двух скакунах»¹³). Здесь же имеются сказки¹⁴ (главным образом калмыцкие сказки из коллекций А. М. Позднеева, К. Ф. Голстунского, многие записаны Ю. Лыткиным, собиравшим фольклор в бытность его студентом Санкт-Петербургского университета). Некоторые рукописи содержат по одной сказке (например: «О старике Бурунтае», «О Кезене Санжи», «Умный ответ совершенного дурака», «Тигр и корова», «Амын Цаган Бюрюке»). 14 рукописей содержат пословицы поговорок, загадки¹⁵. В фонде имеется 21 рукопись с речами¹⁶ и 46 сборников песен¹⁷. Всего в Каталоге в разделе «Народная словесность» отражено

¹ F-265, B-277.

² F-61.

³ F-265, F-266.

⁴ D-92.

⁵ D-64, E-82.

⁶ E-228.

⁷ D-61, C-206, E-290, E-238, H-283, I-52, I-86, C-9, I-1, C-296, C-441, D-3, F-132, F-120, C-266, I-7, Q-2352, C-174, D-33, H-114, I-19, F-306, D-110, D-49, Q-3204, Q-197, E-287, E-289, Q-3295.

⁸ C-201, C-511, E-16, F-122, D-74, C-261, H-453, F-277.

⁹ B-294, B-354, C-37, C-213, C-238, C-298, C-535, H-6, H-423, H-424, F-276, Q-307, Q-310, Q-2158, B-158, Q-2537, Q-3288, Q-2312.

¹⁰ F-270.

¹¹ C-97, C-208, D-100.

¹² E-152, B-106, C-207, D-195.

¹³ C-5666, C-5156, C-2276, C-5516, P-4136, Й-292.

¹⁴ D-57, D-245, D-123, D-57, E-41, E-44, E-50, E-51, E-54, D-114, D-84, E-58.

¹⁵ A-36, B-121, B-213, D-136, F-536, G-31, F-269, F-532, D-40, G-131, D-41, D-54, E-42, E-88.

¹⁶ F-507, F-198, C-347, C-348, C-367, C-69, F-54, F-56, F-55, F-74, E-168, C-368, F-126, F-127, F-128, F-289, F-239, D-134, E-34, C-329, B-221.

¹⁷ D-178, B-206, B-208, B-220, C-11, C-275, C-277, C-278, C-279, C-280, C-249, C-258, C-512, D-13, D-31, D-116, D-117, D-125, D-126, E-86, F-49, F-57, F-129, F-131, F-132, F-165, F-177, F-225, F-260, F-537, C-74, C-355, C-360, C-361, D-6, D-38, D-39, D-42, D-45, D-48, E-67, F-214, A-11.

190 ед. хр. Несомненно, для исследователя поэтического фольклора особый интерес представляет именно этот раздел, а в нем — подразделы «Речи» и «Песни».

В подраздел «Речи» включены названия как образцов музыкально-речитативной торжественной декламации монголов, так и произведений ораторского искусства¹⁸. Первые относятся к так называемому жанру угов (монг. *үг*), или «слов по случаю», имеющему параллели с ёролами и магталами (монг. *ероол*, *магтаал*), благопожеланиями и восхвалениями, произносимыми по поводу какого-то значимого события: встречи высокого гостя, проведения календарных или семейно-бытовых праздников. Наибольшее количество угов посвящено свадебной обрядности¹⁹. Почти все рукописи состоят из одного произведения. Большинство из них доставлены Ц. Жамцарано из Южной Монголии. Это «Ораторская речь. Удзумчин»²⁰, «Образец удзумчинской речи на пиршестве при поднесении тарака Богдо-гэгэну по случаю его прибытия»²¹, «Образец удзумчинской речи религиозно-философского содержания»²², «Образец удзумчинской речи на пиршестве»²³, «Ораторская речь в честь гегена. Удзумчин»²⁴ и «Образец удзумчинской речи»²⁵. Имеется один сборник (также образец южномонгольской музыкально-речитативной декламации), в котором собраны три уга: «Свадебная речь», «Речь в честь гегена», «Речь-похвала юрте»²⁶. В один сборник («Свадебные речи»²⁷), переданный также Ц. Жамцарано, вошли 30 приветствий. Одна единица хранения поступила от А. В. Бурдукова («Речь-похвала обо на г. Хан-Хухэй при поднесении чаши вина»²⁸, и одна — от А. Д. Руднева («Застольная речь»²⁹). Все они являются самостоятельными произведениями монгольского поэтического фольклора, которые необходимо рассматривать при анализе его поэтики. Столь же важны для данных целей и народные песни, представленные в этом же разделе Каталога 43 сборниками. Всего нами выявлено в Монгольском фонде 46 сборников (35 собственно монголь-

¹⁸ К ним можно отнести «Речь о состоянии монгольской словесности» и «Речь на Читинском съезде молодых бурятских ученых», имеющиеся в фонде.

¹⁹ С-329, F-239, F-128, F-126.

²⁰ F-198.

²¹ С-347.

²² F-54.

²³ С 367.

²⁴ F-55.

²⁵ F-56.

²⁶ F-239.

²⁷ F-128.

²⁸ F-507.

²⁹ E-168.

ских и 11 — на ойратской письменности *тод бичиг*). Они находятся в 12 коллекциях (КДА³⁰, кол. А. М. Позднеева³¹, кол. К. Ф. Голстунского³², кол. В. В. Радлова³³, кол. К. В. Юргановой-Вяткиной³⁴, кол. А. В. Бурдукова³⁵, кол. Ц. Ж. Жамцарано³⁶, кол. Ц. Самданова³⁷, кол. *Mongolica Nova*³⁸, кол. Жигмидона³⁹, кол. Б. И. Панкратова⁴⁰).

Большое количество ойратско-калмыцких песен было собрано Ю. Лыткиным. Почти все сборники записаны или самими учеными-собираателями, или по их просьбе. Они весьма разнообразны по тематике, объему, техническим данным, составу включенных песен. Среди них есть религиозно-философские, исторические, любовные, лирические, шуточные. Религиозно-философские песни занимают в Монгольском фонде третью часть от всего количества песен, 32 % — лирические, на долю исторических приходится 10 %, величальных — 3 %, революционных — 2 %, шуточных 4 %, прочих — 19 %. Самыми распространенными являются религиозно-философские и лирические песни. Часть сборников составлены по тематическому принципу, другие — содержат песни, исполнявшиеся на определенном празднике. Некоторые сборники имеют названия, например, «Дуу түүвэр зохиол» («Собрание песен»), «Хуучин дуу» («Старые песни»), «Аялгуу дуу» («Мелодичные песни»), «Шүлэг дуунууд» («Стихи песен»). Иногда в сборниках дается внутрижанровое деление песенного материала: «аргамаг түмэн эх» («аргамак, идущий впереди десяти тысяч»), «өргөн дуу» («широкие песни»), «малчин дуу» («песни скотоводов»), «хөдөлмөрийн дуу» («трудовые песни»). Одна и та же песня может в разных сборниках входить в разные внутрижанровые группы, что говорит об ином представлении монголов о жанровой принадлежности произведений и иных принципах жанрового деления ими песенного материала. Большой интерес представляют сборники шифров: F-214, содержащий 12 песен с пояснениями А. М. Позднеева и находящийся в его коллекции, и сборник шифра А-225, включающий 38 песен, «распевавшихся на пиршества в Серун-Булаке на даче Дуйнхэр — бандита-гегена в 1910 г.», записанных Ц. Ж. Жамцарано. Оба сборни-

³⁰ С-3498, D-125, D-126, D-31, E-86.

³¹ С-390, С-355, С-361, D-45, F-214, С-358, F-260, D-6, D-39, D-42.

³² E-69, D-38, С-74.

³³ F-177.

³⁴ А-11.

³⁵ F-288.

³⁶ F-225, F-57, B-206, F-165, D-117, D-13, F-131, F-132, D-116.

³⁷ F-537, F-538.

³⁸ B-210, С-278, С-279, F-47, B-178, F-129, С-277, B-208, С-280, С-275.

³⁹ С-512.

⁴⁰ G-127, G-128.

ка представляют собой записи айдзамных (букв.: 'приятный', 'напевный'), т. е. праздничных песен, относительно времени, места и состава которых существовали строго разработанные правила⁴¹. В первом сборнике собраны песни, предназначенные для скромного праздника, во втором — для большого торжества. Первый сборник, помимо песен, которые Х. Сампилдэндэв в своей монографии [Сампилдэндэв, 1980. С. 100] назвал «обязательными», имеет несколько песен, исполнявшихся по желанию присутствовавших⁴². Сборник С-225 интересен тем, что в нем, наряду с собственно народными песнями, такими как: «Tal-yin öndör modon-du» («В степи, на высоком дереве»), «Öndör Qangyai nutuḡ mini» («Мой край — высокий Хангай»), имеются песни литературного происхождения: «Tabun ju önge sayn čečeg-i» («Прекрасный пятицветный цветок»), «Tungyalag gegen oḡtaḡui-du naran-u gerel-tü» («В солнечных лучах прозрачного чистого неба»), «Sumbur aḡula-yin kömöḡ-tu sun-dalai» («Море Сун у подножья горы Сумэру»), «Arslang-tu sirgen ačitu blama» («О благодетельный светлый лама Арслан Ширгэн») ⁴³. Есть здесь и молитвы: «Abural degedü boyda baysi» («Всевышний спаситель, святой учитель»), «Ja, saytu jegün ḡar-un nuḡuḡan-a» («О, в зелени прекрасной Джунгарии»), «Sakiamuni sajin-a» («В религии Шакьямуни»). Айдзамные песни есть в сборниках С-356 (песни 9, 11, 12, 13), F-57 (1), D-31 (2), B-178 (2), F-260 (8, 9, 18).

По форме песенники достаточно различны: бодхи, книги в виде «гармоники», «вертикальные тетради», тетради европейского и китайского типов. По техническим данным они отличаются от дорогих буддийских фолиантов: за исключением нескольких заставок в начале и

⁴¹ Х. Сампилдэндэв [Сампилдэндэв, 1981. С. 100] называет следующие айдзамные песни, которые считались обязательными: «Түмний эх» («Идущий впереди десяти тысяч»), «Гэсэрийн орд» («Дворец Гэсэра»), «Хуурын магнай» («Лучший из хуров»), «Гурван эрдэнэ» («Три драгоценности»), «Асар өндөр» («Высокий шатер»), «Их дууган» («Великий праздник»), «Зун цаг» («Летнее время»), «Алтан богд» («Золотой святой»), «Өндөр сайхан бор» («Высокий, красивый рыжий конь»), «Тэгш таван хүсэл» («Пять равноценных желаний»), «Өндөр Хангай» («Высокий Хангай»), «Бурхан багш» («Святой учитель»), «Өвгөн Шувуу» («Старик и Птица»).

⁴² К так называемым «необязательным» песням относились песни «Эрхэм төр» («Высокопочтимая власть»), «Хан уул» («Ханская гора»), «Богд уул» («Святая гора»), «Тоорой банди» («Торой банди»). (Торой — собственное имя народного героя, из числа так называемых *сайн эр*'ов (досл. с монг.: 'лучший из мужей'), получивших в народе легендарное романтическое осмысление в качестве борцов за справедливость.)

⁴³ Помимо этих песен нам известны несколько иных песен литературного происхождения: «Дуртмал», («Приятное»), «Үлэмжийн чанар» («Превосходное качество»), «Найман зүгтээ» («На восемь сторон»).

конце сборников, они, как правило, не имеют никаких художественных украшений, миниатюр, рисунков животных.

Самое непосредственное отношение к монгольскому поэтическому фольклору имеет рукопись, которую А. Г. Сазыкин в своем Каталоге отнес к «монгольской драматургии». Она хранится под шифром С-278, называется «Orčilang-un samayun üyles-dür unuĵu aldaĵu yabuysan sayd noiad tüsimel arad-narun olan jüülün onol engdel-i ilyal salyaĵu oyun egisig qoyar-un ĵabsartur nauḡayulun temdeglegsen inu ene bolai» («Об ошибках и преступлениях министров, князей, чиновников, простолюдинов, совершенных во время великих мировых смут, сочинено, сочетая благозвучие и смысл, применяя различные теории») и представляет собой сценарий музыкально-поэтической пьесы на политическую тему, написанный известным монгольским писателем и общественным политическим деятелем Банзрагчем в 1926 г. Ритмизованная проза перемежается в пьесе со стихами. Ритмизованной прозой написаны вступление и прямая речь персонажей. Слова двух песен, включенных в сценарий, являются стихами. Интересна «речь» главного персонажа пьесы — революционера Чултэма. Она несет в себе сильное влияние традиционного музыкально-декламационного жанра монгольского поэтического фольклора — уга и является свидетельством рождения новых фольклорных форм и начала процесса насыщения новой тематикой традиционных фольклорных форм. Две революционные песни представляют собой образцы новой фольклорной гражданской лирики.

Интересен для исследователя поэтического фольклора раздел «Художественная литература», особенно его подраздел «Поэзия» (20 ед. хр.). Здесь имеются авторские стихи, написанные под сильнейшим влиянием устных народно-поэтических традиций в жанре поучения — сургала (монг. *сургаал*), одного из продуктивных фольклорных жанров традиционного монгольского общества. Это стихи Ишидандзанванджила «Ĵarlig-iyar soyuḡqaysan buyan ibegeġči süm-e-yin gegen-ü ayiladduysan güng-ün juu-yin gegen-ü suryal orošiba» («Поучение Гунгу Дзу-гегена, преподанные гегену из монастыря Буян Ивэгч, где он законно благоволил пребывать») ⁴⁴, стихи Д. Равджи «Сауун ĵim-a-l todoḡayuluġči ġayasan šibaуun тууĵи orošibai» («История о Бумажной птице, разьяснившей закон времени») ⁴⁵, два поучения Ноён-гегена: «Vċir qasġiral» («Покровительство очира») и «Ене qoytu-yin tusa egüskel vċir qasġiral» («Покровительство очира для возникновения пользы в будущем») ⁴⁶, поучение уратского Мерген-гегена «Domog šilüg kemekü suryal» («Легендарные стихи») ⁴⁷. Здесь же есть знаменитая поэма

⁴⁴ F-43.

⁴⁵ F-15, F-155, Q-720, F-4.

⁴⁶ F-235.

⁴⁷ F-169.

Д. Равджи «О стыдно, стыдно!» и стихи ордосского поэта Хешигбата⁴⁸. Имеются также уги Хульчи Сандака⁴⁹, поэта, стоявшего ближе всех остальных монгольских поэтов к народным поэтическим традициям, в его угах прослеживается поэтика древнего монгольского эпоса и народных лирических песен. Рукопись шифра F-103 со стихами Хульчи Сандака была приобретена А. В. Бурдуковым в местечке Яран Худук Улясутайского округа на северо-западе Монголии в 1921 г.⁵⁰ Вторая рукопись шифра F-51, содержащая вдвое меньше стихов, была передана в фонд Ц. Ж. Жамцарано. В этом же подразделе имеются произведения, написанные в традиционном фольклорном жанре словословий (монг. *магтаал*). Это стихи Лундун Дондон-гуна Дзасагтухановского аймака, посвященные горам его родного кочевья Хан-Хухэй, сочиненные в 1909 г.⁵¹ Одно произведение представляет собой разновидность магтала — так называемый цол (монг. *цол*), т. е. восхваление лошади-победительницы на скачках в традиционных празднествах. Это «Mogin čolo» («Хвала лошади») ⁵² (хранится в коллекции Казанской Духовной академии). Явно фольклорной по своей структуре, образной системе и художественным особенностям является «Хвала борцам» ⁵³, в которой главные герои выступают как «четыре сильных»: синий дракон, красная птица — Гаруда, белый лев и полосатый тигр.

В произведениях монгольской прозаической литературы имеется большое количество стихотворных вставок. Стихами выражены мысли, эмоции действующих лиц и рассказчика, внутренние монологи и диалоги персонажей. Вставки часто легко жанрово узнаются, так как представляют собой образцы народного поэтического творчества: песен, поучений, «слов по случаю», восхвалений, пословиц, загадок, поговорок. Это в полной мере относится как к собственно монгольским сочинениям, так и к переводам с санскрита, тибетского, китайского, которые за многовековое существование в монгольской среде стали фактами монгольской литературы.

Тесную связь с фольклором имеют многие прозаические произведения, в том числе переводные, получившие распространение в Монголии с введением там буддизма, в первую очередь — дидактические сочинения, попавшие на благодатную почву имевшейся в Монголии оригинальной поучительной поэзии. К таким произведениям, в кото-

⁴⁸ D-7.

⁴⁹ F-103, F-51.

⁵⁰ Рукопись была приобретена А. В. Бурдуковым незадолго до того, как он вынужден был навсегда покинуть Монголию, где он прожил более десяти лет.

⁵¹ F-261.

⁵² D-113.

⁵³ F-116.

рых встретились местные и иноземные традиции, принадлежат «Субхашита», «Букет белых лотосов», «Панчатантра», «Ключ разума» (анонимное сочинение), «Океан пословиц», их относят к нитишастрам, т. е. сборникам «стихотворных изречений, отличающихся утилитарной направленностью и призванных учить людей «правилу жизни», «житейской мудрости» [Ёндон, 1989. С. 4]. В фонде имеется одна рукопись «Панчатантры»⁵⁴. «Субхашита», испытавшая большое влияние центральноазиатских фольклорных традиций и содержащая громадное количество пословиц, поговорок, крылатых выражений, распространенных в монголоязычном мире⁵⁵, имеется в фонде в нескольких рукописях и ксилографах⁵⁶. В фонде есть нитишастры «Капля, питающая людей»⁵⁷, «Букет белых лотосов»⁵⁸ сборники сказок индийского происхождения: «Об Арджи Бурджи»⁵⁹, «О Бигармиджид-хане»⁶⁰, «Сказки Волшебного мертвеца»⁶¹, повести, в которых прозаический текст перемежается со стихотворным, — «Повесть о Лунной кукушке»⁶², «Повесть о Цаган Дара-эхэ»⁶³, «Повесть о Ногон Дара-эхэ»⁶⁴, «Повесть о Чойджид-дагини»⁶⁵, «Подвиги Милайбы, пространно описанные в стихах»⁶⁶, повествовательное переводное произведение с «неясными следами стихов оригинала» [Яхонтова, 1999. С. 25] — ойратская рукопись «Сутры о Молон-тойне»⁶⁷, рукопись, обрамленная поэтическими фрагментами, в которых нами усматриваются элементы структуры магтала и ёрола, — «Лунный свет»⁶⁸, непереводаемая «одна из малочисленных историй, написанных, видимо, на монгольском

⁵⁴ F-5.

⁵⁵ Вопрос о заимствованиях в «Субхашите» и об отношении ее к устной индийской, тибетской и центральноазиатской традициям рассматривался Ф. Фуко, А. Шифнером, В. Кемпбеллом, Л. Лигети, Л. Стернбахом.

⁵⁶ F-110, H-300, Q-2399, F-216, F-300, Q595, E-7, D-141, H-1546, H-157, H-206, C-209, C-30.

⁵⁷ Q-807, H-205, Q-806, H-374, H-445, Q-808, Q-949, Q-38, Q-482, H-258, H-59.

⁵⁸ Q-2052.

⁵⁹ F-315, I-1, Q-356, Q-1831, C-524, C-502, H-93, Q-1814, Q-2348, Q-135, G-7, C-152, F-11, Q-352, F-175, F-184, F-222, D-50.

⁶⁰ F-154, F-146.

⁶¹ F-157, I-43, C-500, Q-3187, C218, C-82, Q-2168|3005, Q-271, F-21, C-283, E-78, C-283, D-127, C-510, Q-1691.

⁶² H-280, H-318, F-62, F-314, Q-2296.

⁶³ B-25, C-172.

⁶⁴ C-257, Q-343, Q-393.

⁶⁵ I-3, Q3402, Q-4050.

⁶⁶ I-82 (I).

⁶⁷ C-22.

⁶⁸ F-86, C-413.

языке» [Монголын уран зохилын тойм, 1976. С. 62] «Повесть о Нарану Гэрэл»⁶⁹, «образчик чисто-народно-религиозной литературы в начале распространения буддизма среди бурят» [Известия ИАН, 1905. С. 057] «Повесть о Гусу-ламе»⁷⁰, имеющая стихотворные диалоги. Всего — более 400 ед. хр.

В фонде есть монгольские исторические хроники, которые содержат большое количество фольклорных поэтических фрагментов. Это: «Тайная история монголов» («Нууц товчоо») ⁷¹, «Золотое сказание» («Алтан Товч») ⁷², «Драгоценное сказание» («Эрдэнийн товч») ⁷³, «Течение Ганга» («Гангаийн урусгал») ⁷⁴, «Хрустальные четки» («Болор эрх») ⁷⁵, «Желтая история» («Шара тууж») ⁷⁶, «Драгоценное зеркало» («Эрдэнийн толь») ⁷⁷, «Хрустальное зеркало» («Болор толь»), «Сборник списков и биографий» («Илтгэл шастар») ⁷⁸, «Драгоценные четки» («Эрдэнийн эрх») ⁷⁹. Есть исторические сочинения, написанные в стихах, как, например, «Краткая история монголов в стихах» ⁸⁰ или стихотворная биография бурятского ученого, общественно-политического и религиозного деятеля хамбо-ламы Агван-Лобсан Доржиева ⁸¹.

В фонде имеются сочинения из свода буддийской канонической литературы, приписываемые Будде Шакьямуни, — «Ганджура». Среди них: «Золотой свет» ⁸², «Море притч» ⁸³, «Сутра о семи старцах» ⁸⁴. Также есть сочинения «Данджура» — собрания переводов с санскрита и тибетского, поясняющих сказанное Буддой Шакьямуни. Это: «Бодхичарьяватара» ⁸⁵, «Легенды о деяниях Авалокитешвары и Бром Тонпы» ⁸⁶, «Абхидармакоша» ⁸⁷. Во всех них встречаются стихотворные фрагменты. Наибольший интерес представляют сочинения, написан-

⁶⁹ Q-3844, C-305.

⁷⁰ C-236, F-80, Q-262, Q-693, Q-1969, Q-367, Q-681, C-391.

⁷¹ G-79, D-238.

⁷² G-26, F-25, E-24, F-125.

⁷³ F-188, I-42, Q-725, H-99, F-212.

⁷⁴ F-294.

⁷⁵ F-511, F-540-1.

⁷⁶ B-173, F-264.

⁷⁷ F-215.

⁷⁸ G-42, F-182.

⁷⁹ F-540-2, F-316, F-246, F-297, F-286.

⁸⁰ F-242.

⁸¹ Q-339, C-531.

⁸² K-20.

⁸³ K-12, Q-740, D-231-1, C258, H-278.

⁸⁴ Q-2452, Q-1990, G-134 (2).

⁸⁵ H-389/Fragm4, B-308, Q2244, F550, Q3800, H188.

⁸⁶ K-11, H-324, Q2608.

⁸⁷ C-495.

ные в традиционных поэтических жанрах, например, «Qutuy-tu Man-juşgrı-yin gegen-ü maytaγal belge bilig-ün erdem kemeγdekü oroşiba», («Хвала святому светлейшему Манджушри как символ высшей мудрости») ⁸⁸, «Nauman yeke oron-u suburγan-u maytaγal» («Гимн в честь восьми субурганов Великой страны») ⁸⁹.

Больше всего поэтических образцов в буддийской культовой и обрядовой литературе. Это гимны, молитвы, заклинания, благопожелания, покаяния, воскурения, послания, пророчества. В фонде есть культовые тексты, посвященные божествам Ямантаке («Yamandaya sudur orosiba») ⁹⁰, Эрлик-хану («Nom-un qaγan sudur orosiba») ⁹¹, Махакале («Maqakala sudur orosiba») ⁹², Охин Тэнгри («Okin tngri sudur orosiba») ⁹³, Вайшраване («Bisman tngri sudur orosiba») ⁹⁴, Авалокитешваре («Qonsım aqu-yin ulayan kötelbüri sidity erketü Jhom-boba-yin jarlıγ-un rasiyan») ⁹⁵, Отачи ⁹⁶, Ваджрасаттве, горе Потале, святыням Тибета, Цзонгхаве, раю Аканиста, Сарасвати, Джамцарану, Дара-эхе, Шакьямуни и бодисаттвам, двенадцати деяниям Шакьямуни, «Учителю и ученику». Имеются обрядовые тексты: «Подношение лампы», «Обряд вероисповедания» ⁹⁷, «Обряд для принявших обет поста», «Обряд покаяния»; извлечения из «Книги мертвых». Для исследователя поэзии важны описание обрядов, во время которых звучат те или иные произведения. Только комплексное изучение текста и процесса его произнесения может дать представление об особенностях его бытования, четкой жанровой принадлежности. В фонде есть описание обрядов «лама-йога» ⁹⁸, «гуру-йога» ⁹⁹, «махамудра» ¹⁰⁰, «пхо-ба» ¹⁰¹, «подношения балина» ¹⁰², «подношения лампы» ¹⁰³, «установления над

⁸⁸ Q-3934, Q-3161, Q-3082, Q-3863, Q-1499, Q-3081, Q-3949, Н-21.

⁸⁹ Q-2619.

⁹⁰ Q-2230 (1), Н-333(1), D-96.

⁹¹ Q-2230 (3), Н-333(3), Q-2193, С-471.

⁹² Q-2230 (2), Н-333 (2), Q-1306.

⁹³ Q-2230 (4), Н-333(4).

⁹⁴ Q-2230(5), Н-444(5), Q-3095, С-386.

⁹⁵ С-177, Q-2939, Q-2939-b, Q-3475, Q-31114, В-10.

⁹⁶ В-1166, Q-139, Q-685, Q-2246, Н-14, С-225, Q-2849.

⁹⁷ Q-1034(2, 3).

⁹⁸ Н-350, Н-64, Q-30, Н-399, Q-2856, Q-2434, Q-1890, Q-2337, С-389(1).

⁹⁹ Q-2116(1), С-125, Е-22.

¹⁰⁰ Q-374, Q-2991, Q-2240.

¹⁰¹ Q-2702-b(1, 2), С-58, С-167, Q-3110, Н-53, В-65, С-337, В-30(1), Q-2546, Q-2560.

¹⁰² Q-666, Q-914.

¹⁰³ С-444, Q-2241(2).

жилищем флажков с молитвами»¹⁰⁴, «вероисповедания»¹⁰⁵, «жертвоприношения трем драгоценностям»¹⁰⁶, «чтения мани»¹⁰⁷, «поклонения буддийским святыням»¹⁰⁸, похоронных обрядов¹⁰⁹. Большое количество подобных текстов входит в сборники, используемые во время обрядов и богослужений. Самым большим таким сборником является рукопись «*Dbus-yin nom-un ayımaу yeke baу-a-nuуud-tur nomlay-san-u nom-un yabudal-un jerge sayın qubitan-u qoyolai-yin čimeg kemegdekü orosiba*» («Украшение голоса счастливых людей, живущих в согласии с учением, изложенным в больших и малых разделах книги „Дбус“») ¹¹⁰, в которой собраны переводы молитв, восхвалений, просьб-обращений, благопожеланий. Она имеет 67 разделов, в нескольких из них имеется по два сочинения. В рукописи названы авторы и переводчики: Urad Dharma, Coуtu Sumadi girdi řri, Sayın oyutu aldarsiуsan čoy, Јongkaba sayın oyutu aldarsiуsan-u čoy, Lhun-grub guuři, toyin Dge-gdün rgy-a mcho čoy, Bsod-nam yi-sis, Qorčın-u Yi-řis rgy-a mcho, Јarud guusi Sirab, toyin Ngag-dbang blobјang rgy-a-mcho, Sa-ky-a-yin toyin Bsod-nams rgy-a-mco, Sangs-rgyas rinčın guusi, Yahor-un bandi, yeke baysi Candr-a go-mi, Nom-un gerel, baqan dgechulis-rab, Yi-řes rgy-a-mcho). Почти все произведения имеют маргинальные названия («*ltegel*», «*Jokiyal*», «*Sitün*», «*Esrua titim*», «*Adiřa*», «*Egülen dalai*», «*Uryumal јalaqu*», «*Dibangkar-a*», «*Medegdekün*», «*Kalpa*», «*Irügel*», «*Esrua-u egesig*», «*Erdem-ün mandal*», «*Mergen sidityü*», «*Aguu yaka*», «*Čidayči*», «*Saky-a*», «*Ükül ügei*», «*Qorin nigen mörgül*», «*Bodi mör*», «*Yabudal irügel*», «*Sukavadi*», «*ldegen irügel*», «*Čai-yin takil*», «*Öljei*», «*Sasin*», «*Mayidari-yin irügel*», «*Čayan Da-ra*» и др.). Второй по объему сборник — «*Tegüs čoytu Bkr-a-řis lhun-po-yin yeke qural-un čigulgan-u aman-u ungsily-a-yin nom-un yabudal sayitur tododqayči kemegdekü orsiba*» («Сборник религиозных текстов, прочитанных на большом богослужении в великом <монастыре> Даший-Лхунбо») ¹¹¹ содержит 52 произведения. По набору сочинений, авторам и переводчикам он пере-

¹⁰⁴ Q-2554.

¹⁰⁵ Q-1063, H-266, B-231, C-70, Q-1903, Q-368, Q-2564, Q-3173, Q-3663, H-38, H-217, Q-1900, Q-1853, H-194, Q-331, C-187, Q-167.

¹⁰⁶ Q-2241(1), H-86, H-236, Q-60, H-124.

¹⁰⁷ Q-486, H-239, H-107, H-253, Q-3624, Q-2483, Q-3542.

¹⁰⁸ Q-667.

¹⁰⁹ I-39(1), F-29, H-296, Q-211, Q-2410\3729, Q-4017, Q-218, C-2, Q-172, Q-1421, B-111, C-168, C-357, C-363, B-41, C-156, Q-2254, Q-3497, Q-1776, H-228, H-403, Q-321, H-402, Q-831, Q-1644, Q-470, Q-2341, Q-3526, B-95, Q-3439.

¹¹⁰ C-425.

¹¹¹ C-289.

кликается с предыдущим: здесь есть заклинания-*тарни* (№ 43), тексты при жертвоприношениях (№ 3, 49), молитвы (№ 1, 28, 37, 39, 50), покаяния-исповеди (№ 2), просьбы-молитвы (№ 5, 16), клятва (№ 36), однако магталов (№ 4, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 40, 41, 42, 45) и ёролов (№ 11, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 46, 51) значительно больше, чем в предыдущем сборнике. Кроме этих двух сборников имеется еще несколько меньших по объему, в которые включены песнопения, исполнявшиеся на различных буддийских службах¹¹². Имеются тематические сборники, в состав которых входят однотипные тексты, например, есть 96 сборников заклинаний (монг. *тарни*), 147 сборников с гимнами, 103 сборника с благопожеланиями, 190 молитвенников (монг. *залбирал*), 24 сборника молитв-покаяний (монг. *наманжлал*), 39 сборников молитв-воскурений (монг. *сан*)¹¹³. Иногда в сборник включены произведения иного типа, чем все остальные произведения. Ряд рукописей состоят из одной молитвы.

Благодатный материал для исследования поэтического народного фольклора можно найти в разделе Каталога А. С. Сазыкина «Конфессиональная (небуддийская) литература, конфуцианство, наставления императоров», богато представленном в фонде. Здесь собрана сакрально-коммуникативная, медиативная, предиктивная литература, т. е. представлены тексты заклинаний, молитв, просьб, обращений, посвященные небуддийским культам: Чингисхана, Большой Медведицы, Белого Старца, тенгриев, императоров, духов гор и земель, огня. Здесь есть описание ряда обрядов и празднеств, что позволяет рассматривать тексты комплексно, в контексте их функционирования в естественной среде, проводить более тонкий и глубокий анализ художественных образов и структуры текстов.

В фонде имеются 26 текстов, относящихся к культу тенгриев¹¹⁴, 8 — к культу Чингисхана¹¹⁵, 2 — к культу императоров¹¹⁶, 7 — к культу Гэсэра¹¹⁷, 38 — к культу огня¹¹⁸, 3 — к культу Большой Мед-

¹¹² С-314, D-30, E-69, E-70, E-13, C-98, Q-540, Q-1514, E-73, C-102, C-103, Q-449, Q-1723, Q-1720, Q-1721, Q-1722, Q-1723, Q-1725, Q-1726, Q-1727, Q-3163, Q-487, Q-2335, B-310-a, Q-1769.

¹¹³ Некоторые из них представляют собой одну молитву.

¹¹⁴ B-42, 323, 179, 314; 187, 151, 170, 224, 394; C-148, 146, 234, 431, 327, 553; 62, 394; H-118; Q-1875, 290, 272, 330, 3360, 1318, 392, 2457.

¹¹⁵ D-104-109, F-119, C-281.

¹¹⁶ B-199, B-59.

¹¹⁷ A-33, B-71, 161, 183, Q-2411, C-21, 404.

¹¹⁸ A-8; B-118, 117, 119, 166, 185, 276, 80, 339; C-147, 321, 292, 430, 134, 144, 352, 540, 118, 533; D-25; F-211, 234; H-85; Q-161, 268-270, 274, 549, 1399, 2044, 2676, 2685, 2762, 2990, 2354.

ведицы¹¹⁹, 15 — к культу гор и земель¹²⁰, 18 — к культу Белого Старца¹²¹, 5 — к скотоводческим обрядам¹²², 5 — к охотничьим обрядам¹²³, 11 — к обряду возвращения телу покинувшей его души¹²⁴, 6 — к обряду омовения¹²⁵. Имеется 6 сборников заклинаний и молитв, прогоняющих враждебные силы, злых духов¹²⁶. Интерес представляет рукопись, описывающая празднование Нового года — Цагалгана у агинских бурят¹²⁷ и обряд призывания тенгриев и духов перед отправлением невесты в дом жениха и высекания нового огня в доме молодоженов¹²⁸.

Ярко прослеживаются фольклорные традиции в 438 сборниках, которые А. Г. Сазыкин отнес в Каталоге к разделу «Астрология, гадания, приметы». В нем собраны тексты, относящиеся к различным видам магии: некромантии, скапулимантии, арифмомантии, аустии и др.

Есть гадания по восьми *хулилам* (символам), на камешках, «по жребию», по бараньей лопатке, по 6 слогам: «*Ом-ма-ни-пад-ме-хум*», по монетам, по стихиям, при помощи карточек, по крикам птиц/сороки. Монголы использовали различные способы для получения сведений о подстерегающих болезнях, украденном/утерянном имуществе, местонахождении души, судьбе человека, об умерших родственниках, о благоприятном/неблагоприятном времени для путешествий, стрижки, кастрации скота, постройки дома, купли-продажи, свадьбы, кровопускания и прижигания. Тексты, содержащие предсказания на эти случаи, имеются в Рукописном фонде. Здесь есть также толкования сновидений, заклинания (например, против дурных снов, болезней). Больше всего гаданий об умерших; это 18 разных по своему набору рукописных сборников¹²⁹, что составляет 38 ед. хр.¹³⁰ Здесь же есть астрологические гадательные круги, диаграммы. Часть сборников содержат описания различных примет, руководства по устранению пагубных влияний, неблагоприятных обстоятельств и предсказания (по произвольным движениям, судорогам мышц различных частей тела). Слова-

¹¹⁹ С-190; Q-2677, 3358.

¹²⁰ В-24, 188, 142, 346, 350; С-68, 432; Q-160, 238, 296, 726, 1417\1506, 1973, 2829, 2870.

¹²¹ А-17; В-9, 29, 128, 130, 137, 145, 228, 349, 353; С-42, 117, 541; Q-2226, 3350, 3357.

¹²² С-328, 334, 340; F-36; Q-210.

¹²³ В-315, 329; D-87; С-516, 2326.

¹²⁴ В-139, 204; С-242, 382, 143, 145; I-20; Q-264, 1425, 2678, 2988.

¹²⁵ В-14, С-375, Q-289, 336, 2994, 3664.

¹²⁶ А-24; В-305; С-156, 293; Q-165, 2325.

¹²⁷ F-512.

¹²⁸ F-530.

¹²⁹ Часть сборников идентичны по своему составу.

¹³⁰ Наиболее полные из них: Q-3307, Q-3007, В-321, Q-258.

отвороты, заклинания от напастей, ворожба и привороты представляяют собой рифмованную/аллитерированную прозу и стихи.

Имеющиеся в монгольском фонде филологические сочинения, к которым относятся грамматики, учебники, разговорники, словари, также содержат материалы, интересные для исследователя поэтического фольклора. Сочинение по истории монгольской письменности «Сердечный покров» («Зурхний толта»), грамматики монгольского языка уратского Гоши Билигун Далай и Агван Дандара, азбуки Жамьяна и Лувсан Гомбоджаба содержат в качестве примеров поэтические фрагменты и простонародные выражения (монг. *хар хэллэг*). Словари, имеющиеся в монгольском фонде, — двуязычные, трехязычные, четырехязычные, пятиязычные (монголо-тибетские, тибето-ойратские, маньчжуро-монгольские, монголо-китайско-маньчжурские, маньчжуро-китайско-монгольские, маньчжуро-монголо-тибето-китайские, санскрито-тибето-маньчжуро-монголо-китайские, русско-калмыцкие) дают материал для изучения письменной фиксации лексики поэтического фольклора.

В географических сочинениях — описаниях путешествий, монастырей, буддийских святынь также встречаются поэтические фрагменты. В стихах, цитируемых из других сочинений («Описание путешествия бурятского хамбы ламы Дамба-Доржи Заяева», «Описание путешествия ургинского Джебзун дамба хутухты в Барун Дзу в 1803 г.», «О путешествии в Непал бурятского дамы Лубсан Миджид-Доржи. 1882», описание его же путешествия в Тибет и Кашмир, «Путешествие в Непал бурятского ламы Андагаева») дается характеристика святынь, которым посвящен тот или иной храм/монастырь, описывается внешний вид сооружений, попадавших на пути путешественника. Описание монастырей Галдан, Брайпунг, Сэра, Даши-Лхунбо, «Описание святынь на горе Утайшань», имеющиеся в фонде, хранят следы фольклорных традиций.

Практически отсутствуют стихи в правовых сочинениях¹³¹. Нами не предпринимались попытки выяснить наличие стихов в административно-хозяйственных документах¹³², личных документах¹³³, в астро-

¹³¹ Из правовых сочинений в фонде имеются «Белая история» («Цагаан туух»), «Халхаское уложение» («Халха джирум»), «Свод степных законов 1841 г.», «Ламское положение 1853 г.», «Штат ламского духовенства Восточной Сибири» и др.

¹³² Из административных документов в Рукописном фонде имеются материалы о внешних сношениях России и Монголии, пограничных делах, устройстве монастырей.

¹³³ В фонде имеются письма Аюки-хана и его сына, Церин Дондуба, Петру Первому, а также письма различных корреспондентов монголистам А. В. Бурдукову, Б. Я. Владимирцову, В. А. Казакевичу, Д. Банзарову, О. М. Ковалев-

номических и медицинских сочинениях¹³⁴, в конфуцианских канонических сочинениях¹³⁵, в монгольских переводах христианских сочинений¹³⁶. Сведениями о наличии в них стихотворных фрагментов мы не располагаем.

Таким образом, в фонде сосредоточено большое количество произведений, которые можно отнести к фольклорным жанрам (песням, хвалам, словам по случаю, поучениям, благопожеланиям, заклинаниям, просьбам, обращениям, пословицам, поговоркам, загадкам) или которые содержат те или иные фольклорные элементы — на уровне идиом, народных оборотов речи, словосочетаний и экспрессивных возгласов. Наиболее продуктивными для изучения поэтики устного народного творчества являются произведения, находящиеся в разделах «Народная литература», «Конфессиональная, небуддийская литература», «Астрология, гадания, приметы». Большой интерес представляют также произведения разделов «Буддийская культовая и обрядовая литература», «Исторические сочинения», «Буддийская каноническая литература», «Художественная литература». Большинство их ждут своего издателя и исследователя.

2. Монгольский, бурятский, калмыцкий фольклор в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН

На втором месте в Петербурге после Рукописного фонда ИВР РАН по количеству текстов монгольского, бурятского, калмыцкого фольклора и материалов о нем стоит Архив востоковедов ИВР РАН (АВ ИВР РАН)¹³⁷. Другими крупнейшими хранилищами, где сосредото-

скому, Г. Гомбоеву, А. М. Позднееву, Шиллингу фон Канштадту, официальные прошения О. Очиржапова, Д. Аюшиева.

¹³⁴ Среди медицинских сочинений есть «Джуд-ши», фармакопеи, терапевтические справочники, пособия по диагностике болезней, ветеринарии.

¹³⁵ В фонде имеются: «Конфуцианское четверокнижие» на кит., монг., маньчж. языках, «Наставления маньчжурских императоров».

¹³⁶ Христианская литература представлена следующими рукописями и ксилографами: католический трактат Матео Ричи «О состязании христианина с язычником 1831 г.», «Католический катехизис» Пан Гогуня, «Катехизис» Американско-норвежской миссии, «Евангелие от Павла», «Евангелие от Матфея», «Евангелие от Марка», «Евангелие от Луки». Все Евангелия являются литографиями, изданными Российским библейским обществом в СПб. в 1821 г.

¹³⁷ АВ ИВР РАН сформировался из третьего отделения Азиатского музея. Азиатский музей на первых этапах своего существования имел три отделения: в первом находились рукописи на восточных языках, во втором — рукописные материалы на русском и западных языках, в третьем — вещевой материал, представ-

лись значительные архивные материалы по Монголии, Бурятии и Калмыкии (в том числе фольклорные) стали: Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (СПбФА РАН), Мемориальный музей П. К. Козлова, Российское географическое общество, Институт русской литературы (ИРЛИ, Пушкинский дом), Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (МАЭ РАН), Российский этнографический музей (РЭМ), Центральный государственный исторический архив (ЦГИА).

Лявший собой преимущественно нумизматические коллекции (здесь хранились монеты, геральдические знаки, штампы, печати, ксилографические доски). В 1919 г. материалы из третьего отдела были переданы в Эрмитаж и Русский музей (после отделения от последнего Российского этнографического музея часть материалов перешла в РЭМ). Материалы первого отделения попали в Рукописный фонд. Второе отделение стало называться «Восточным архивом» или «Азиатским архивом» и превратилось в центр хранения и изучения письменных материалов о Востоке. К работе в нем привлекались сильнейшие российские востоковеды — В. М. Алексеев, Б. Я. Владимирцов, В. Л. Котвич, В. В. Бартольд, И. Ю. Крачковский, С. А. Козин. С. Ф. Ольденбургом была составлена «Краткая памятка», которая до сих пор остается ценным документом по истории комплектования Архива. В Архиве было выделено 5 фондов: старый фонд (1640—1840), новый фонд (1840—1930), фонд особого хранения (1850—1912), необработанный фонд (1880—1910), делопроизводительный архив. В 1933—1937 гг. Азиатский архив вошел в состав Рукописного фонда Института востоковедения, а в 1937 г. он был выделен в отдельное подразделение и получил нынешнее свое название — Архив востоковедов. В 1949—1953 гг. личные фонды действительных членов и членов-корреспондентов АН И. Я. Шмидта, В. В. Бартольда, Ф. И. Щербатского, В. В. Струве, Б. Я. Владимирцова, А. Н. Самойловича, В. Р. Розена, В. В. Радлова, И. А. Орбели и др. были переданы в Ленинградское отделение Архива Академии наук СССР (ЛЮ ААН СССР/СПбФА РАН). В Архиве востоковедов остались лишь материалы, непосредственно относящиеся к работе академиков в Институте востоковедения. В настоящее время АВ ИВР РАН после многократных реорганизаций фондов, самая крупная из которых произошла в результате соединения его с Рукописным отделом в 1933 г., а затем выделения вновь в самостоятельное подразделение в виде Архива востоковедов в 1937 г., насчитывает более 140 личных фондов, названных по имени фондообразователей, 25 тематических фондов («Китай», «Маньчжурия», «Монголия и Тибет», «Япония и Корея», «Индия и Индонезия», «Иран и Афганистан», «Турция», «Арабские страны», «Polyglotta» (где собраны тексты, написанные параллельно на нескольких языках, а также материалы для словарей), «Палестина», «Африка», «Буряты и калмыки», «Народы Кавказа и Закавказья», «Народы Сибири», «Тюркские народы», «Финно-угорские народы», «Народы Средней Азии», «Казахи», «Фонды учреждений», «Фонд III Международного съезда ориенталистов в Петербурге (1876)», «Фонд XXV Международного конгресса востоковедов в Москве (1960)», «Фонд Российского Палестинского общества», «Фонд Пекинской миссии», «Редакционно-издательский портфель», «Фонд диссертационных работ»), названных разрядами, и фотоархив. Кроме того, есть несколько фондов смешанного характера.

Материалы о монголах, бурятах, калмыках в Архиве востоковедов ИВР РАН имеются в следующих личных фондах: Б. Б. Барадийн (ф. 87, 34 дела), Н. Я. Бичурин (ф. 7, 54 дела), К. Ф. Голстунский (ф. 60, 43 дела), Ц. Ж. Жамцарано (ф. 62, 148 дел), И. Йериг (ф. 21, 7 дел), В. А. Казакевич (ф. 63, 29 дел), Д. А. Клеменц (ф. 28, 778 дел), О. М. Ковалевский (ф. 29, 29 дел), В. Л. Котвич (ф. 31, 25 дел), Н. В. Кюннер (ф. 91, 13 дел), Б. И. Панкратов (ф. 145, 501 дело), П. В. Погорельский (ф. 104, 336 дел), А. М. Позднеев (ф. 44, 319 дел), Н. П. Шастина (ф. 146, не описан), Шиллинг фон Канштадт (ф. 56, 338 дел), В. Д. Якимов (ф. 83, 30 дел), Х. Д. Френ (ф. 54, 1487 дел), П. И. Каменский (ф. 24, 26 дел), Г.-Ю. Клапрот (ф. 27, 38 дел), Е. Е. Обермиллер (ф. 100, 91 дело), М. И. Тубянский (ф. 53, 172 дела), Т(Г).-З. Байер (ф. 4, 26 дел), Б. Я. Владимирцов (ф. 82, передан в СПбФА РАН), В. В. Радлов (ф. 45, передан в СПбФА РАН), А. Н. Самойлович (ф. 81, передан в СПбФА РАН), И. Я. Шмидт (ф. 57, передан в СПбФА РАН), С. Ф. Ольденбург (ф. 41, передан в СПбФА РАН), А. В. Бурдуков (фонд в обработке). Кроме того, большое количество материалов было выделено в тематические фонды: «Монголия и Тибет» (р. I, оп. 3, 139 дел), «Буряты и калмыки» (р. II, оп. 1, 392 дела), «Материалы отдельных лиц» (р. III, оп. 1, 71 дело), «Отдельные поступления» (р. III, оп. 2, 58 дел), «Отдельные поступления» (р. III, оп. 3, 127 дел).

Богатое рукописное наследие востоковедов, собранное в АВ, представляет собой неопубликованные монографии и материалы к ним по истории, географии, праву, экономике, религии, этнографии, литературе, языку, искусству монгольских народов. По типу они очень разнообразны: это и подготовленные к печати научные статьи и черновые наброски к ним; конспекты книг, лекций; отзывы; рецензии на книги, на курсовые студенческие работы, диссертации; библиографии трудов ученых; дневники, отчеты о научных поездках; переписка с коллегами; словари и материалы к ним; есть также рисунки; фотографии; планы; схемы; карты; таблицы; нотные записи. В Архиве хранятся также разнообразные документы: протоколы, постановления, решения, заключения съездов, судов, общественных организаций, министерств, ведомств, касающиеся многих сторон жизни монголов. Здесь есть документы о проведении земельных реформ, о переписи населения, пропаганде советского строя и советского образа жизни, об учреждении учебных заведений, о разрешении печатания книг, строительства школ и буддийских монастырей. Среди всего этого разнородного материала большое место занимают образцы устного поэтического творчества.

Уже среди первых поступлений монголоязычных материалов Азиатского музея из библиотеки Академии наук, которым большое внимание уделял первый директор Музея академик Х. Д. Френ, имелись записи, касающиеся фольклора селенгинских бурят [Чугуевский, 1990.

С. 5—6]. Они были получены в результате экспедиции по Сибири Д. Г. Мессершмидта (1720—1724), по Забайкалью — Г. Ф. Миллера (1735—1741), Палласа (70-е гг. XVIII в.).

Впоследствии здесь оказались также богатейшие коллекции по фольклору Ц. Жамцарано, Б. Барадийна, Н. Очирова. Они поступили в Азиатский музей из Русского комитета для проведения исследований по Средней и Восточной Азии при К. Г. Залемане, который занимал пост директора Музея на протяжении почти трех десятилетий. Ряд фондов были сформированы из материалов, переданных родственниками ученых А. М. Позднеева, А. В. Бурдукова, Н. П. Шастиной, Б. И. Панкратова, Б. Я. Владимирцова. В 1949—1953 гг., когда личные фонды действительных членов АН СССР и частично фонды членов-корреспондентов были переданы в ЛО ААН СССР, среди них оказались материалы Б. Я. Владимирцова (ф. 82). Вместе с материалами, поступившими от его дочери Л. Б. Владимирцовой в 1965 г., они вошли в фонд № 780 (171 дело) ЛО ААН СССР (СПбФА РАН). Материалы В. Л. Котвича (ф. 31) были объединены с материалами, поступившими от И. Г. Крачковского и из Караимского историко-этнографического музея в Вильнюсе, и сейчас они составляют ф. 761 (67 дел) в СПбФА РАН. Архивные материалы В. В. Радлова (ф. 45), объединенные с материалами А. И. Толмачева, полученными в 1936 г., находятся в ф. 177 (494 дел) там же. Туда же были перенесены и копии путевых описаний О. М. Ковалевского, составленных им во время его путешествий в 1829—1832 гг. в Забайкалье, Монголию, Китай (ф. 2, оп. 1), и материалы И. Я. Шмидта (ф. 785).

Некоторые фольклорные материалы отражены в обзорных статьях С. Ф. Ольденбурга [Ольденбург, 1920. С. 6—7], С. А. Козина [Козин, б. г. С. 55—56], Н. П. Журавлева и А. М. Мугинова [Журавлев, 1953. С. 34—53], Т. П. Горегляд [Горегляд, 1961. С. 11—13], Л. И. Чугуевского [Чугуевский, 1960. С. 227—228], И. И. Иориша [Иориш, 1961. С. 1—12], Л. С. Савицкого [Савицкий, 1990. С. 141—170], И. Д. Бураева [Бураев, 1991. С. 55—63], И. В. Кульганек [Кульганек, 1985. С. 63—71; 1988], В. Ц. Найдакова [Найдаков, 1991. С. 5—13], С. С. Бардахановой [Бардаханова, 1991. С. 146—148]; Д. А. Бурчиной [Бурчина, 1991. С. 27—58]; Г. Р. Галдановой [Галданова, 1991. С. 162—163]; Д. Д. Гомбоина [Гомбоин, 1980. С. 10—26]; Ц.-А. Дугар-Нимаева [Дугар-Нимаев, 1991. С. 123—138]; Т. М. Михайлова [Михайлов, 1980. С. 141—153]; М. Н. Намжилова [Намжилов, 1980. С. 59—68]; М. И. Тулохонова [Тулохонов, 1991. С. 142—145]; А. З. Хамарханова, [Хамарханов, 1991. С. 119—122]; Н. О. Шаракшиновой [Шаракшинова, 1991. С. 77—80]. В 2000 г. вышел первый Каталог фольклорных материалов, выполненный автором данной монографии.

Фольклорные материалы всегда вызывали и в настоящее время вызывают большой интерес, о чем говорят учетные листы посетителей

Архива востоковедов, где вписано много имен отечественных и зарубежных ученых-монголоведов. Изданные ими фольклорные материалы Архива в некоторой степени дают представление о ценности сосредоточенных здесь монгольских коллекций. Прежде всего это издания, предпринятые Бурятским институтом общественных наук СО РАН (БИОН СО РАН/ИМБТ СО РАН), такие как: «*Буху Хара Хубун*» [Буху хара хубуун, 1972], «Улигеры ононских хамниган» [Дамдинов, 1982], «Бурятский героический эпос» [Аламжи Мэрген, 1991], «Абай Гэсэр хубуун» [Абай Гэсэр] и др. (см.: [Гэсэр, 1986; Хомонов, 1976; Мэнгелта Мэрген, 1984]).

Фольклорные монголоязычные материалы находятся в трех фондах, названных разрядами: «Монголия и Тибет» (р. I, оп. 3, 139 дел); «Буряты и калмыки» (р. II, оп. 1, 392 дела), «Материалы отдельных лиц» (р. III, оп. I, 71 дело)¹³⁸. Кроме названных разрядов, фольклорные материалы содержатся в девяти личных фондах: Б. Б. Барадийна (ф. 87, 34 ед. хр.), Ц. Ж. Жамцарано (ф. 62, 148 ед. хр.), А. М. Позднева (ф. 44, 319 ед. хр.), О. М. Ковалевского (ф. 29, 29 ед. хр.), К. Ф. Голстунского (ф. 60, 43 ед. хр.), В. А. Казакевича (ф. 63, 29 ед. хр.), Д. А. Клеменца (ф. 28, 778 ед. хр.), В. Д. Якимова (ф. 83, 30 ед. хр.), Б. И. Панкратова (ф. 145, 501 ед. хр.), А. В. Бурдукова¹³⁹.

Разряд I, оп. 3 объединяет в себе материалы по Тибету и Монголии, что представляется весьма закономерным, так как Тибет и Монголия долгое время составляли единый культурно-исторический регион, исследование которого осуществлялось одними и теми же учеными. С точки зрения фольклорных материалов в этом разряде вызывают интерес записи текстов и дневники не только ученых-монголоведов, но также людей, волею судеб попавших в Монголию: путешественников, паломников, торговцев. Это «Дневники путешествий Н. Н. Шнитникова (1895) по Северной Монголии», содержащие, наряду с подробной фиксацией состояния природы, климата, рельефа Монголии, несколько песен (р. I, оп. 3, № 6/629, тетр. 1, 2, 3), «Дневники путешествия в Ургу Л. Е. Жапова (р. I, оп. 3, № 7/375). Обширные фольклорные записи по языку дербетов Северо-Западной Монголии имеются в

¹³⁸ Составление этих материалов относится к 1937—1938 гг., когда для приведения Архива в порядок дирекцией были приглашены пять квалифицированных специалистов, возглавил которых известный в те годы архивист, заведующий Рукописным отделом Пушкинского дома Л. Б. Модзалевский [Чугуевский, 1990. С. 16]. Они впервые стали применять опыт обработки, внедрявшийся тогда в Академии наук. Именно в то время появились описи фондов и разрядов, книга поступлений материалов, были заведены дела фондов — формуляры, содержащие сведения по истории формирования фондов и коллекций.

¹³⁹ Фонд находится в стадии обработки.

материалах Ц. Д. Номинханова (р. I, оп. 3, № 39). Есть в этом фонде записи калмыцких песен и сказок, приписываемые Б. А. Пестовскому (р. I, оп. 3, № 356), несколько фольклорных текстов выявлено в материалах, собираемых для изучения редкого монгольского диалекта *задага* (р. I, оп. 3, № 47). Интересны материалы Соднома (р. I, оп. 3, № 48), Г. Горина (р. I, оп. 3, № 14/374). В сборнике «Монгольский эпос» (р. I, оп. 3, № 56) наряду с «Поучениями Чингисхана» и «Историей о двух скакунах» записаны на старомонгольском языке 8-я и 9-я главы «Гэсэра», а также образцы афористической монгольской поэзии. Среди большого количества переводов статского советника переводчика при Иркутском департаменте А. В. Игумнова есть стихи о Дар-эхэ (р. I, оп. 3, № 61). В этом же разряде находится статья Т. А. Бурдуковой об искусстве калмыцких сказителей (р. I, оп. 3, № 51) и записи *улигеров*, сделанные А. К. Богдановым (р. I, оп. 3, № 41).

В разряде II, оп. I «Буряты и калмыки» основную часть составляет переписка (прошения, приговоры, донесения, петиции, копии документальных материалов степных дум, личных архивов *тайшей*, родовых начальников) конца XIX—нач. XX в., когда в Забайкальской области Бурятии были проведены волостная реформа и мероприятия по землеустройству. Однако здесь же имеется некоторое количество фольклорных материалов и записей, это, прежде всего, «Материалы по устной народной литературе астраханских дербетов 1909—1911 гг.» Н. Очирова (р. II, оп. I, № 344), включающие более двухсот загадок и пословиц, а также около 50 песен на калмыцком языке, материалы собирателей Б. Цыренова (р. II, оп. I, № 350), Г. Хамгашалова, Т. Бертагаева, и «других аспирантов ИВ АН СССР» (р. II, оп. I, № 358), Ф. В. Муромского (р. II, оп. I, № 346). Определенный интерес представляют также содержащие образцы бурятской поэзии сочинение «О бурятах и тунгусах пограничного казачьего войска» майора К. С. Безносика, состоявшего при генеральном губернском Восточно-Сибирском штабе (р. II, оп. I, № 2), «Отчет о летней командировке студента А. Борзинкевича в калмыцкие кочевья Астраханской губернии в 1909 г.» (р. II, оп. I, № 349). Для исследователей монгольского поэтического фольклора представляют интерес материалы И. З. Хамаганова «О бурятском шаманстве» (р. II, оп. I, ед. хр. 353), включающие шаманские призывания, тексты, связанные с почитанием огня, культурами растений и животных, жертвоприношениями и гаданиями, с обрядом посвящения животных, с тайлганами, похоронных обрядах; заметки Т. А. Земляницкого «Культ заяши, заянов и онгонов у северобайкальских бурят» (р. II, оп. I, ед. хр. 349), в которых рассказывается о сущности культов местных божеств — *заяши* и *заяна*, дается описание онгонов, обряда их сжигания — *харюлха*; записи Ц. Очиржапова «Элементарные понятия по некоторым вопросам о браке среди монголов

как раньше, так и теперь» (р. II, оп. 1, ед. хр. 319), содержащие описание сватовства, размера подарков, процедуры выбора женихом невесты; статья Ц. Очиржапова «Революция и бурятка» (р. II, оп. 1, ед. хр. 329), в которой в качестве аргумента, подтверждающего «бесправное положение женщины до революции 1917 г.», тяжелые условия ее жизни, «коренное изменение ее жизни при Советской власти», автор приводит примеры из устного народного творчества, а также статья Г. Д. Санжеева «Первоначальные истоки монгольского эпоса»¹⁴⁰ (р. II, оп. 1, ед. хр. 351) о состоянии изучения и пути развития монгольского эпоса, заметка А. Хамгашалова «Устная поэзия бурят-монголов» (р. II, оп. 1, ед. хр. 359), характеризующая основные виды устного творчества бурят, шаманскую поэзию, лирические песни, записи В. Ц. Цыренова: «Эпическая поэма о Хонходое-Мергене, сыне Улухоя-батара (р. II, оп. 1, ед. хр. 350) — текст бурятского эпоса с русским переводом; «Хулдай Мерген. Перевод хори-бурятской сказки, записанной 19.07.1935 от Жап Дашицыренова» (р. II, оп. 1, ед. хр. 350/1); «Колхозная песня селенгинских бурят» с переводом на русский язык, подготовленная к изданию (р. II, оп. 1, ед. хр. 350/2).

Самыми ранними материалами в этом фонде являются «Грамматические и словарные материалы по калмыцкому языку, калмыцкие тексты протестантских миссионеров в Сарепте и доставленные в Петербург сыном сарептского аптекаря Гольбаха в нач. XX века».

К сожалению, нередко особенности формирования единицы хранения из группы рукописей фондообразователя и их суммарное описание затрудняют выявление фольклорного материала. Следует также отметить, что единицы хранения комплектовались не только по тематическому, но и по географическому, хронологическому, номинальному принципу, в результате чего в одной единице хранения могли оказаться самые разнородные материалы. Не всегда соблюдалось также основное правило формирования единицы хранения, по которому она не должна превышать 200 страниц [Виноградов, 1960. С. 27]. Затрудняет изучение фондов и тот факт, что встречаются явные несоответствия названия единицы хранения ее содержанию (например, р. III, оп. 3, № 67).

Самое большое количество фольклорных материалов сосредоточено в фонде Ц. Ж. Жамцарано (ф. 62). О нем и его деятельности как собирателя известный монголовед А. Д. Руднев в свое время сказал, что такое «изумительное количество текстов не собирал, кажется, ни

¹⁴⁰ Издано: *Кульганек И. В.* Ранняя неизданная статья Г. Д. Санжеева «Первоначальные истоки монгольского эпоса» из Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН // Санжеевские чтения-5. Материалы научной конференции. Ч. 1. Улан-Удэ, 2003. С. 51—65.

один другой собиратель ни у какого другого народа» [Жамцарано, 1918. С. III—IV]. В фонде Ц. Ж. Жамцарано, насчитывающем 148 дел, более ранняя часть которых поступили в Азиатский музей через Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии, фольклорный материал имеется в 50 единицах хранения. Здесь есть записи бурятского фольклора, сделанные им во время этнолого-лингвистических экспедиций в Бурятии. Тогда он собрал большое количество произведений на многих бурятских наречиях и говорах: эхирит-булагатском, хоринском (агинском и хилокском), аларском, кижингинском, куда-ринском. Наиболее объемными являются следующие единицы хранения: «Коллекция 1903 г. Записи образцов народной словесности монгольских народов» (ед. хр. 1); «Коллекция Жамцарано 1903, 1904, 1905 гг.» (ед. хр. 3); «Материалы 1906 г.» (ед. хр. 4); «Материалы 1906 г.» (ед. хр. 5); «Материалы 1908—1909 гг.» (ед. хр. 14); «Материалы 1908—1909 гг.» (ед. хр. 15); «Записи по фольклору» (ед. хр. 21); «Дневник, веденный за время поездки по бурятским улусам для собирания этнолого-лингвистического материала. 1—12.IX.1903 г.» (ед. хр. 40); «Дневник, начатый 3 июня 1903 г. Юролы, песни, загадки, пословицы, песни, предания, легенды, мифы о народной медицине, быте, обычаях» (ед. хр. 117). Многие из единиц хранения представляют собой пухлые папки, состоящие из рукописных листов с записями в академической русской транскрипции героических поэм, сказок, песен, образцов афористической поэзии бурятского народа. Дела под номерами 4, 7, 8, 9, 11, 12, 13 содержат тексты героических поэм «Абай Гэсэр», «Уншин Хара хубуун», «Цээтэй ав», «Алтан Цегецей хувуун и Долотой Долбой духей», «Город и свеча, о двух названных братьях-богатырях», «Арбан Таба Насатай Айдурай Мэргэн хубун Агу Ногон духей хойор», «Аламжи Мэргэн хубун», «Ха Ошир, сын царя Хан Богдур», «Абай Хэлий Галзу батор», «Эрийн Сайн Залуудай Мэргэн», «Бурхан Тэнгри Заян», «Болод Хурай», «Бух Хара хубуун», «Алтан Шагай хубуун», «Лондон хан», «Ошир Богдо хубуун», «Сэбнэг Мэргэн хубуун», «Шонходой Мэргэн хубуун», «Буралдай Богдо хан», «Хурин Алтан хубуун», «Менјилтэ Мерген Зутан Хара Абага хојор», «Хеједер Мерген», «Ереелдей Езен Богдо Мэргэн хан», «Абарал Тогдол хаан», «Хуучи Унеенне Гархан Хірілтуур Мэргэн», «Алтан Шірээтэ хаан», «Хубілган Удуһон Ухаанта Улаан Морітой Лодоі Мэргэн» и др. Лучшие исполнители эпоса — улигершины: Маншуд Эмегенов (Эмегеев), Бутушка Бурлаев, Базар Галданов, Бадма Цырен Дашибалов, Харитон Николаевич Терентьев, Лазарь Бардаханов, Ангат Хунгуроев (Хунгуреев) и другие пели и рассказывали собирателю героические поэмы. Позже ряд поэм были изданы.

В фонде Ц. Ж. Жамцарано имеется около тысячи «быстрых, протяжных, современных» песен, среди которых есть как обрядовые: хва-

лы, оды, величальные, здравицы, свадебные пожелания счастья, праздничные гимны, звучавшие на различных традиционных мероприятиях, имеющих глубокий смысл, так и необрядовые: эпические, исторические, лирические, философские, сатирические. Сосредоточены они в делах под номерами 1, 3, 5, 15, 18, 40, 117. Материалы по шаманскому фольклору включают описания обрядов, записи текстов (молитв, заклинаний, призываний, обращений к местным духам-заянам). Среди них есть: «Описание больших и малых тайлганов» (ед. хр. 6), «Шаманские молитвы, напутствия» (ед. хр. 15), «Брызги тенгриям кобыльего молока» (ед. хр. 97).

В фонде Б. Б. Барадийна¹⁴¹ (ф. 87) из 34 единиц хранения фольклорные записи есть в 20. Наиболее ценны в этом отношении «Записи исторических, свадебных и танцевальных песен» (ед. хр. 16); «Материалы по Восточной и Южной Монголии. 1909—1910 гг.» (ед. хр. 18); «Фольклорные материалы, записанные Барадийном среди Агинских бурят» (ед. хр. 15); «Отрывки из бурят-монгольского эпоса» (ед. хр. 20); «Записи разнообразного характера» (ед. хр. 17), включающие 9 сказок, присказок, басен; «Записи песен хоринских и агинских бурят» (ед. хр. 19); «Отрывки записей бурятского народного эпоса» (ед. хр. 20); «Записи бурятских песен» (ед. хр. 21); «Записи бурятских загадок и поговорок» (ед. хр. 22); «Записи шаманских текстов» (ед. хр. 23). Встречаются фольклорные образцы и в делах, содержащих научные работы ученого о языке и истории монгольских народов: «О происхождении слова „бурят“» (ед. хр. 4); в оставшемся неизданным учебнике для бурятской средней школы «Синтаксис бурят-монгольского языка» (ед. хр. 6). Немало устных поэтических примеров содержат также «Дневник поездки, совершенной летом в 1903 г. вольнослушателем СПб. Университета Барадийном в Забайкальскую область по поручению Имп. Академии наук для собирания материала по буддийской иконографии» (ед. хр. 26) и «Дневник Бадзара Барадийна, командированного Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии в Забайкалье» (ед. хр. 27)¹⁴².

¹⁴¹ Большая часть архива Б. Б. Барадийна находится в ИМБТ СО РАН.

¹⁴² Дополнениями к этим дневникам являются материалы следующих дел: «Описание главных (цокченских) храмов в Цугольском и Агинском дацанах. Составил Б. Барадийн 16 августа 1904 г.» (ед. хр. 1); «Планы Цугольского и Агинского храмов» (ед. хр. 2); «Описание главных зогченских храмов в Цугольском и Агинском дацанах — с 4 июля по 5 сент. 1904 г. (Описание, история постройки. Внутренний вид храмов: цаннитского, медицинского и Майтреи)» (ед. хр. 3); «Опись материалов, собранных Б. Барадийном во время своей командировки летом 1904 г. в Агинском и Цугольском дацанах Забайкальской области» (ед. хр. 11); «Описание изображений на фотографических пластинках святых в Агинском и Цугольском дацанах» (ед. хр. 12).

Немало фольклорных материалов сосредоточено в фонде А. М. Позднеева (ф. 44)¹⁴³. Среди них особенное внимание при изучении устного поэтического творчества монгольских народов могут привлечь следующие материалы: «Eldeb jūil dayun kiged irügel-ün üge nügüüd bolai» (ед. хр. 95), имеющие пять праздничных ёролов, в том числе «Ёрол родителям», ёролы «При введении невесты в дом» и «При поднесении подарков»; «Литературные заметки. Сохранившиеся в памяти народа предания, устные рассказы нравоучительного содержания, рассказываемые Бром-багшой и Бодовом, о чиндамани, чудодействии религиозных молитв и учения» (ед. хр. 11); «Три сказки» (ед. хр. 228); «Свадебные песни калмыков» (ед. хр. 96); «Путевые заметки и другие разнохарактерные записи» (ед. хр. 37); «Монгольские загадки. Авторский экземпляр» (ед. хр. 93); «Бурятские загадки» (ед. хр. 94); Халхаские загадки» (ед. хр. 92); «Монгольские пословицы и загадки» (ед. хр. 1); «Пять пословиц и одна загадка» (ед. хр. 91); «Три бурятские молитвы (Бурятские молитвы во здравие императора Александра III и его семейства (русский текст))» (ед. хр. 276); «О ламах, кочующих в Забайкалье. Шаманство. Различные виды онгонов» (ед. хр. 275); «О быте бурят» (ед. хр. 70).

В фонде Б. И. Панкратова (ф. 145), из 501 дела, поступившего в дар от вдовы Б. И. Панкратова (Н. Б. Родионовой), фольклор занимает более десяти единиц хранения. Здесь есть «Поучения Чингисхана», записанные на старомонгольском языке — «Ġinggis qayan-u kelegsen jarlig-aċa tobċi tedüi» (оп. 2, ед. хр. 113); «Senge Baabai» (оп. 3, ед. хр. 108); «Монгольские шаманские заклинания» (оп. 3, ед. хр. 145); «Чахарские записи разговорного языка» (оп. 3, ед. хр. 118).

В фонде К. Ф. Голстунского (ф. 60), материалы которого были выделены из состава его коллекций рукописей и ксилографов, поступивших, по-видимому, в конце XIX в. [Чугуевский, 1990. С. 33], есть народные песни и образцы шаманской поэзии. Они находятся в деле «Записи монгольских песен» (ед. хр. 4).

В фонде В. Д. Якимова (ф. 83) есть записи монгольских легенд нового времени о Джа-ламе. Они содержатся в деле «Джа-лама, святой бандит, наместник Будды. Материалы» (ед. хр. 16).

Материалы о фольклоре и русские переводы фольклорных текстов есть в фонде Д. А. Клеменца (ф. 28). Не владея монгольским языком и работая, как и Г. Н. Потанин, через переводчиков, он оставил после себя большое количество описаний обычаев, танцев, исполнительских манер сказителей и певцов. Так, в Докладе («Доклад по исследованию

¹⁴³ Материалы А. М. Позднеева были переданы в дар Азиатскому музею вдовой фондообразователя — В. Н. Позднеевой, а затем дочерью — Римской-Корсаковой.

быта бурят. Материалы к изложению результатов первого опыта по исследованию быта бурят», ед. хр. 32) он дал анализ онгонов кударинских бурят — *изи онгонов и бара онгонов*.

Дело «Население Сибири» (ед. хр. 1) содержит описание шаманских обрядов; в деле «Буряты» (ед. хр. 18) имеются материалы о верованиях, обычаях, быте, родовом делении и месте расселения бурят, шаманская молитва огню, описание свадьбы, пищи, традиционной одежды, обряда жертвоприношения, список тенгриев, шаманских онгонов, текст очистительной шаманской присяги, предание о происхождении бурят. Вызывают интерес также следующие материалы: «Буряты. Пляски — описание плясок и игр у бурят» (ед. хр. 31); «Записи бурятских легенд и заклинаний шаманов», содержащих молитвы, описания погребений у бурят и тайлганов (ед. хр. 30); «Материалы по верованиям бурят» (ед. хр. 38) с описанием похорон шамана без обрядовых песен; «Бурятские народные песни. Народные песни исторического и лирического характера на бурятском языке и в переводе на русский» (ед. хр. 256); «Материалы по бурятскому шаманству. Заклинания и молитвы „Долон Хорёшин“, „Хоста“, „Дала Хуреген“» (ед. хр. 253); «Предание о происхождении вина. Бурятское предание, записанное со слов Бату Эрдэниева, переводчика хамбо-ламы» (ед. хр. 252); «Записи исторических, бытовых, свадебных и плясовых песен. Описание танца хатарха — самого распространенного среди иркутских бурят» (ед. хр. 16); «Записи шаманских текстов» (ед. хр. 23), представленные на бурятском языке и в транскрипции.

Небольшое количество материалов по калмыцкому фольклору находится в фонде А. В. Бурдукова¹⁴⁴. Помимо эпистолярного наследия, фотоматериалов о Монголии 20-х гг. и Калмыкии 30-х гг. XX в., здесь есть несколько объемных папок с учебными материалами для курсов разговорного монгольского и калмыцкого языков, в которых имеются фольклорные образцы, часть их — с переводом. Кроме того, здесь имеется почти готовая к изданию «Ойратская хрестоматия», содержащая тексты на *тод бичиг*, в том числе фольклорные.

Случаются неожиданные находки в фондах, авторы которых не имели непосредственного отношения к фольклору, так, в одном из дел фонда Шиллинга фон Канштадта (ф. 56) кроме писем к фондообразователю обнаружены описания различных хубилганов и обо, а также

¹⁴⁴ После его смерти все рукописное наследие осталось у старшей дочери ученого, Т. А. Бурдуковой, продолжившей дело отца. В 1988 г. большую часть архива А. В. Бурдукова приобрел КИГИ РАН, а в 2000 г. оставшиеся в семье папки А. В. Бурдукова и Т. А. Бурдуковой были переданы младшей дочери, А. А. Бурдуковой, в АВ ИВР РАН. Часть архива Т. А. Бурдуковой поступила также от Б. М. Нармаева.

тексты речей, произнесенных им в разное время (ф. 56, ед. хр. 205). В фонде Н. Я. Бичурина (ф. 7) может вызвать интерес «Записка неизвестному лицу, отправляющемуся в Забайкалье. С вопросами для изучения обрядов и обычаев монголов» (ф. 7, ед. хр. 47).

В личных фондах иногда встречаются фольклорные материалы, не принадлежащие фондообразователю. Так, например, в фонде Б. И. Панкратова находятся работы по фольклору Н. Н. Поппе «Северо-халхаское наречие» (ф. 145, оп. 3, ед. хр. 43) и «Эпос и шаманство» (ф. 145, оп. 3, ед. хр. 41), Б. Бамбаева «Халхаский героический эпос, песни харчинов, дурбетов, чахарцев, туметов, ордосцев, дайров, баргутов, урянхайцев» (ф. 145, оп. 3, ед. хр. 84), Б. Цыренова «Песни агинских бурят» (ф. 145, оп. 3, ед. хр. 105); «Бурятские песни» неизвестного собирателя (ф. 145, оп. 3, ед. хр. 110); «Простая песня» не установленного собирателя (ф. 145, оп. 3, ед. хр. 111); в фонде Д. А. Клеменца — работа П. П. Баторова «Свадебный обряд у бурят. Сговор невесты. Обряд помолвки — надан накануне свадьбы. Выбор буруши. Благопожелание невесте. Песни буруши и гостей. Ответный свадебный обряд» (ф. 28, оп. 1, ед. хр. 254); в фонде А. М. Позднеева — материалы А. Д. Руднева (ф. 44, оп. 1, № 228), в фонде Ц. Ж. Жамцарано — материалы С. Д. Дылыкова (ф. 62, оп. I, № 79, 81) и Д. Цэдэнова (ф. 62, оп. I, № 127).

В фонде диссертационных работ имеется рукопись кандидатской диссертации Н. О. Шаракшиновой «Героический эпос бурят-монголов Усть-Ордынского национального округа», в которой автор рассматривал творчество современных бурятских сказителей поэмы советского времени (ф. ДД, ед. хр. 64).

Таким образом, фольклорные материалы в Архиве востоковедов ИВР РАН находятся в фондах: р. I, оп. 3; р. II, оп. I; р. III, оп. I, ф. 62, ф. 87, ф. 83, ф. 44; ф. 60; ф. 145; ф. 82; ф. 29; ф. А. В. Бурдукова, т. е. в двенадцати фондах, и составляют более 150 ед. хр., в которых содержатся свыше 3000 уникальных фольклорных произведений. Среди материалов встречаются интереснейшие образцы народной литературы, относящиеся к различным монгольским наречиям, как к собственно монгольским — южным и центральным (халхаскому¹⁴⁵, дархатскому, ордосскому, чахарскому, абагинскому, сунитскому, удзумчинскому, баргутскому, урянхайскому, дербетскому, харачинскому, сартульскому, дариганга), так и к северным монгольским, на основе которых в XX в. появился литературный бурятский язык (хоринскому¹⁴⁶, агин-

¹⁴⁵ Халхаский диалект был взят за основу письменного литературного монгольского языка.

¹⁴⁶ Хоринский диалект был взят за основу литературного бурятского языка.

скому, эхиритскому, кижингинскому, баргузинскому, булгатскому, аларскому), и западным — калмыцким (наречиям донских и ставропольских калмыков). Многие из них до сих пор не изданы.

Весь корпус материалов распадается на две неравные части: непосредственно записи фольклорных текстов и материалы о фольклоре. Первая часть представлена всеми жанрами монгольского фольклора. Здесь есть крупные поэтические жанры: героический эпос — сказания, поэмы (монг. *тууль*), малые поэтические жанры: восхваления, благопожелания, поучения, речи, песни (монг. *магтаал*, *үг*, *ерөөл*, *цол*, *сургаал*, *дуу*), прозаические жанры: легенды, мифы, предания, сказки, сказы, анекдоты, притчи, рассказы (монг. *домоғ*, *яриа*, *домоғ үзэр*, *үгэр*, *тууж*, *шог хошин яриа*, *шог яриа*), афористическая поэзия: пословицы, поговорки, загадки (монг. *цэцэн үг*, *оньсого*, *мэргэн үг*, *зүйр үг*, *зүйр цэцэн үг*), магическая поэзия: заклинания, обращения, молитвы, призывания, проклятия (монг. *бө мөргөл*, *хараал*, *дудлага*). Кроме непосредственно записей фольклорных произведений в Архиве есть ряд имеющих отношение к этому жанру материалов: конспекты, планы, описи фольклорных записей, статьи, лекции по фольклору, ноты.

Особенностью фольклорных монголоязычных материалов Архива востоковедов ИВР РАН, представленных всеми крупными и малыми фольклорными жанрами, является многоаспектность их содержания и разнообразие по форме записи. Часть их относится к концу XIX — началу XX в., т. е. к тому времени, когда ярко проявился интерес к диалектным особенностям языка и живым говорам, к народной литературе. Эти тексты записаны в академической фонетической транскрипции, учитывающей палатализацию, долготу, краткость звуков, ударение в каждом конкретном произношении. Именно в такой транскрипции записаны большинство образцов, собранных Ц. Ж. Жамцарано, Б. Б. Барадийном, А. Д. Рудневым. Материалы К. А. Голстунского и А. М. Позднеева, относящиеся к более раннему периоду, представляют собой записи на старомонгольском языке, поскольку собирателей в то время произведение интересовало прежде всего как факт устной литературы народа. Путешественники, не знающие монгольского языка, записывали приблизительное звучание монгольских слов русскими буквами (как, например, Н. Н. Шнитников).

Кроме экспедиционных записей фольклора в Архиве востоковедов есть сборники, составленные по жанровому принципу, например, содержащие только пословицы и загадки (ф. 44, оп. I, № 86) или песни и благопожелания (ф. 44, оп. I, № 95). Иногда собиратель располагал материал по диалектам, как, например, Н. Очиров, в одну тетрадь которого вошли загадки и песни на калмыцком языке (р. II, оп. I, № 333). В Архиве хранится также корректура работы Н. Н. Поппе «Северо-халхаское наречие», содержащая 20 новых песен, поэму и сказку, к

корректуре приложен рукописный вариант этих песен с переводом (ф. 145, оп. 3, № 43).

Крупный поэтический жанр — героический эпос представлен главным образом бурятскими поэмами (бур. *ульгэр*), собранными Ц. Ж. Жамцарано и Б. Б. Барайдином во время их этнолого-лингвистических командировок в Забайкалье и Монголию в начале XX в. от Русского комитета при Академии наук для изучения Средней и Восточной Азии. Это были первые записи бурятского и монгольского фольклора такого рода, когда не просто фиксировался пересказ, а велась дословная запись всего произведения. Лучшие *улигершины* Забайкалья и Монголии — Маншуд Эмэген (Эмегеев), Бутушка Бурлаев, Базар Галданов, Бадма Цырен Дашибалов, Харитон Николаевич Терентьев, Лазарь Бардаханов и др. — пели и рассказывали им иногда по несколько дней кряду, с небольшими перерывами на еду и сон, как свидетельствуют «Дневники Ц. Жамцарано» (ф. 62, оп. I, № 40, тетр. 1—5), свои героические поэмы, насчитывавшие от 5 до 20 тысяч стихов, в которых мифологические представления монголов тесно сплелись с их тысячелетней историей и борьбой за существование. Ц. Ж. Жамцарано, будучи сотрудником ИВ АН СССР, успел немало опубликовать из того, что было им собрано. Совместно с А. Д. Рудневым им были изданы 3 тома (в пяти выпусках) образцов фольклора монгольских племен [Жамцарано, Руднев, 1903—1918; 1930—1931]. Позднее к архивному наследию Ц. Ж. Жамцарано, хранящемуся в АВ ИВР РАН, неоднократно обращались сотрудники ИМБТ СО РАН. [Найдаков, 1991. С. 5—13; Буху хара хубуун, 1972; Дамдинов, 1982; Аламжи Мэргэн, 1991; Абай Гэсэр, Гэсэр, 1968]. Но есть еще поэмы, которые ждут своих исследователей и издателей, такие как, например: «*Ёндон-хан*» (записано Ц. Ж. Жамцарано в 1906 г. от Терентьева в Кудинском ведомстве). Также не изданы *улигеры*, записанные Б. Б. Барадином среди агинских бурят — «*Буха нойон баавай*» (от Аюрзаны Намсрайн), насчитывающий 2230 стихов (ф. 87, оп. I, № 20), «*Уншин хара хубуун*» (там же), записи Цыренова «*Халдай Мэргэн-хан*» (р. II, оп. I, № 350/I); «*Баян хуурай-хан*» (р. II, оп. I, № 359), записанный С. П. Балдаевым, который, по словам Г. О. Туденова, «после М. Хангалова и Ц. Жамцарано открыл в Кудинской степи целую плеяду не менее талантливых *улигершинов*, сказителей и других исполнителей» [Найдаков, 1991. С. 5—13]. В большей части записей собиратели использовали академическую фонетическую транскрипцию, что позволило с высокой степенью точности отразить особенности диалектного произношения. Таким образом, материалы стали ценными лингвистическими источниками, используемыми не только при изучении различных диалектов монгольских языков, но и при анализе поэтики монгольского фольклора.

Среди малых поэтических жанров имеется большое количество песен, как протяжных (монг. *уртын дуу*), так и быстрых (монг. *богино дуу*), различающихся по манере исполнения. Среди них есть обрядовые и необрядовые. Большое место занимают хвалы, оды, величальные песни, благопожелания, здравицы, поучения, наставления. Много религиозно-философских, историко-эпических, встречаются лирические и некоторое количество сатирических. Ценными для фольклориста являются комментарии собирателя о содержании песен, характере и поводе исполнения, заметки об информантах, о местности, где соби-рался данный материал. Наиболее объемные собрания малых поэтиче-ских фольклорных жанров представляют собой записи Ц. Жамцарано — это 44 свадебных благопожелания эхиритов и булгатов (ф. 62, оп. I, ед. хр. 1) и 10 благопожеланий калмыков в собрании Ц. Номинханова (р. I, оп. 3, ед. хр. 396). Интересны записи благопожеланий, собранных последним у дербетов северо-запада Монголии (р. I, оп. 3, ед. хр. 39а), произносимых «при приготовлении блюда из внутренностей барана», «при дегустации новой водки», «после окончания первого числа первого месяца работы по таврованию и холощению скота», «во время праздника весны — 21 числа первого летнего месяца, в честь хозяев земли и воды». В Архиве востоковедов есть несколько записей известнейшего *магтала* в честь коня, пришедшего первым на скачках. Песня сохранилась в записи Х. Номинханова, имеющей 15 стихов (р. I, оп. 3, ед. хр. 39а, л. 162), в записи Б. Б. Барадийна от агинского хори-буряты Ринчин Эрдэни — 98 стихов (ф. 87, оп. I, ед. хр. 15, л. 118—122), в двух записях Ц. Д. Жамцарано, одна из которых сделана в Майма-хоте от Доржи 18 лет и насчитывает 32 стиха (ф. 62, оп. I, ед. хр. 2, л. 273), вторая — от халха Лувсан Цэрэна, 37 лет, сделана в Гударге Цеценхановского аймака 1909—1910 гг. (ф. 62, оп. I, ед. хр. 18). Некоторые из этих записей изданы [Жигмид, 1950; 1952; 1961; Дорж, 1948; Тэрбиш, 1950; Малчны жаргал, 1961; Мацаков, 1962; Эрийн гурван наадмын, 1961].

Необрядовых песен более 1000. Среди них есть известные истори-ческие песни, такие как о «*Торой Банди*» (р. I, оп. 3, ед. хр. 6/629, с. 11—12, 3 тетр.) и о «*Шилде Занги*» (р. 62, оп. I, ед. хр. 1, л. 95). В Архиве есть немало сборников песен, например в материалах Ц. Ж. Жамцарано (ф. 62, оп. I, ед. хр. 1), Х. Номинханова (р. I, оп. 3, ед. хр. 39а, б, в), Б. Б. Барадийна (ф. 87, оп. I, ед. хр. 19). Часть песен вошли в различные издания [Берлинский, 1933; Дашнамжил, 1957; Ардын уртын дуунууд, 1959; Монгол ардын дуунууд, 1957; Монгол ардын дуунууд, 1959; Ардын уртын дуунууд, 1959; Ардын дуунууд, 1962; Араадай дуунууд, 1956; Яцковская, Сампилдэндэв, 1988; Тулохонов, 1973; Жамцарано, Руднев, 1913—1918, 1930—1931].

В конце XIX в. у собирателей повысился интерес к самим информантам, поэтому в их записях стали появляться пометки о родовой принадлежности, месте жительства, социальном статусе, отношениях с родственниками исполнителя того или иного произведения. Этот интерес отражают и нередко встречающиеся пояснения к тексту, а также сведения об истории создания, значении, месте песни в фольклоре. Например, среди комментариев Ц. Жамцарано можно встретить такие пояснения: «песня-насмешка о кударинце, женившемся на русской, интересна тем, что встречаются русские слова „хорошка“ — „крупа“ и „подавайдла“ — „подавать“» (ф. 62, оп. I, ед. хр. 1, л. 261), или: «песня бродячих лам о времени рождения и учении Шакьямуни и его учеников Сарипуты и Ананды, объясняющая значение символических частей палки и нищенской чаши» (ф. 62, оп. I, ед. хр. 2, л. 241). В архиве есть также описание любимого среди бурят танца *хатарха* (ф. 87, оп. I, ед. хр. 16, л. 76) и одни из первых образцов нотных записей монгольских песен, сделанных Н. Н. Шнитниковым (р. I, оп. 3, ед. хр. 6/629, тетр. 3, л. 10—12).

В АВ ИВР РАН прозаические жанры представлены преданиями, легендами, мифами, сказаниями, бывальщинами, сказами, сказками, быличками, баснями. Как известно, эти жанры часто носят смешанный характер, что затрудняет их классификацию. В архиве есть этиологические легенды, как, например, легенда о «происхождении вина» (ф. 29, оп. I, ед. хр. 25), демонологические, такие как «Черт» (ф. 67, оп. I, ед. хр. 15, л. 95; р. II, оп. I, ед. хр. 342), антропогенные — «Легенда о Майдари, который украл у Шигемуни цветок» (ф. 44, оп. I, ед. хр. 228, л. 67), охотничьи рассказы (ф. 62, оп. I, ед. хр. 15, л. 155; ф. 62, оп. I, ед. хр. 18), есть сказки о Бегирмеджид-хане, имеющие санскритский литературный источник и ставшие на несколько веков чрезвычайно популярными в Монголии, Бурятии, Калмыкии (ф. 62, оп. I, ед. хр. 12, л. 73—84), генеалогические предания о происхождении родов эхиритов и булгатов (ф. 62, оп. I, ед. хр. 40(6), л. 63), несколько сказок о Балан Сенге (или Далан Худалчи) — хитром бродячем монахе, дурачившем богачей, незадачливых путников и жадных хозяев (ф. 62, оп. I, ед. хр. 40(4), л. 32—39; ф. 62, оп. I, ед. хр. 2, л. 99—106). Многие монгольские, бурятские, калмыцкие сказки этого рода изданы [Гомбоев, 1864; Жамцарано, 1906; Владимирцов, 1921; Амстердамская, 1940; Дамдинсурэн, 1947; Содном, 1956; Надмид, 1957; Ням-Осор, 1958; Пэрлээ, 1959; Содном, Ринчинсамбуу, 1961; Монгольские сказки, 1962; Бадмаев, 1899; Шадаев, 1950; Чернинов, Чимитов, 1958; Элиасов, 1959; Ходза, 1956].

Афористическая поэзия — пословицы, поговорки, загадки (монг. *зүйр үзэн үг, онього*) — представлена как отдельными сборниками, так и вкраплениями в более крупные фольклорные формы — эпичес-

кие песни, эпоеи. Во всех почти ста поэмах и их фрагментах, имеющих в Архиве, можно найти афоризмы. Иногда собиратели объединяли афоризмы в одну тетрадь по тематическому принципу, например, пословицы «о нравах» (ф. 44, оп. I, ед. хр. 88) или «о женщине» (ф. 44, оп. I, ед. хр. 3). Некоторые мудрые изречения собраны по диалектному принципу, как, например, в деле Х. Номинханова (р. I, оп. 3, ед. хр. 39а). Самыми объемными являются записи А. М. Позднеева: одна тетрадь насчитывает 86 монгольских поговорок (ф. 44, оп. I, ед. хр. 86), другая — 97 монгольских пословиц (ф. 44, оп. I, ед. хр. 88). Много афоризмов записано Н. Очировым: одна его тетрадь содержит 115 калмыцких пословиц (р. I, оп. I, ед. хр. 344). В Архиве востоковедов имеется достаточно большое собрание так называемых *триад* и *катренов*, своеобразных загадок, имеющих трех- и четырехчленную структуру, т. е. представляющих собой двух-, трех- и четырехстишия. Среди них есть халхаские, дербетские, узумчинские, абагатские, сунитские, хэшигтенские, ордосские, чахарские. Многие из них изданы [Котвич, 1905; Намсараев, 1947; Ключева, 1946; Мишиг, 1956; Дашдорж, Ринченсамбуу, 1959; Содном, 1964, Дамбаасурэн, 1959].

Имеющаяся в Архиве магическая поэзия, тесно связанная с древнейшими верованиями монгольских народов, выработавших различные словесно-поэтические формы, такие как заклинания, молитвы, заговоры, проклятия, призывания, сопровождавшие ритуальные обряды, относится преимущественно к бурятскому шаманству и содержит тексты, произносимые почти при всех видах шаманских обрядов. Так, здесь имеются тексты «обряда брызганья», или «капанья» (бур. *ду ха-алга*, монг. *сацал* (р. II, оп. I, № 343); более сложного обряда, который включает, кроме брызганья, предварительное очищение огнем и благовоениями жертвенной пищи и еды, развешиванием ленточек, веток березы (бур. *хаялга*) (ф. 44, оп. I, ед. хр. 30); обряда, представляющего собой следующую ступень обряда жертвоприношения, заключающаяся в заклинании одного или нескольких животных с последующим выставлением на шесте *зухли* — кожи жертвенного животного с головой, конечностями и хвостом, совершаемого только с помощью шамана в случае тяжелой болезни, несчастья или гибели скота (бур. *захил*) (ф. 44, оп. I, ед. хр. 37; р. II, оп. I, ед. хр. 353). Записи шаманской поэзии, хранящиеся в Архиве востоковедов, ценны тем, что почти все они содержат комментарии к текстам, например, пространный комментарий имеет текст призывания, записанный Хамагановым (р. II, оп. I, ед. хр. 353). В ф. 28, оп. I, ед. хр. 255 имеется не только текст молитвы шамана на свадебном вечере, но и описание всего обряда сватовства с участием шамана. А. Д. Корнаков, приводя текст похоронного молебствия, описывает весь ритуал похорон Танцзин-ламы, в котором шаману принадлежит важная роль (р. I, оп. 3, ед. хр. 26). Другой собира-

тель монголоязычного фольклора, Уланов, приводит тексты, использовавшиеся калмыцкими шаманами, при этом он описывает обычаи, связанные с жертвоприношениями (ф. 28, оп. I, ед. хр. № 262). Самый богатый материал по шаманской поэзии собрал Ц. Ж. Жамцарано, среди его записей имеется 28 текстов, которые содержат как комментарии, относящиеся к самим текстам, так и описания некоторых обрядов, например таких, как: «обряд призывания души», «вымаливания детей», «призывания к богам западным и восточным», «о 12 пятницах», «о большом и малом тайлганах» (ф. 62, оп. I, ед. хр. 15, 18, 40 (1—5 тетр.)). Изданы из них очень немногие [Хангалов, 1890; Содном, 1962].

Таким образом, в Архиве востоковедов ИВР РАН собрана достаточно репрезентативная коллекция образцов устного поэтического творчества монгольских народов и материалов о нем, способная послужить современному исследователю богатой источниковедческой базой для изучения бытования, поэтики, структуры и художественных особенностей монгольского фольклора.

Глава III

ПОЭТИКА МОНГОЛЬСКОЙ НАРОДНОЙ ЛИРИКИ

1. Формульность как основа канона устной монгольской народной поэзии

При изучении монгольской народной поэзии обращает на себя внимание ярко выраженная устойчивость закономерностей, наблюдаемая при создании образов и структуры (художественной формы) произведений. Это явление охватывает поэтические жанры всех литературных типов — эпоса, лирики, драмы, представленных былинами (монг. *тууль*), историческими песнями или балладами (монг. *түүхэн дуу*), лирическими и обрядовыми песнями (монг. *дуу*), благопожеланиями (монг. *ерөөл*), гимнами (монг. *магтаал*, *цол*), призываниями (монг. *дуулал*, *дуудлага*), проклятиями (монг. *хараал*), молитвами, плачами (монг. *мөргөл*, *гэмшил*), словесными играми (монг. *идлэг тоглоом*) и др. Данное наблюдение приводит к мысли о существовании в монгольской традиционной поэзии канона, т. е. общей внутренней закономерности поэзии, проявляющейся в фиксированной системе художественных образов, структуры произведений. Под канонем мы понимаем определенную эстетическую норму, художественно-поэтическую традицию, а также систему правил построения текста (его морфологический и содержательный аспекты). Этот термин мы применяем, исходя из его главного современного смысла — нормативности и измеренности, история появления которого восходит к трактату Поликлета «Канон» (V в. до н. э.).

Канонический характер имеет вся монгольская устная народная поэзия. О ней нельзя сказать, что она «безыскусна», «непосредственна» «проста», «свободна от каких-либо правил» и следует лишь за минутными эмоциями создателя, напротив, певец-исполнитель при создании фольклорного произведения жестко регламентирован, подчинен традиции. Наиболее ярко наличие этих неписаных правил проявляется

в различного рода устойчивых повторяющихся элементах, которые дают о себе знать как на уровне стиля, так и на уровне художественной образности. Они могут состоять из одного слова, сочетания слов, целых групп стихов, могут переходить из одного произведения в другое, являться постоянными эпитетами, устойчивыми сравнениями, тропами, типическими и общими местами. Такие устойчивые элементы оформляют различные ситуации, действия, характеристики, изображения природы, образы персонажей и их чувства. Их можно назвать формулами и охарактеризовать как традиционные элементы устно-поэтического канона, на которых строится основной фундамент монгольской народной поэзии.

Формульность признана одним из основных правил канона многих культур и одной из типологических универсалий фольклора в целом. Закономерность этого явления в художественной системе западного средневекового фольклора показана в работах создателя системы формульности на Западе А. Лорда, а также в работах Р. Майера, А. Даура, Т. Фрингса. В русской народной лирике наличие устойчивых выражений отмечено А. Н. Афанасьевым, Ф. И. Буслаевым, В. Я. Проппом, А. Т. Хроленко., П. Д. Уховым, Б. М. Соколовым, В. И. Ереминой, Г. И. Мальцевым. Формульностью тюркского фольклора занимался В. В. Радлов. Современными российскими учеными осознано существование в народной поэзии разнообразных формул. Формулы и стереотипные модели признаны категориями традиции, которые существуют во всех типах культур, выступая как стабилизирующий фактор, как механизм сохранения идентичности данной культуры.

Монголоведами было замечено также наличие в монгольском эпосе и фольклоре устойчивых элементов. Им уделено внимание в исследованиях российских ученых Б. Я. Владимирцова, А. М. Позднеева, Г. И. Михайлова, Ц. Ж. Жамцарано, К. Н. Яцковской, Т. А. Бурдуковой, М. И. Тулохонова, Н. О. Шаракшиновой, С. С. Бардахановой, А. Ш. Кичикова, Н. Ц. Биткеева, Т. Г. Борджановой (Басанговой), Е. Э. Хабуновой. Факт наличия формульности в монгольской народной поэзии теперь неоспорим, однако вопросы ее генезиса, художественной специфики, эстетической сущности решены не однозначно. Так, А. М. Позднеев говорит о формульной природе лирической песни, об ограниченности песенного жанра несколькими сюжетами, формульность связывается им с контаминацией. О запасе устойчивых образов, так называемого «готового материала», говорит Н. Ц. Биткеев. П. Берлинский замечает, что появление устойчивых образов связано с импровизацией, что именно она предполагает наличие разного рода готовых формул. К. Н. Яцковская справедливо объясняет появление формульности устным хранением информации в памяти и творческим методом запоминания. Использование формул было необходимо для скорейшего

заучивания произведения. Несомненно, фактор памяти имеет большое значение при устном бытовании фольклорных произведений. Запоминаемость — это важная специфическая особенность народной поэзии, она заложена в самой структуре художественного текста и относится к мнемотехнической его стороне.

Интересны взгляды на теорию формульности как на результат типизации на уровне стиля и содержания. Эти мысли были высказаны Б. Я. Владимирцовым, Г. И. Михайловым, С. С. Борджановой, С. Ю. Неклюдовым. По их мнению, типизация на уровне стиля и содержания непосредственно связана с типизацией социальной жизни, т. е. формульности монгольской поэзии соответствует формульность традиционной жизни.

Есть мнение, что формулы появляются, когда исполнитель не способен на индивидуальное творчество, что они компенсируют творческую несостоятельность исполнителя. Их назначение состоит в необходимости дать возможность каждому певцу, импровизируя, самому сложить произведение. П. Берлинский, говоря об этапах обучения будущего рапсода, замечал, что сначала певец заучивал общие места, формулы и только затем, по мере получения опыта, пробовал исполнять фрагменты и все произведение самостоятельно. Формулы нужны для того, чтобы каждый человек мог стать исполнителем. Эта мысль высказывалась также Н. Ц. Биткеевым, Г. Н. Потаниным.

Справедливость всех этих положений не вызывает сомнения. Действительно, импровизация предполагает наличие разного рода готовых форм. Фактор памяти является центральным в явлении формульности. В процессе обучения певец сначала заучивал так называемые «общие места». Типизация социальной жизни, несомненно, влияла на облик поэтического творчества.

Впервые проблему формульности связал с особенностями поэтического мышления и вынес ее в область исторической эстетики В. М. Жирмунский. Им было отмечено, что формула концентрирует в себе целый ряд ключевых закономерностей фольклорной эстетики и поэтики и что причина формульности народной эстетики канона устной поэзии кроется в фольклорном мировоззрении или долитературном сознании.

Это положение находит свое подтверждение и на монгольском материале. Сознание монгола формировалось в круге жизни, подчиненной различным циклическим действиям. Для такого сознания ценностную весомость, непреходящий, значимый характер имели повторяющиеся события: сезонные перекочевки, календарные праздники (по случаю установки юрты на новом месте, принятия приплода, стрижки овец и др.), обряды, связанные с жизненным циклом. Обрядовый характер традиционной монгольской жизни, регламентация всех ее сфер приводили к тому, что в сознании монгола типическое, традиционное

доминировало над отдельным, единичным. Единичное, случившееся разово, не имело самостоятельной ценности, оно было как бы недействительно. Традиционность была мерой и критерием действительности. Каждой формуле соответствовали традиционная идея, традиционное знание, отношение, переживание. Из-за ограниченности набора традиционных идей был ограничен и набор формул. Повторяемость формулы являлась отражением сущности повторяемости определенного традиционного смысла, идеи.

Можно сказать, что устная народная монгольская поэзия — это поэзия традиционных смыслов, идей, типичных действий, выработанных жизнью формул. Формульность поэзии — это следствие формульности, каноничности традиционного смысла, заключенного в ней. Формульное слово в монгольской поэзии отягощено, наполнено содержанием в большей степени, чем свободное слово литературы. В формуле заключено каноническое, общеизвестное и общезначимое понятие.

Каждое слово имеет глубокий смысл, ведущий к традиции. Слова *тал*, *морь*, *ус*, *нар*, *сар*, *өчүүхэн*, *цагаан*, *хар* ('конь', 'вода', 'солнце', 'луна', 'маленький', 'белый', 'черный') вбирают в себя целый комплекс богатейших разнообразных оттенков значений, имеющих корни в функционировании этих явлений и предметов в повторяющейся циклической каждодневной жизни монгола, в результате чего каждое из этих слов получило большую содержательную нагрузку, стало типичным выражением типичных явлений. Например, словом *сар* ('луна', 'месяц') выражается большое количество традиционных смыслов, охватывающих как смену фаз луны, влияние их на человека, животных, природу, так и отсчет времени, изменения, происходящие в мире, связь прошлого, настоящего, будущего, мифологическую связь светила с Землей.

Для того чтобы показать связь формул с каноничностью заключенного в них смысла, с поэтическими традициями, закономерностями создания произведения, необходимо проанализировать корпус лексики, входящей в формулы, особенности использования формул в зависимости от темы, идеи, жанра, сделать классификацию поэтической фразеологии по тематике, грамматической структуре, эмоциональной направленности. Подобная классификация поэтических констант-формульных слов, словосочетаний, предложений, описание различных видов фольклорных стереотипов монгольской народной лирики необходима также для выявления композиционных элементов произведения, взаимоотношения его частей.

Поэтические формулы имеют разную грамматическую структуру. Среди них есть формульные слова (например, такие как: *аав*, *ээж*, *мод*, *улаан*, *алтан*, *хөх*, *хурдан*, *суух* — 'отец', 'мать', 'дерево', 'красный', 'золотой', 'синий', 'быстрый', 'сидеть'), формульные словосоче-

тания (*амттай алим* — ‘вкусные яблоки’; *нарийн говийн зээрд* — ‘ловкий, гобийский рыжий конь’; *саруул Алтайн ус* — ‘вода светлого Алтая’; *талд унасан жавар* — ‘стужа, пришедшая в степь’), формульные предложения (*Шар солонго татаад байна* — ‘Желтая радуга протянулась’; *Аав ээж хоёртойгоо/Уулзахын ерөөлийг тавья* — ‘Скажу добрые слова по случаю встречи/С отцом и матерью’).

В формульных предложениях основное эмоциональное ударение приходится на глагол, что может говорить о глагольном стиле монгольской лирики. Герой часто изображается в действии, состояние персонажа также часто показано через действие, т. е. внутреннее выражается через внешнее (жест, манеру сидеть, стоять, говорить, слушать, отвечать, двигаться). Глагол встречается в сочетании практически со всеми частями речи: глагол + наречие, глагольные биномы, глагол + прямое дополнение, глагол + обстоятельство места, глагол + имя. На нем сосредоточена основная эмоциональная доминанта произведения. Но эта доминанта не равна выговариваемому слову, основной смысл находится не в самом слове, а в том пласте народных представлений, который вмещает слово.

Представляется интересной попытка проговорить то, что скрыто в формулах монгольской лирики, вскрыть эстетические ценности народа, закодированные в формулах и фразеологизмах. Например, формульное слово *морь* — ‘конь’. В нем сосредоточен целый комплекс традиционных значений, который и создает художественный канон. Каноничность использования этой формулы заключается в том, что данное слово не допускает синонимических замен, так как именно оно обозначает одну из необходимых реалий лирического универсума. Если изменить имя, неизбежно изменится и понятие, так как слово и понятие — неразделимы. Слово *морь* с любыми эпитетами будет наполнено традиционным содержанием, присущим коню (быстрый, умный, приходящий на помощь в нужный момент, необходимый человеку, любимое животное, друг хозяина). Вполне ограниченный набор формул — например: *бичхэн хээр морь* (‘невысокий гнедой конь’), *халзан баахан шарга* (‘со звездочкой во лбу маленький соловый’), *эрх зээрд* (‘своенравный рыжий’) — позволяет получить очень большое число вариантов традиционных смыслов.

Налицо некоторая диспропорция между ограниченностью художественных форм-трафаретов и богатством, многоплановостью жизненного содержания, скрытого в контексте, не выявленного непосредственно. Диспропорция эта нивелируется условностью формул, которые придают качество условности всей народной монгольской лирике. Наличие глубокого контекста и содержания не позволяет говорить о ее «простоте», «наивности», «непосредственности», «безыскусности».

Поэтическая реальность монгольской народной лирики не соответствует конкретной реальности, не тождественна конкретному бытию. В первой нет мелких подробностей, имеющих в жизненной, или непосредственной, реальности; действительность изображается в соответствии с созданным каноном, в котором большое место занимает художественная типизация. Поэтическая реальность — это осмысленный человеческий продукт, в котором из жизненных ситуаций взято типическое, ставшее традиционным смыслом, традиционной реальностью. В лирике монгол запечатлевает не саму реальность, а свое впечатление о ней. Так, присутствующие в хвале Алтаю эпитеты — «*тарвага зурам нь идээлээд*» ('богат сусликами и тарбаганами для еды'), «*дайра чулуу багатай*» ('на нем мало камней, о которые спотыкаешься'), «*дов сондуул ихтэй*» ('на нем много бугорков'), «*жалгын чинээ амтай*» ('на нем ямы величиной с овраги'), «*алт мөнгөний баялагтай*» ('богат золотом и серебром'), «*энхрий гэгээн биендээ*» ('в его нежном светлом теле') — это не конкретная характеристика реального Алтая, а его идеальный образ, изображение Алтая в традиции. Суть такого изображения заключается в том, что Алтай осознается монголами как сердце их родной, самой богатой, плодородной, обильной птицами, растениями, зверями земли, откуда они расселились по всему нынешнему монгольскому миру, это центр монгольского этноса в древности, их уверенность, надежность, спокойствие.

Традиция является самой главной категорией в устном монгольском народном поэтическом творчестве. В традиции видятся два уровня: первый — набор готовых образов, репертуар устойчивых приемов, правил, условий создания текста, этот уровень можно сравнить с видимой надземной частью растения; второй уровень, сравнимый с корнями — содержательная, внутренняя часть традиции, поэтическое знание, которое не выражается непосредственно. Оно использует другие многочисленные несловесные способы (например, регламентацию произнесения произведения, музыкальное сопровождение, мимику, жесты, модуляцию голоса и др.)

Формула, являясь частью текста, композиционным элементом поэтики текста, представляет собой базовый элемент традиции, категорию поэтики традиции. Она не связана конкретно ни с одним текстом как таковым; одна и та же формула может использоваться в разных текстах. Особенно наглядно это проявляется в зачинах и концовках произведений. Они настраивают слушателей на определенный эмоциональный лад, создают общую атмосферу расположенности к восприятию традиционного контекста произведения.

Формулы — это не только часть произведения, но и самостоятельное целое; обладая громадной аллюзивной силой, они отсылают к традиции, намекают на богатство реальной жизни, с которой они непо-

средственно связаны. Они как сигналы, отсылают за пределы текста, к традиции. Формулы имеют глубокую семантику, обладают большой значимостью и способны передать полноту жизненного содержания и душевного состояния человека.

2. Детский фольклор

В монгольском фольклоре существует особый, ориентированный на детей, пласт произведений, представляющий собой своеобразный культурно-игровой синкретический комплекс, который включает движение, мимику, жест, речь, мелодию, преследует цели познавательную, развлекательную, а также эмоционально обогащающую, физически развивающую и умственно организующую. Феномен данного явления кроется в том, что дети всегда занимали и занимают в настоящее время большое место в культуре Монголии. Жизнь малышей, подростков, проходит в непосредственном контакте с жизнью взрослых: перекочевки, семейные и обрядовые праздники, трудовые процессы — все это дети не только наблюдают, они участвуют во всех делах, рано приобщаясь к труду. Обучение проходит неотрывно от каждодневных забот, оно растворено в труде.

В связи с кочевым образом жизни, не способствовавшим хранению письменно зафиксированной информации, монголами были выработаны свои методы обучения и воспитания детей. Большая роль отводилась фактору памяти, развитию наблюдательности. В условиях кочевого быта была очень велика роль устной передачи знаний, представлений, навыков, т. е. устной формы обучения и воспитания детей. Малыш учился считать, видя пасущиеся стада овец, табуны лошадей. Они были первыми объектами его арифметических навыков. Названия цветов и растений он изучал непосредственно в бескрайних степях, наслаждаясь красотой родных кочевий, оттенки цветовой гаммы постигал, наблюдая склоны гор в разное время суток. А по вечерам, усаживаясь в юрте вместе со взрослыми, затаив дыхание, внимал приезжавшему по большим праздникам рапсоду, нараспев повествовавшему о подвигах славных богатырей Хане Харанхуе, Дайни Кюрюле, Тумур Зэвэ. В будни же он слушал сказки, притчи, легенды одноулусников, знакомясь с неизвестным миром, в котором жили экзотические жирафы, слоны, черепахи, павлины, не встречавшиеся в Монголии. Сказки будили и развивали его детское воображение. Пословицы и поговорки, которыми была пересыпана речь взрослых, имели свою особую функцию в воспитании детей. Отражая морально-этические нормы поведения человека в обществе, они формировали мировоззрение ребенка. Игры учили ловкости, подвижности, прививали навыки труда, охоты,

военного дела; лирические жанры развивали эмоционально; загадки оттачивали сообразительность, смекалку; дразнилки преподавали уроки самозащиты и готовности дать отпор обидчику.

Нельзя сказать, что монгольское население было поголовно безграмотно. При кочевом ведении хозяйства, когда дети кочевали вместе с родителями, оригинальную возможность обучать их грамоте дало создание так называемых «юрточных школ», когда детей из соседних айлов (групп юрт, в которых жили, как правило, родственники или хорошие знакомые) обучал грамотный взрослый, переходивший из одного айла в другой. Для воспитания монгольских детей привлекалась и письменная литература. После изучения алфавита они начинали читать, и для чтения им сразу давали произведения поучительного характера. Этим преследовались две цели — изучение языка и воспитание ребенка в соответствии с традиционными моральными устоями общества. Из первых текстов, с которыми знакомились маленькие кочевники, монгольский ученый Д. Оюунбадрах [Оюунбадрах, 1998. С. 3], исследовавший монгольскую детскую литературу, называет фрагменты из «Тайной истории монголов», («*Монголын нууц товчоо*»), «Гэсэра» («*Гэсэр*»), «Джангара» («*Жангар*»). Затем дети читали сборник кратких изречений поучительного характера «Ключ разума» («*Оюун тұлхүүр*»), поэму поэта первой половины XIX в. Д. Равджи «Бумажная птица» («*Цаасан шувуу*»), стихи одного из высших иерархов буддийской церкви в средневековой Монголии, «Поучение Мэргэн гэгэна» («*Мэргэн гэгээний сургаал*»). Д. Оюунбадрах приводит также сведения из монгольских газет начала XX в. «Новое зеркало» («*Шинэ толь*») и «Столичная газета» («*Нийслэл хурээний сонин бичиг*») о существовании уже в XVIII в. в городах Кобдо и Улясутае, на северо-западе Монголии — самом передовом крае с развитой промышленностью и богатыми природными ресурсами, официальных светских школ, в которых преподавали, кроме монгольского, китайский и маньчжурский языки. Среди учеников этих школ были дети коренного населения — мянгаты и олеты. В начале XX в. (1908) в Урге были созданы так называемая Учебно-воспитательная школа («*Сурган тэжээх сургууль*») и две начальные школы. Всего же по стране к этому времени насчитывалось 60 школ; только в 20 центрах (хошунах) Засагтухановского района (аймака) обучалось 220 детей [Там же. С. 4].

В средневековой Монголии существовала и специальная детская литература. Д. Оюунбадрах упоминает, например, «Учебник монгольских выражений» («*Монгол утгын сурган бичиг*») Гунсэннорова, организатора школы в Харчинском районе, «Зерцало крылатых выражений» («*Гуехэн утгын толь*»). Р. Хишигбата, поэта из Ордоса [Там же. С. 4]. Позже, в 20-е гг. XX в., появились сборники стихов и рассказов, написанные для детей С. Буяннэмэхом и Д. Нацагдорджем, Ц. Дам-

динсурэном, О. Жамьяном. Однако фольклор никогда не переставал занимать первое место в воспитании и обучении детей.

Мировоззрение монгольского ребенка формировалось с самого раннего детства. Большое место в нем занимало чувство гордости за своих соплеменников. Слушая легенды о происхождении монголов от первопредков Серого Волка (*Бортэ Чоно*) и Прекрасной Маралухи (*Гуа Марал*), ребенок начинал задумываться над проблемами, которые сейчас мы называем вопросами самоидентификации народа. Он на себя примерял подвиги исторических, ставших легендарными, героев Амурсаны, Торой-банди, Юндэн-гого, Чингуджава, Мандухай-цэцэн ханши, Хатанбатара. Поэмы о конях, например, такие как: «О гнедом» («*Арвай хээр*»), «О соловом» («*Хурдан Шарга*»), «О белогрудом, идущем мелкой иноходью» («*Сайвар халтар*») учили его разбираться в мастях лошадей, и к десяти годам он знал их около пятидесяти. Ребенок впитывал народную мудрость пословиц и поговорок, где каждое слово было связано с народным бытом, реалиями, понятными ему. Уважение к родителям, например, воспитывали такие пронзительно-точные, по-монгольски конкретные пословицы, как, например:

Хороша матушка при возвращении домой [после долгого отсутствия].
Хорошо опять погрызть шейную косточку, которая выдержала много невзгод.

(*Эргээж уулзахад ээж сайхан.*
Эргүүлж мөлжихөд хүзүү сайхан.)

Этикету поведения ребенка ненавязчиво обучали в любых ситуациях, например, при входе в юрту в новом платье (*дээл*) он слышал от взрослых: «Пусть в этом году твое платье будет из хлопчатобумажной ткани / Пусть в следующем году оно будет из шелковой ткани» («*Энэ жил даалимба / Ирэх жил чисчүү*»). Стараясь разгадать загадки, он начинал размышлять о бесконечности мироздания, о космосе, солнце, луне, звездах, небе. Он пытался понять, что это за «кочевье, которое нельзя пройти насквозь», «годовалые верблюжата, которых нельзя сосчитать», «железный котел с десятью тысячами гвоздей», «черный шелк без швов», «десять тысяч ханских стад, которые пасутся под присмотром семи пастухов», «седой старик, который смотрит одним глазом ночью, другим — днем», «черная птица, которая заслоняет луну» [Монгол ардын, 1989. С. 5—8]. Смену времен года, месяцев, дня и ночи ребенку было легче понять из загадки, в которой говорилось о хане, «который имел четырех сыновей: жирного, скудного, счастливого, холодного», и у каждого сына «было по три любимых военачальника, у каждого военачальника — по 30 солдат, и каждый солдат имел по 12 черных и 12 белых сабель» [Там же. С. 11]. Запомнит ребенок и

слово «тень», если ему сказать про нее, что она «как детская одежда, которую никто не шьет», «черная одежда, которую нельзя порвать», «черная детская одежда без узоров», «черная одежда, которая никогда не будет мала», «черный камень, который нельзя ни разбить, ни разбросать по степи» [Там же. С. 15—16]. Названия растений он лучше запоминал, если ему загадывали загадку, содержащую сравнение. Например, степную саранку сравнивали с «белой собольей шапкой с маслом внутри», качающийся ковыль — «с шапкой из меха брюшка лисы, которую трясут», а гриб — с «земляным бугорком в форме слитка серебра в 50 лан, имеющего форму башмачка» [Там же. С. 16]. О перекасти-поле малыш узнавал из загадки про «верблюда, который неизвестно откуда пришел», про «козу, которая ползает под телегой», или про «соловых коней, которые табуном бегут по степи» [Там же. С. 16—17].

Но каждый жанр осваивался, что называется, «в свое время». Не подобало малолетке петь песню «Тайная любовь» («*Аргагүй амраг*»). Для заучивания эпических фрагментов также наступал свой черед [Оюунбадрах, 1989. С. 19]. Мудрость старшего по отношению к младшему, взрослого по отношению к ребенку прослеживалась не только в определенных запретах на время и место произнесения фольклорных произведений, но и в выражениях старших, которыми они характеризовали действия детей. Большим тактом продиктованы слова взрослых, обращенные к ребенку, участвовавшему в скачках и пришедшему последним. (В конных состязаниях традиционно принимали участие дети 4—9 лет.) Взрослые в таких случаях произносили присказки-формулы, что, мол, «Хозяин лошади (тот, кто выстаивал, тренировал лошадь) поленился» («*Уясан эзэн нь залхуудаж*») или: «Всадники маловаты еще» («*Унасан хүүхэд нь балчирдаж*»). Не порицали они и лошадь, пришедшую последней, про нее говорили: «[У лошади] богатый желудок» («*Баян ходоод*»). Всеми этими выражениями люди подбадривали малыша, потерпевшего поражение, снимали его конфуз и обиду. Бережное, с определенной долей юмора, щадящее отношение к молодежи, ее ошибкам, неопытности прослеживается в пословице о «годовалом теленке, который ломает телегу» («*Тэжээсэн бяруу тэрэг эвдэнэ*») ¹ [Там же. С. 21—22].

Бывальщины, небылицы, байки, анекдоты, былички (монг. *хууч яриа*, букв.: 'старые разговоры'), часто щедро пересыпанные пословицами, поговорками, мудрыми выражениями, присловьями, расширяли детский кругозор, заставляли задуматься, где правда, а где вымысел.

¹ Существует еще одна трактовка этой пословицы, сообщенная автору Л. Г. Скороходовой, противоположная нашей: «Телегу ломает неблагодарное дѣтя».

Среди них были рассказы о встречах с нечистой силой, духами шаманов, хозяевами местностей. Слушая их, дети учились бережно обращаться с природой, защищать ее. Другая группа рассказов этого жанра воспитывала в ребенке определенную социальную позицию. Сиди бывальщин были и такие, что не отвечали официальной точке зрения на то или иное событие, тот или иной персонаж. Например, устные рассказы из жизни Джамбала, честного и очень верующего человека, имя которого в социалистическое время замалчивалось, так как он был помощником последнего главы буддийской церкви Монголии, выражали несогласие народа с вольным обращением новой власти XX в. с любимыми народными героями. Такие рассказы воспитывали чувство справедливости по отношению к национальной истории.

Сочувственное отношение к бедным и униженным маленьким людям воспитывалось и юмористическими рассказами о находчивом бродячем монахе (*бадарчин*), дурачившем жадных богачей и нерадивых хозяев. Бродячий монах принимал в этих рассказах облик вора, слуги, тибетского паломника, а то и просто дурака. Но слушатель во всех обличьях узнавал своего любимца — бадарчина. Этот персонаж был очень распространен в монгольской среде, и слово «бадарчин» переняли другие народы, соприкасавшиеся с монголами. Дети легко понимали эти рассказы, поскольку в них четко выражалось отношение к нормам поведения, к этическим ценностям, приоритетным в обществе. Дети, слушая их, вырабатывали собственное представление о достоинствах, которыми должен обладать полноценный член общества. Вот несколько коротких образцов этих шуточных рассказов.

1

Давным-давно решил один вор украсть серебряный колокольчик с ханских ворот. Подкрался он на четвереньках ночью, когда стражники спали, к ханским воротам и вскарабкался наверх.

Стражники ничего не заметили. Вдруг колокольчик звякнул на ветру.

Вор, решив, что он попался, сорвал с себя рубашку и набросил ее на колокольчик.

— Ну, теперь никто ничего не услышит.

Успокоившись, он сдернул колокольчик и начал спускаться вниз. Тут-то его и схватили стражники².

2

Однажды ночью пошел дурак за водой к колодцу.

Увидел отражение луны в воде и решил, что это луна сама туда упала.

² Здесь и далее отсутствие указания на автора перевода следует понимать так, что перевод выполнен нами.

Привязал он железный крюк к концу веревки и стал ловить луну.
Зацепил крюком тяжелый камень.

Как только камень показался над водой, веревка не выдержала, лопнула, и камень плюхнулся обратно.

— Ну и устал же я, — подумал дурак. — Да и немудрено, ведь как-никак, а луну ташил.

3

Давным-давно забрел в один айл тибетский паломник и решил там заночевать. В то время в доме как раз варились бозы — пельмени. Паломник закинул себе в рот горячую бозу целиком. Застряла она у него в горле — ни проглотить, ни выплюнуть.

Аж слезы на глазах выступили.

А тут еще хозяин с вопросом лезет: что с тобой да что с тобой.

Проглотил наконец паломник бозу, вытер слезы, вздохнул:

— Да вот: бозы ел — Родину вспомнил.

А хозяин ему в ответ:

— Горяча же твоя Родина.

4

Как-то раз за праздничным столом сидел почтенный старец.

На его длинную бороду налипли крошки, а он и не заметил.

Увидел это один парень и тихонько говорит:

— Черное перо дымом заволокло.

Старик стряхнул с бороды крошки.

За тем же столом сидел нойон.

Он позавидовал такту и уму молодого простолюдина.

— И мой телохранитель не хуже скажет, — подумал он и посыпал бороду.

А тот возьми да и скажи: «Хвост куропатки весь в дерьме».

5

Однажды разговорился монах с мирянином.

— Давно ли ты, монах, мяса не едал? — спросил мирянин.

— Ох, давно! Правда, когда водку пью, то мясом закусываю.

Мирянин изумился:

— О учитель, ты не только мясо ешь, ты еще и водку пьешь!

Монах спохватился:

— Да кабы я мяса не ел, водки не пил, то что бы мне у тестя с тещей в гостях делать?

6

Однажды ехал жестокий чиновник на перекладных. Вдруг лошадь споткнулась на переднюю левую ногу, и чиновник, разозлившись, болтно ударил ее кнутом.

Возница пожалел лошадь и сказал в сердцах:

— Внуки за дедов не отвечают. Если оступилась передняя левая, за что бить заднюю правую.

Чиновник, не отвечая, отхлестал возницу за такую дерзость.

Поехали дальше.

Вдруг хлынул дождь. И решил возница, что представился удобный случай отомстить чиновнику. Как только небо разверзлось и сверкнула ослепительная молния, возница изо всех сил стегнул чиновника по голове так, что тот свалился без чувств.

Очнувшись через пару минут, чиновник покрутил головой и закричал, уставившись на возницу:

— Ты чего разлегся? Разрази тебя гром! Видал, как меня только что молнией шарахнуло, я и то ничего.

И потащил возницу за рукав.

Таким образом, весь монгольский фольклор имел ярко выраженную воспитательную, развивающую функцию, был направлен на формирование человека, необходимого традиционному монгольскому обществу.

Изучением детского фольклора начали заниматься в Монголии вплотную с 60-х гг. XX в. В российской науке эта тема пока еще не поднималась. В русском переводе не существует ни детских стихов, ни колыбельных песен, ни считалок, ни дразнилок, хотя многие из них являются высокохудожественными. Кроме того, это ценный материал при изучении культуры Центральной Азии.

Монгольские фольклористы прежде всего обратили внимание на вопрос о роли фольклорных традиций в воспитании ребенка. На эту тему имеются работы П. Хорло [Хорлоо, 1960; 1962; 1966; 1970; 1973; 1975], Ш. Гадамбы [Гаадамба, 1967; 1969; 1976; 1978], Х. Сампилдэндэва [Сампилдэндэв, 1980; 1979; 2002], Ц. Мунха [Мөнх, 1964; 1964а; 1971; 1973]. Последний выделил детский фольклор из корпуса остального монгольского устного народного поэтического творчества. Х. Сампилдэндэв дал ему характеристику и определил жанровый состав. Ч. Арьясурэн [Арьясурэн, 1980] и Д. Ульдзийбаяр [Өльзийбаяр, 1979; 1980; 1980а; 1987] исследовали корпус детского фольклора. Детским фольклором занимались и фольклористы из Внутренней Монголии Ш. Буянтогтох и Ван Жин-хуа. Они издали в 1990 г. сборник монгольского детского фольклора [Буянтогтох, Ван Жин-хуа, 1990]. Д. Оюунбадрах [Оюунбадрах, 1989. С. 6, 19, 27] выразил точку зрения на существование в детском фольклоре двух самостоятельных типов — «традиционные фольклорные жанры» и «непосредственно детский фоль-

клор». В своей работе он согласился с мнением других монгольских ученых (П. Хорло, Х. Сампилдэндэв), которые считали, что монгольский фольклор представлен большим количеством разнообразных жанров. Д. Оюунбадрах пишет, что «с древнейших времен племена обменивались своими жанрами и ко времени образования единого монгольского государства все жанры фольклора стали известны всем племенам, входившим в это государство» [Там же. С. 7]. Он делит фольклор на две группы. Первая «воздействует образами изображаемых действий». Это эпос, сказки. Вторая «воспитывает своими художественными средствами». К ней относятся песни, пословицы, поговорки, благопожелания, восхваления, загадки [Там же. С. 7].

Среди произведений, которые можно отнести к детскому фольклору, выделяются произведения, написанные взрослыми для детей и самими детьми. Взрослыми создавались произведения, рассчитанные как на самих детей, так и на их родителей. Дети занимались сочинительством главным образом в игровых целях. Представляется, что большая часть произведений детского фольклора создана взрослыми для взрослых и лишь со временем перешла в детскую среду. Д. Оюунбадрах считает, что взрослыми были созданы колыбельные песни, скороговорки, «выражения, направленные на развитие речи», «выражения, направленные на развитие дыхания ребенка». Непосредственно детский, т. е. сочиненный самими детьми, фольклор состоит из «выражений, связанных с играми (подвижные игры, игры с пальчиками ребенка)» и «выражений, связанных с бытом (дразнилки, соревновательные стихи, стихи при общении)» [Там же. С. 7]. Несомненно, в таком делении детского фольклора есть некоторая условность, так как часть скороговорок вполне могли быть созданы детьми, а стихи для игры с пальчиками ребенка могли сочинить взрослые.

В произведениях, посвященных детям, кроме указанных жанров, которые можно отнести к бытовым, есть обрядовые произведения: благопожелания (*ерөөл*), восхваления (*магтаал*), поучения (*сургаал*). Они исполнялись на празднествах, связанных с тремя основными моментами в жизни ребенка: появлением на свет, переходом из младенчества в детство и из детства во взрослое состояние. Им соответствовали обряды омовения, первой стрижки волос и обряды, выполнявшиеся по достижении пятнадцатилетия. Как известно, по монгольской традиции ребенок до трех лет — младенец (*нялх*), с трех до семи — ребенок (*хүүхэд*), с семи до пятнадцати — подросток, отрок (*өсвөр, банди*), с пятнадцати до пятидесяти одного — взрослый человек (*хүн*), с пятидесяти одного — старик (*өвгөн*) [Викторова, 1983. С. 56].

На этих праздниках, устраиваемых в доме родителей, собирались родственники и одноулусники. От социального положения семьи и ее достатка зависело и количество гостей и разнообразие угощения.

По традиции руководил ходом праздника старший, поочередно давая присутствовавшим слово для обращения к родителям и ребенку.

Благопожелания и хвалебные слова, произносимые речитативом, имели, как правило, две части, одна из которых предназначалась для родителей и содержала поздравления, выражение радости по случаю рождения ребенка, пожелания богатства, счастья и благополучия в жизни. Вторая часть была обращена к ребенку. В ней рисовался идеальный образ скотовода-кочевника и назывались качества, к обладанию которыми нужно было стремиться, цели, которые следовало себе ставить, и средства, которые можно было использовать. Эта часть благопожелания представляла собой программу действий, она была подчинена главной идее — моделированию поведения ребенка. Выполнение рекомендуемых действий способствовало воспитанию необходимого члена традиционного монгольского общества.

Например, как руководство воспринимаются такие строчки:

Достигнешь трех лет,
Понемногу начнешь ходить.
Можешь разбить фарфоровую чашку, которую держишь.
Переполошишь весь свой дом.
Весь свой дом поставишь вверх дном.
Достигнешь четырех лет,
Станешь бегать с соседскими ребятами.
Близко к пяти годам
Прибавится у тебя работы.
Отцу и матери будешь помогать.
Еще два года пройдет,
Пойдешь в народную школу.
Будешь изучать книги, приносящие счастье.
Приобретешь различные специальности.
Станешь гордостью своих отца и матери.
Станешь опорой родственников.
Прославишься в своем краю.

Гурван насыг ч хурнэ.
Баацга баацга алхдаг ч болно.
Барьсан шаазангаа хагалдаг ч болно.
Байсан газраа үймүүлдэг ч болно.
Байзнасан газраа түйвээдэг ч болно.
Дорвон насыг ч хурнэ дээ.
Дот саахалтаар гүйдэг ч болно.
Ахиж дохож тав хүрээд
Ажлын нэмэртэй ч болно.
Аав ээждээ ч туслалцана.
Ахиад хоер жил болоход
Ардын сургуульд орохоор...

*Ээлтэй номыг суран
Элдэв мэргэжлийг олоод.
Эх эцэгтээ энэрэлтэй
Элгэн садандээ түшигтэй
Эх орондоо гавьятай.*

[Монгол, 1989. С. 46]

Благопожелания (*ёрөөл*) обычно насчитывали несколько десятков стихов, некоторые из них достигают размера до сотен строк. Кроме них существуют краткие благопожелания (*бэлэг дэмбэрлийн үг*), обычно они состоят из двух—десяти строк, часто похожи на заклинания, возможно, имеют более древнее происхождение. В них выражалось главным образом пожелание счастья, долгих лет жизни, благополучия. Вот пример краткого благопожелания:

*Долгих лет жизни тебе,
Продолжительного счастья,
Вырастить высокий урожай,
Взять невесту рукодельницу!*

*Урт насалтугай
Удаан жаргатугай
Урт тариа ургуул
Уран бэр яв!*

[Гаадамба, Цэрэнсодном, 1978. С. 125]

Колыбельные песни — *бүүвэй дуу* (букв.: ‘успокаивающие’ или ‘убаюкивающие’, от слова *бүүвэй* — ‘баю’) пелись ребенку с самых первых дней его жизни. Главным в них было успокоить ребенка, дать матери возможность проявить чувство нежности и любви. Мать усыпляла дитя своим голосом, мерным ритмом, частым повтором одних и тех же музыкальных ходов, звуков, слов. Плавное покачивание подвесной люльки усиливало эффект умиротворения и покоя, необходимого для сна ребенка. Иногда колыбельные пели старшие дочери, помогавшие матери в воспитании младших братьев и сестер. Почти на треть песня состояла из повторения слова *бүүвэй*, иногда принимавшего формы *бүүвээн* или *бааван*, *баван*. Как считает Х. Сампилдэндэв, это происходило в тех случаях, когда мать хотела усилить воздействие песни. Х. Сампилдэндэв находил также параллели монгольского слова *бүүвэй* с русским «баю-бай» [Сампилдэндэв, 1998. С. 7].

По поводу генезиса слова *бүүвэй* есть мнение Б. Соднома, что истоками его являются слова *буу* и *ай* (букв.: ‘не бойся’). Ученый считал, что звук «в» появился между этими слогами в результате многократного повторения нескольких идущих друг за другом гласных звуков. Буква «а» из твердой перешла в мягкую, так как сам жанр требовал

нежного произнесения звуков. По этой же причине и два первых твердых гласных звука стали мягкими и превратились из «уу» в «үү»), чего требовал, как полагал Б. Содном, и закон сингармонизма [Содном, 1964. С. 74].

У монгольского народа существуют легенды о колыбельных песнях. Особенно распространена легенда о первой колыбельной песне, в которой рассказывается, как волчица спасла от верной смерти младенца, найденного ею в степи. Она выкормила и воспитала его, а через некоторое время люди нашли ребенка и забрали к себе. В неутешном горе волчица выла каждую ночь, тоскуя о своем приемыше, к которому она привыкла и которого полюбила, как свое собственное дитя. Этот вой считается первой монгольской колыбельной песней. Данная легенда вызывает аллюзию с одним из тотемов монголов — волком, потому что именно Серый Волк и Прекрасная Маралуха, как известно по «Тайной истории монголов», были пращурами Чингисхана. Возможно, в легенде о первой колыбельной песне слышны отголоски мифологических представлений древних монголов о своем тотемном животном.

Существовали легенды, в которых колыбельные песни играли особенно важную роль. Они выступали основным элементом в самоидентификации человека, помогали определить конкретное место его среди других людей и связь с обществом. Речь идет о песнях следующей структуры:

Мой милый сыночек,
Баюшки-баю.
Внук хана Харадая,
Баю-баю.
Внук Хариудая,
Баюшки-баю.
Племянник соседа,
Баю-баю.
Младший брат серны,
Баюшки-баю.

[Монгол, 1982. С. 151]

Монгольские ученые считают, что лексика подобных песен не случайна: она отражала реальные родственные связи, что было необходимо при кочевом образе жизни, для которого характерны разбросанность населения по большой территории, отсутствие контактов на протяжении длительного времени. В одной из подобных легенд говорится о двух братьях — Элдээ и Дэлдээ (в другой — о сестрах Жиргэлдий и Мэргэлдий), по стечению обстоятельств разлученных в раннем возрасте. Через много лет, во время случайной встречи, они узна-

ют о своем родстве, услышав друг от друга одну и ту же колыбельную песню, которую им пели в детстве. В первой легенде звучит такая песня:

Внук хана Черного дракона,
Сын князя Харалдая,
Элдээ и Дэлдээ оба
Сыновья Эрдэнэдондока.

Хар лусын хааны ач юм шүү
Харалдай тайжийн хүү юм шүү
Элдээ Дэлдээ хоерын зээ юм шүү
Эрдэнэдондогийн хүү юм шүү.

Во второй легенде — следующая:

Жиргэлдий и Мэргэлдий
Дети Зэгс Гоомоя,
Внучки Харалдай хана,
Дети князя Хар Алтана.

Жиргэлдий Мэргэлдий зээ бүүвэй
Зэгс Гоомой хүүхээ бүүвэй
Харалдай хааны ачитай бүүвэй
Хар Алтан тайжийн хуухээ бүүвэй

[Сампилдэндэв, 1998. С. 40, 42]

Подобными песнями ребенка учили запоминать не только свое имя, имена родственников, но и названия растений, животных. С помощью колыбельной песни в легкой и доступной форме проходило знакомство с окружающим миром. Ребенок учился смелости и общению с внешним миром «на равных», так как у всех животных, даже самых страшных, как пелось в песнях, есть маленькие дети, они имеют разные характеры и повадки, но они милые, совсем не страшные, их не стоит бояться.

Вот пример такой колыбельной песни:

Голубок ходит по крыше храма.
Жеребенок ходит в табуне.
У вороненка тихий голос.
Куропатка летает по полям.
Сорочонок живет в пестром поле.
Черный барашек прыгает по горам.
Тигренок имеет рыжий цвет.
Барсучонок имеет унылый вид.
Волчонок любит выть.
Лисенок имеет длинный хвост.
Зайчонок лежит навзничь.

[Там же. С. 71]

Именно эти песни, наглядно показывавшие, в чем состояла одна из главных целей колыбельных песен, могут быть, как нам представляется, еще одним косвенным доказательством этимологии слова *бүүвэй*, восходящей к *буу* и *ай* — ('не бойся'). В пользу этого нашего аргумента можно привести соображения Х. Сампилдэндэва о магической силе слова *бүүвэй*, которую он сравнивает с силой звуков, *дур-дур*, произносимых при призывании козлят к матке-козе, звуков — *тойг-тойг*, обращенных с этой же целью к ягнтям, и возгласов *хоос-хоос*, которыми приманивают в матери верблюжат [Там же. С. 7]. Первые колыбельные песни были скорее обрядовыми заклинаниями, чем бытовыми-лирическими песнями. К этой мысли близко подходит Х. Сампилдэндэв. Он выражает согласие с М. Н. Мельниковым, считавшим, что изначально, на заре человечества, колыбельные песни представляли собой пение почти нечленораздельных звуков, что для новорожденных детей важны были в первую очередь ритм и манера пения [Мельников, 1970. С. 27]. И лишь постепенно, с ростом ребенка, песни получали тематическое развитие, насыщались богатой лексикой, художественными образами; значение слов, мелодии и ритма как бы уравнивалось.

Среди образцов монгольского поэтического творчества есть немало песен, которые можно назвать произведениями высокого художественного уровня. Но для всех колыбельных песен остался характерен небольшой диапазон мелодического звучания. Все они относятся к мелодическому жанру короткой песни (*богино дуу*) в отличие от другого распространенного в фольклорной песенной традиции жанра, так называемой «протяжной песни» (*уртын дуу*), имеющей долгие распевы каждого слога. Как правило, колыбельные песни имеют односложную структуру распева и представляют собой вокализацию на слоги *буу* и *вэй*.

Песни, где заговорные моменты выражены слабее и воспринимаются как художественные приемы, возможно, более позднего происхождения. Лексика их отражает типичные для кочевников бытовые условия, родственные связи, окружающую природу, животный мир. Присутствуют такие нежные обращения к ребенку, как: «в люльке маленькое дитя» (*өлгийтэй бяцхан үр*), «милое маленькое дитя» (*энхрийн жаахан үр*), «запеленутое мое маленькое дитя» (*манцууштай жаахан үр минь*), «милое мое дитя» (*миний алаг үр минь*) [Гаадамба, Цэрэнсодном, 1978. С. 61]. Мать нежно сравнивала свое дитя с оперившимися птенцами ласточки (*хараацай шувууны дэгдээхэй*), с гусятами (*галуу шувууны дэгдээхэй*), с птенцами турпана (*ангир шувууны дэгдээхэй*) [Там же. С. 63]. В более поздних песнях главная идея претерпела изменение: с желания спасти жизнь ребенка, что составляло доминанту

ранних песен-заклинаний, акцент перенесен на выражение материнской любви, на знакомство с многообразием окружающего мира.

Для детей, научившихся бегать, говорить, основу развлечения составляли игры без участия взрослых. В этих играх широко использовался фольклорный жанр — считалки. Они представляли собой рифмованные формулы в виде нескольких стихотворных строк шуточного содержания, помогавшие распределить роли в игре. Генетически этот жанр восходит к древним временам, когда существовало табу на счет как приносящий неудачу. В считалках ярко видна игра звуков и ритма. Их идейно-художественное содержание раскрывается через игровое действие — вне игры они теряли свою значимость. Особенно распространены среди монгольских детей следующие считалки:

Динь-дон, дружок,
Считай, дурачок:
Есть ли медные заклепки,
Есть ли сердце посередке?
Кто на свете всех спокойней,
Всех мудрее и достойней?
— Белая мышь ³.

* * *

Топ-топ побегу,
Прыг-скак поскачу.
Зайчик белый, где ты бегал?
Будешь бегать по полям,
Схватит пестрая борзая.
Будешь прыгать по степям,
Меткая пронзит стрела.
Зайчик белый, где ты бегал?
Попроси у неба хлеба,
У верблюда — губы ⁴.

Большую развивающую роль в жизни монгольских детей играли игры, сопровождаемые песнями или декламируемыми стихотворными текстами (*үгэн тоглоом*, букв.: 'словесные игры'), решающую роль играло слово. Среди них выделялись игры, в которых следовало проявлять смекалку и способность пальцами рук делать затейливые фигуры. Это игры мастерства рук (*уран гарын тоглоом*). Играли дети и в игры на доске (*хөлөгт тоглоом*), и в подвижные игры (*хөдөлгөөнт тоглоом*). С их помощью дети учились считать, понимать взаимосвязь

³ Перевод наш.

⁴ Перевод наш.

явлений в природе, развивали ловкость, получали трудовые навыки. К *үгэн-тоглом* относились прибаутки, запоминавшиеся своей парадоксальностью. Вот несколько примеров таких словесных игр:

1. — Это не озеро, а лужа какая-то.
— Лужа-то, конечно, лужа, но только пока человек доедет с северного ее берега до южного, утреннее красное солнце два раза за горизонт сядет.
2. — Это не дом, а лачуга какая-то.
— Лачуга-то, конечно, лачуга, да лай двух собак, сидящих у решетчатой стены перед входом, едва достигает почетного места в северной части юрты — хоймора.
3. — Это не два хороших человека, а дрянненькие пташки какие-то.
— Пташки-то, конечно, пташки, но одной косточки этой пташки хватит на шест восьмистенной юрты.

[Гаадамба, Сампилдэндэв, 1988. С. 334]

Такие прибаутки воспитывали юмор, развивали в детях абстрактное мышление.

К жанру словесных игр относились также так называемые *дайралцааны шүлэг* (букв.: 'соревновательные стихи'). Они представляли собой рифмованные выражения, которыми сопровождалось разного рода споры, возникавшие между отдельными детьми или группами детей разных айлов, хошунов, аймаков. Цель использования прибауток зависела от того, в каком месте спора они произносились. Четверостишие, произнесенное в начале спора, обозначало, что противники начали состязание, в середине спора их произносили с целью подбодрить себя, раззадорить противника, в конце — чтобы снять напряжение, загладить обиду, восстановить мир в отношениях. Поэтому заканчивались прибаутки, как правило, шуточными строчками. Перед началом словесного состязания можно было услышать такие слова:

Вот так-то, мой сынок.
Если уж соревноваться, то посоревнуемся.
Нож нападения положим.
Если поговорить, то поговорим.
Огниво и нож предложим.

*Зээ хүү минь тийм үү дээ.
Дайралцвал дайралцъя
Дайлин хутгаа тавилцъя
Хэлэлцвэл хэлэлцэе
Хэт хутгаа тавилцъя.*

[Гаадамба, Сампилдэндэв, 1988. С. 330]

По ходу спора произносилось:

Оседлав кобылицу,
Сможешь ли ты холмик перевалить.
Брюхом руководимый,
Сможешь ли со мной спорить.

*Гүү морийг унаад
Гүвээ давж чадна уу даа
Гүзээн толгойлж ирээд
Надтай хэлэлцээж чадна уу даа.*

[Оюунбадрах, 1998. С. 47]

В конце звучала прибаутка:

О мой милый, вот так-то,
Эдак мы проговорим, пока не взойдет на севере
Полная луна.
Эдак мы проговорим, пока не выйдет на пастбище
Стадо коров.
Эдак мы проговорим, пока не взойдет на севере
Двадцать пятая луна.
Эдак мы проговорим, пока не выйдут на пастбище
Овцы и козы.

*Зэ хүү минь үнэхээр тийм үү дээ
Арван тавны сарыг
Ар дээр гартал хэлэлцье
Адуу үхэр хоёрыг
Бэлчээрт гартал хэлэлцье
Хорин тавны сарыг
Хойт дээр гартал хэлэлцье
Хонь ямаа хоёрыг
Бэлчээрт гартал хэлэлцье).*

[Оюунбадрах, 1998. С. 47]

Подобные стихи часто содержали пословицы, меткие выражения, загадки. Они развивали остроту мысли; с их помощью маленький человек мог защитить свое достоинство, красиво выйти из спора, а то и высмеять обидчика.

К этому же типу словесных игр относились такие, целью которых было поставленные вопросы довести остроумными ответами до абсурда и наоборот — вопросами поставить отвечающего в тупик. В этих соревновательных играх выигрывал тот, кому удавалось задать вопрос, на который соперник не мог найти ответа, или ответить таким образом, что следующий вопрос был невозможен. Вот небольшой пример вопросов и ответов:

- Куда пошла собака?
- За старшим братом.
- Куда пошел брат?
- В табун.
- Куда пошел табун?
- Далеко, где ковыль и камыш...
- *Нохой хаачсан бэ?*
- *Ахыг дагасан.*
- *Ах хаачсан бэ?*
- *Адуунд явсан.*
- *Адуу хаачсан бэ?*
- *Дэрс хулсны цаагуур орсон.*

[Гаадамба, Сампилдэндэв, 1988. С. 334]

Следующие вопросы могли касаться, например, того, где растет камыш, где находится кочевье, в котором он растет, и т. д., а сами соревнования могли продолжаться очень долго. Подобные прибаутки тренировали умение малыша логически мыслить, спорить, отстаивать свое мнение, доказывать собственную правоту.

Существовало несколько типов игр мастерства рук (*уран гарын тоглоом*). Среди них были: «Поймай большой палец» («*Хомхой хуруу барих*»), «Найди средний палец» («*Дунд хуруу олох*»), «Построить гору Сумэру» («*Сумбэр уул босгох*»).

Дети постарше уже самостоятельно играли в подвижные игры (*хө дөлгөөнт тоглоом*, например, такие как: «Волк — охотник за тарбаганами» («*Чоно тарвагацах*»), «Белый верблюд» («*Цагаан тэмээ*»), «Два знакомых» («*Хоёр танил*»).

Наиболее распространена была игра «Волк — охотник за тарбаганами», в которой дети-«тарбаганы», став группкой перед «волком», так переговаривались с ним.

«Тарбаганы»:

— Волк, вот тебе табак (кидали волку камешки).

«Волк»:

— Почему он так сильно пахнет мускусом тарбаганов? (кидал камни обратно). Тарбаганы вот вам табак.

«Тарбаганы»:

— Очень сильно пахнет волчьей мочой (кидали камни волку).

Далее происходил следующий диалог:

— Волк, дай свое огниво.

— Зачем?

— Огонь развести

— Зачем?

— Клей варить.

— Зачем?

- Стрелы и лук клеить.
- Зачем?
- В голову волка стрелять.

С этими словами «тарбаганы» убежали от «волка», он их ловил, и пойманные превращались в «волков» [Ардын жүжиг, 1988. С. 22].

Эта игра была прекрасно приспособлена к условиям кочевого быта, в нее можно было играть любому количеству детей. Подвижные игры развивали быстроту реакции, ловкость, умение ориентироваться в пространстве. Кроме того, дети с малых лет постигали, что волк — всегда опасное для стада животное.

Среди произведений детского фольклора есть немало обрядовых песен. К одним из них относится песня «Табун саврасых жеребцов» («Хул азаргатай адуу»), связанная с разрешением ребенку впервые сесть на лошадь, что освещалось определенным обрядом, в котором данная песня занимала центральное место. Сначала одна группа детей пела:

Саврасых жеребцов табун.
Какой местности (эти) жеребята?
С тополиным укрюком табунщик,
Чей ты сын?

Хул азаргатай адуу
Хаа газрын унага вэ?
Хулсан уургатай адуучин
Хэний хүний хүү вэ?

Другая группа отвечала пением:

Саврасых жеребцов табун.
Жеребцы эти из краев куланов.
С тополиным укрюком табунщик,
Сын Петли Укрючной.

Хул азаргатай адуу
Хулан чигтийн унага.
Хулсан уургатай адуучин
Хуйван цаламтын хүү.

[Гаадамба, Сампилдэндэв, 1988. С. 27]

После этих слов дети бежали наперегонки, и выигравшим разрешилось посидеть и покататься на годовалом жеребце. Обрядовые песни относились к наиболее ранним произведениям устного народного творчества монголов.

Столь же древние корни имели так называемые песни-танцы. Они восходили к зафиксированным в наскальных рисунках времен неолита представлениям в масках, имитировавшим повадки животных и эле-

менты охоты. Содержание песен-танцев раскрывается в их названиях: «Танец журавля» («*Тогорууны бүжиг*»), «Танец лебеда» («*Хүн шувууны бүжиг*»), «Танец ястреба и перепелки» («*Харцага бөднийн бүжиг*»). Дети, наблюдая их, постигали тонкости поведения животных и птиц, которые были необходимы им в дальнейшей взрослой жизни во время охоты, а также получали импульс к более глубокому изучению природы и места в ней человека.

Своеобразным видом музыкально-поэтического творчества были песни-диалоги (*харилцааны дуу*), включавшие вокальный, танцевальный, театральный элементы. Это был театр без костюмов, без сцены, однако немногочисленные слушатели, собиравшиеся в юрте, угадывали персонажей — умного бедняка и богатого нойона, старого ламу и чванливого чиновника. При исполнении песен-диалогов использовались жесты, мимика, различные телодвижения. Возможно, именно этот жанр явился прообразом современного монгольского театра. В памяти народа осталось немало песен-диалогов. Среди них такие как: «Старик и птица» («*Өвгөн шувуу хоёр*»), «Два брата охотника» («*Ах дуу хоёр го роочин*»), «Восьмидесятилетний Намсан-гуай» («*Наян настай Намсан-гуай*»), «Девушка Алгирма» («*Алгирмаа*»), «Сумья нойон» («*Сумья ноен*»). Эти песни давали жизненные установки, указывали духовные ориентиры, воспитывали этику поведения. С их помощью дети вырабатывали стереотипы личной реакции на различные ситуации во взаимоотношениях между людьми.

К шуточным детским стишкам-скороговоркам и считалкам относятся несколько приведенных ниже образцов.

1. В соседнем айле хмельной наш дядя
Во гневе страшно ругается.
С соседней горы черный козел
Очень больно бодается.
Трехлетку верблюда клеймишь когда,
Он невозможно брыкается,
Сивый бык лишь опустит рога,
И ты уже испугаешься.
2. Сорока прыгает: скок да скок.
Сорок филинов ухают: ух.
Соломенная повозка: хруст да хруст.
А мой мешок с подаянием — пуст.
3. Пять сыновей у матушки Тахар:
Прекрасны посевы у них,
Пять черных коз
Прекрасную шерсть дают,
Прекрасный белый мерин
Тучнее день ото дня,

Прекрасный пес у двери.
 Прекрасно кусает меня.
 4. Между двух гор
 Горный пестрый цветок.
 В цветке золотые тычинки.
 Золотом вышит узор.
 В узоре — орнамент хуар.
 В хуаре — фигурка осла.
 На осле восседает слуга.
 У слуги в руках серый гусь.
 В гусе речная вода.
 А в воде — тот самый монгол.

Таким образом, оба пласта монгольского детского фольклора — и созданный для детей, и сочиненный непосредственно самими детьми — по своей тематике и поэтике являлись органичной частью единого монгольского фольклора. Все песни-игры, песни-танцы, игры мастерства рук, словесные игры, скороговорки, считалки, благопожелания, славословия играли большую роль в воспитании ребенка в традиционном монгольском обществе. Они непосредственно были связаны с обыденной хозяйственной жизнью народа, способствовали закреплению и сохранению традиций, необходимых для жизнеспособности коллектива.

3. Отражение смеховой культуры в монгольской фольклорной традиции

Монгольский народ имеет богатую смеховую культуру.

Многие жанры монгольской литературы и фольклора имеют произведения, в которых присутствуют различные типы смеха. Существует целый пласт поэтических произведений, в которых присутствует в той или иной степени комическое как эстетическая категория.

Они отражают определенный уровень смеховой культуры монгольского народа, который характеризуют богатая лексика монгольского языка, касающаяся различных оттенков смеха, разработанность литературоведческой терминологии и различных видов и типов комического.

Различные аспекты смеха передают глаголы: *инээх* ('смеяться'), *доог хийх* ('подшучивать'), *элэглэх* ('иронизировать'), *эдэг барих* ('издеваться'), *хохрох* ('хохотать'), *тачигнатал инээх* ('ржать, раскатисто хохотать'), *шоолох* ('зубоскалить'), *дооглох*, *элэг доог болгох* ('насмехаться'), *дажигнах* ('подшучивать'), *наадам хийх* ('обсмеивать'), *цугаацах* ('потешаться'), *наргих* ('веселиться'), *цэнгэх* ('радоваться'),

алилах ('смешить, паясничать'), *элдвээр аашлах* ('гримасничать'), *маяглах*, *элэглэх дуриах* ('пародировать'), *инээмсэглэх* ('улыбаться'), *хяхуутай жуумалзах* ('злорадствовать'), *мишээх* ('смеяться', высокий стиль), *жуумалзах=жуумганах* ('сдерживать смех', 'насмешливо кривить губы'). Эти глаголы образуют большое количество производных слов и выражений, отражающих широкую панораму смеха как явления в монгольской культуре, например: *цэцэн алилах* ('остроумно шутить'), *тэнэг тоглом* ('глупая шутка'), *хачин маягтай хун* ('чудака'), *цэнгуулэх*, *наргиуулах*, *зугацуулах* ('потешать'), *инээд хургэх* ('насмешить'), *инээдэм болгох* ('поднять на смех'), *доглуулах* ('подвергать насмешкам'), *наадам болгох*, *ханатад инээх*, *инээж ханах* ('насмеяться'), *инээртэн эхнэр* ('хохотунья'), *шогч хун* ('насмешник'), *шооч хун* ('зубоскал'), *инээд муутай зан*, *инээрэн зан* ('смешливость').

В монгольском поэтическом фольклоре присутствуют различные виды комического. Это может быть *наргианатай хошин* ('веселый смех'), *хатуу шоглох* ('жесткая сатира'), *хорлонтой* ('ядовитый смех'), *шог* ('юмор'), *алиа ший* ('балагурные, шаловливые стихи'), *ёгоодол* ('ирония'), *элэглэл* ('пародия'), *ёочлол* ('памфлет'), *ингуун шоглол* ('сарказм'), *шогтан* ('игривость').

В зависимости от направленности, меры и качества смеха произведения можно распределить по двум группам: 1) *шог* — юмористические и 2) *хошин* — сатирические. К первой группе мы относим такие произведения, которые вызывают смех дружелюбный, беззлобный, он помогает за несовершенными человеческими поступками увидеть идеал, стремиться к нему, помогает достичь света, добра, развивать положительные стороны человеческого характера. В них присутствует добродушный юмор, объектом которого часто служат недостатки людей, как бы являющиеся продолжением их достоинств, но доведенные до той черты, за которой они вызывают улыбку, шутку. Герои этих произведений остаются симпатичными исполнителю и слушателю, не теряют своей привлекательности.

Ко второй группе можно отнести произведения, высвечивающие не частные черты характера в общем-то положительного человека, не отдельные отрицательные элементы явления, а все явление полностью, всю его сущность, которая воспринимается людьми как негативная для общества. Они высмеивают социально опасные действия и поступки людей, смех в них бичующий, изобличающий, сатирический. Их сатира уничтожает искаженность, нелепость, жесткость, неверность, грубость мироустройства, т. е. все его несовершенство.

Четкой грани между этими полярными типами комизма в монгольском поэтическом фольклоре нет. Даже в пределах одного произведения душевный, изначально грустный лирический юмор может перейти в конце в тонкую иронию; злая ухмылка — в строгую сатиру, а сер-

дечный юмор — в жизнерадостный смех. Героями первой группы произведений могли быть грязнули, неумехи, ленивцы, гуляки, глупцы. Главная и отличительная их особенность заключалась в том, что все они принадлежат к той же социальной среде, что и слушатели и исполнители. Во второй группе произведений высмеиваются чванливые чиновники, двуличные ламы, глупые богачи, т. е. люди иной социальной среды, стоящие, как правило, на более высокой ступени общественной иерархической лестницы.

Для юмористическо-сатирических образцов монгольского поэтического творчества характерны статичность, типизированность образов и эпитетов. Сюжет как законченное действие, имеющее зачин, кульминацию, развязку, отсутствует. Имеется только один его фрагмент, остальное подразумевается контекстом. Это может быть, например, такой фрагмент, как заключительный эпизод большого праздника, показывающий возвращение домой подвыпившего гостя, нетвердо сидящего на своем коне, покачивающегося из стороны в сторону; красивая праздничная шапка его съехала на бок, фигура потеряла должную почтенность и степенность. Однако конь прекрасно знает дорогу домой и уверенно идет в нужном направлении. Видно, ему не впервой доставлять своего хозяина с пирушки. У слушателя эта картина вызывает мягкую, тихую улыбку.

Сочным, ядреным смехом можно разразиться от шуточного диалога жены со своим нерадивым мужем (а скорее — женщины со своим незадачливым любовником), который добивается ее внимания, жаждет тепла и любви; его состояние передается характерными звуками, показывающими дрожание тела, причину которого можно видеть как в холоде, так и в любовном нетерпении, что и усиливает юмористичность ситуации. А она состоит в том, что муж/любовник, несмотря на свое желание погреться, поесть, предаться любви с женой/подругой, не желает ничего для этого делать и остается сидеть и дрожать голодным в холодной юрте. Лень оказывается сильнее желаний.

Смех в сатирических произведениях безжалостен и зол, во многих из них явно виден конфликт, обусловленный социальными обстоятельствами, что придает песням трагизм, скрываемый за шуткой, сарказмом.

Если в шуточных стихах главные герои, имеющие разные половозрастные характеристики, родственную принадлежность, личные качества, являются все же людьми одного социального слоя, то в сатирических песнях объектом насмешек, издевок становится человек иного социального уровня (нойон, князь, сановник) или иного социального статуса (лама, банди, шаби, занги).

В шуточных стихотворениях народ смеется как бы над самим собой, и это смех очищающий, примиряющий, всеобщий как для актив-

ной (высмеивающей), так и для пассивной (высмеиваемой) сторон. Он выступает основой обновления мира, разряжает напряженность, снимает стрессы. Тип смеха в них тяготеет к беззлобному смешку (монг. *инээдэс*), к беспечности и веселости (монг. *наргия*).

Сатирические произведения обличают продажность, самоуверенность, самодурство, эгоизм толстосумов, которые думают, что власть, богатство есть гарант ответной любви, всеобщего уважения. Вызывает смех самонадеянный князь, приехавший в айл произвести эффект на одноулусников, покрасоваться своим богатством, унизив остальных, завладеть сердцами местных красоток и возвращающийся униженным, не получившим ни ожидаемого подобострастия, ни уступчивости женщин перед дорогими подарками знатного нойона. Горький комизм звучит в песне, в которой поется об одном нойоне, который полюбил прекрасную как роза нежную девушку и которому невдомек, что нельзя обменивать на парчу чистое, светлое, настоящее чувство, что эта девушка не продает свое сердце и любовь. Саркастически звучат в песне восклицания: «И это же надо!»; «Вот ведь как!»; «Верно ведь говорю!» — увеличивая этим комизм происходящего. Относящиеся, несомненно, к данной ситуации, но обращенные к слушателю, они призывают его стать соучастником происходящего, вместе поиздеваться над чужим в их мире человеком, куда допущены лишь свои.

Смех в юмористических присказках, стихах, песнях — это смех над собой, поэтому он мягче, так как человек готов простить себе даже серьезные ошибки, дурные дела и качества. В сатирических песнях смех направлен на человека чужого, находящегося вне социального слоя исполнителя, поэтому он жестче, тяжелее, язвительнее. Такой тип смеха можно назвать сатирой (*ингуун шоглох*), плутовством (*салбадай*), опасными шутками (*тугээр даажиг хийх осолтой*), охарактеризовать его словами: «шутки в сторону» (*инээдэм наадмыг орхиж*), «поднять на смех» (*хунийг инээдэм болгох*).

Разные типы смеха диктуют разные виды комедийного противоречия. Это противоречие может заключаться в показе несоответствия сиюминутного внешнего вида человека его обычному состоянию. Это явление оказывается для слушателя настолько необычным, что сначала он от неожиданности замирает на миг в испуге, а затем испуг разряжается смехом. В других произведениях может присутствовать ситуация, в которой видно несоответствие между желанием обладания и нежеланием производить действия, направленные на достижение этого обладания. Есть песни, в которых умышленно связываются абсолютно не связанные в природе явления, как, например, приход человека и приметы, сопутствующие этому. Так, в одной песне связывается почесывание глаза с приходом ухажера: «С северо-западной стороны облако — / Опять дождь пойдет. / Задергалось веко правого глаза — /

Молоденький Самья придет. // С северо-востока облако — / Проливной дождь пойдет / Зазвенело в левом ухе — / Милый сердцу Самья вспомнился».

Несомненно, одним из основных условий восприятия всех этих явлений как комических является способность монгольского народа эмоционально воспринимать противоречия окружающей действительности, наличие у него чувства юмора как разновидности эстетического чувства и ума, который в состоянии проводить смелые парадоксальные сопоставления, репродуцировать неожиданные ассоциации.

С другой стороны многообразие различных типов смеха в монгольском фольклоре отражает эстетическое богатство действительности.

Интересно также, что большое количество монгольских народных песен имеют одновременно элементы комического и сатирического.

Для обеих групп характерно использование одних и тех же поэтических приемов и художественных средств, основными из которых являются параллелизм и анафорическая аллитерация. Однако в них более интенсивно используются экспрессивная лексика, каламбур (*үгийн наадам, үгээр наадах*), оксиморон (*эсрэгцүүлэл*), перифраз (*тойруулан*), гротеск (*дэгсдүүлэл*), иносказание (*эгт үг*). В них, как и в других монгольских фольклорных жанрах, образы статичны и эпитеты типизированы.

Наиболее распространен каламбур, им насыщены многие юмористические и сатирические произведения малых жанров монгольского поэтического фольклора. Этот тип жизнеутверждающего смеха, очевидно, как никакой другой имел значение нерасчлененного всеобщего смеха, адекватно отражающего мировоззренческие позиции монгольского народа. Впоследствии каждый из типов смеха реализовался в особом литературном жанре монгольской литературы. В произведениях же поэтического фольклора смех всегда имел обновляющую, созидательную и возрождающую функцию.

4. Иносказание в монгольском поэтическом фольклоре

Иносказание в монгольском поэтическом фольклоре связано в первую очередь с жанром загадок (*оньсого*). Исследовать это явление можно, проанализировав проблемы возникновения загадок, их структуру, художественные особенности, а также выяснив роль иносказания в монгольском обществе, обратив при этом внимание на причины его появления и приемы, какими оно реализовывалось.

Загадки представляют собой, как известно, замысловатое поэтическое выражение, в котором признаки отгадываемого предмета даны в зашифрованном, уводящем в сторону виде. Загадка является своеоб-

разной формой остранения и строится обычно на принципе замедленной метафоры, каламбурного алогизма и затрудненного параллелизма.

Монгольские литературоведы связывают этот жанр с таким качеством человеческого ума, как остроумие (Г. Гаадамба, Х. Сампилдэндэв). Стоит также вспомнить, что А. А. Потенбя связывает остроумие с пронизательностью, глубокомыслием и что само слово «загадка» означает буквально задвижку, засов, замок, пружину, уловку, хитрость, сущность, содержание. Про загадки существуют такие пословицы: «*Онъсы нь олбол амархан, олмы нь олбол гатална*» («Коли найти суть, то все легко удастся сделать, коли найти брод, то легко можно перейти реку»). Интересно в этом смысле еще одно слово — *онь*, означающее зарубку на конце стрелы (стрела кладется на тетиву этой зарубкой). Отсюда пошло выражение: *онь зуулгах*, т. е. 'класть стрелу на тетиву'. Таким образом, основа *онь* встречается в окружении слов, имеющих отношение к попаданию в цель, т. е. к меткости, ясности, к тому, что является основой понимания сути вещей.

Загадка изображает предмет, в ней иносказание называется (в отличие от пословицы, в которой оно объясняется). В загадках прослеживается принцип внешнего воспроизведения явления или предмета по аналогии и через сравнение с другими явлениями и предметами, причем само понятие об известном предмете или явлении умышленно скрывается.

Как показывает материал, наиболее ранние загадки появились в глубокой древности. Цель их — познание существующего мира, фиксирование этого познания, а затем овладение миром с помощью своего знания.

Загадки можно разделить на две группы по типу воздействия на человека. В первой из них окажутся констатирующие, или нейтрально эмоциональные, а во второй — побуждающие, или активно эмоциональные. Представляется, что первые появились, чтобы подкрепить возникшие представления и создать легитимность определенным магическим действиям, т. е. первые имели разрешающую функцию, а вторые — развивающую, развлекающую и обучающую.

Как известно, слово в древности имело магическое значение. Слова, оформленные в виде загадки, к тому же с использованием особых художественных средств, оказывали на человека более сильное воздействие, чем обычная речь. Имеются сведения, что существовали определенные требования к произнесению загадок: одни произносились вечером, другие — только после захода солнца, третьи — в юрте при скоплении большого количества людей или во время ритуальных действий. Все это должно было усиливать магический смысл происходящего. Есть мнение, что загадки — явление обрядового творчества, что они приобрели свои специфические черты, свою функциональность, особую поэтику именно будучи включенными в обряды.

Таким образом, загадки — это не отрывочные тексты, существующие независимо один от другого и никоим образом не связанные друг с другом. Загадки — это система: тексты загадок вмещают все понятия реального мира монгола, но понятия эти заменены на другие — сходные или имеющие различия с изначальными по какому-то одному признаку или ряду признаков, т. е. это определенная система заместительных наименований окружающих предметов, покрывающих практически всю область окружающего мира [Бурыкин, 2001. С. 111]. Корпус загадок включает тексты на все случаи жизни, в них отражен весь мир, все предметы, мысли, действия человека, ритуалы.

Представляется, что формирование художественных особенностей загадок шло следующим образом. Изначально загадки, являясь частью обряда, включали художественное начало неосознанно, лишь в силу того, что художественные приемы воздействуют на человека особым образом, т. е. вызывают чувства более сильные, чем та же информация, но сообщенная без использования художественных приемов. Как известно, воздействие художественных приемов лежит не в области филологии, а в области психологии и физиологии человека. Так, например, ритмическое повторение звуков, одинаковых по частоте и длительности, воздействует на человека иным образом, чем повторение тех же звуков без соблюдения ритма и частотного единообразия. Заметив это явление, человек стал сознательно активизировать развитие определенных художественных приемов, чтобы получить от магического воздействия более сильный эффект для достижения конкретных поставленных им практических целей.

В традиционной монгольской культуре, основанной на обрядах, обычаях, большую роль играло такое явление, как различные запреты, табу, что было связано с анимистическими представлениями народа о природе, которая таила много загадок и часто воспринималась как нечто враждебное человеку. Она была живым, мыслящим организмом, общение с ней требовало осторожности; чтобы ничто не могло помешать задуманному или навредить, природу надо было обманывать, вводить в заблуждение.

Прибегали к иносказанию в свадебных обрядах. При первом приезде сватов в дом родителей невесты звучал такой диалог:

— Зачем Вы приехали и куда путь держите?

— Мы ищем Сивого Пороза (Кабана. — *И. К.*) шести родов (принадлежащего шести родам).

— Да, мы видели такого замечательного Пороза. Но он потравил наши поля и луга. Потому вы должны уплатить штраф за потраву. Иначе Пороза вашего мы не отдадим.

У монгольских народов до сих пор сохраняются воспоминания об охотниках, которые перед выходом из юрты громко восклицали, что они едут в гости; часто они первоначально направлялись в противоположную сторону, а затем тихо выходили на нужное направление. До сих пор существует также обычай перед тем, как внести шкуру убитого зверя в юрту, развешивать ее на шесте перед домом до темноты.

В культуре, обязательным элементом которой были различные табу, запреты, роль иносказательной речи была велика. Общеизвестны факты, когда не произносили имя зверя, а использовали имена-заместители. Например, для волка это *миний эзэн*, *хээрийн нохой*, *боохой*, *бор* (досл.: 'мой хозяин', 'степная собака', 'лающий', 'серый'). Слово «корова» ойраты заменяли словами *овртэ юмн* или *турута юмн* (досл.: 'нечто с рогами', 'нечто с копытами').

Происхождение ряда загадок можно рассматривать как реакцию на запрет произносить названия некоторых животных или предметов, имевших магическое значение.

Общеизвестен и факт использования иносказания в посольской речи, например, в донесениях гонцов, которые выучивали послания, понятные лишь посвященным.

В сказках это явление нашло отражение в виде различных посланий-загадок. Сказочные герои, попавшие в трудные ситуации, вынуждены были отправлять своим родным через посторонних лиц «приветы», понятные только близким людям, наделенным проницательным умом. Часто такие послания имели стихотворную форму. Примером подобного иноговорения может служить следующий отрывок из сказки «Дочь бедняка — невестка мудрого хана»:

Лежу под голубым одеялом, на зеленой шелковой постели.

Мой покой охраняют два солдата. Еды полно у меня всякой, весь я в красивых золотых украшениях. Приезжайте ко мне в гости.

Триста баранов и рогатый скот гоните впереди. Безрогий ведите за собой. Возьмите с собой худого красного быка, худенькую белую корову...

[Бардаханова, 1992. С. 163]

Разгадка заключается в следующем:

Зеленая шелковая постель — это земля. Голубое одеяло — небо. Едой называются дождевые капли, что служат в данный момент пищей герою, попавшему в плен к неприятелю. Два солдата, охраняющие покой, означают двух стражников, приставленных к нему. Золотые украшения — это железные цепи. Рогатым скотом он называет своих воинов с ружьями и копьями. Их он просит поскорее приехать и выручить его из беды. Безрогим скотом он называет безоружных.

Себя он именует «худым красным быком», «худенькой белой коро- вой» — свою мать.

Иноговорения часто использовались в легендах. Показательна в этом отношении «Легенда об Аргасун-хурчи», вошедшая во многие средневековые монгольские летописи. На вопрос долго отсутствовавшего дома Чингисхана о том, как идут дела в его государстве, управляющий Аргасун-хурчи, на которого великий хан оставлял свой двор, отвечал с почтением такими стихами:

Говорят, что на дереве — сала⁵ птица-салбар⁶ снесла яйца,
Доверилась этому дереву, когда высиживала птенцов,
Но птица лунь-мышелов разорила ее гнездо —
И яйца, и птенцы ее были съедены.

Говорят, что на озере с тростником птица-лебедь снесла яйца
И доверилась тростнику, когда высиживала птенцов,
Но скверная птица-лунь разорила ее гнездо,
И яйца и птенцы ее были съедены.

[Гаадамба, 1997. С. 41]

Аллегорический смысл правитель понял и растолковал правильно: дерево салаа — это его товарищи, салбар-птица — он сам, лунь-мышелов — Корейское государство, птенцы и яйца — ханская супруга и дети, гнездо — его держава. За этими словами стояло описание плачевного состояния государства, в которое оно пришло за время трех-летней жизни вдали от дома Чингисхана со своей новой женой, коре-янкой Хулан.

Аллегорична и мольба Аргасун-хурчи о пощаде за великий про- ступок, совершенный им во время отсутствия хана:

Говорят, есть птица, что поет на семьдесят голосов,
Но когда прилетает орел,
Она не может выдать из себя свое «дзанг».
Когда владыка, судьбой данный мне,
Грозит и гневается на меня,
То и я не могу сказать свое «дзанг».
При твоём золотом хоре я состоял и хранил его с девяти лет,
Постигал твои мудрые наставления.
Не был замечен в дурном обхождении.
Случилось, что я ошибся и выпил архи.
Выпив же, я взял твой золотой хор-стрелу.
Не замышлял я дурного при этом.
С двадцати лет я хранил твой хор-стрелу,
Постигал твои мудрые наставления.

⁵ С а л а (монг. *salaа*) — развесистый.

⁶ С а л б а р — одиноко стоящий, отдельный.

Ученые разгадывают смысл слов, сказанных наместником Чингисхана, уже на протяжении нескольких столетий. И до настоящего времени есть разные толкования имени героя и его положения при дворе: являлся ли он колчаноносцем или музыкантом, стоит ли понимать его слова как признание в связи со старшей женой Чингисхана — Бортэ Уджин во время его отсутствия или в казнокрадстве.

Этот вид иноговорения является одним из генетических факторов возникновения жанра загадки.

Исходя из теории происхождения жанров, согласно которой на определенном этапе развития общества действительность начинает фиксироваться по какой-то раз найденной схеме, можно допустить, что жанрообразующим фактором загадок, или их основой, стало использование слов-заместителей.

По структуре загадки можно разделить на две группы. Загадки первой из них представляют собой описательное наименование предмета. Отгадать загадку может тот, кто знаком с системой заместительных наименований предметов, принятой в данном языке. Не случайно слово «отгадка» в переводе с монгольского означает дословно 'объяснение' (*тайлбар*).

Словами-заместителями могут быть слова из всех сфер, связанных с человеком и природой. Загадки второй группы можно назвать каверзными задачами. В них содержится прямой вопрос. Чтобы решить такие задачи, требуется сообразительность; для отгадывания многих из них надо знать реалии жизни, обязательна ориентировка в поэтической системе, знание отгадываемых предметов и этнографических реалий.

Иногда сами загадки дают подсказку к отгадке, так как выбор слова-заместителя основан на использовании многозначного слова, одно из значений которого и является словом, ассоциативно связанным с отгадкой. Иногда лексическое наполнение в нескольких загадках может быть почти одинаковым, но слова-заместители — разные. Именно они определяют, о ком может идти речь, и их можно назвать ключевыми словами.

Чтобы выяснить, какие лексические элементы могут выступать как слова-заместители, мы распределили все загадки по тематическим группам:

- 1) о животном мире, растительном мире, насекомых, птицах;
- 2) о человеке (его деятельности, органах, частях тела, предметах быта, жилище, пище, одежде, инструментах);
- 3) о явлениях природы;
- 4) о духовном мире (мастерстве, знаниях, искусстве, культуре).

К первой группе относятся 38 % всех загадок, ко второй — 51 %, к третьей — 7 %, к четвертой — 5 %.

Наибольшее количество загадок связано с человеком и его деятельностью, наименьшее — с явлениями природы и духовным миром человека. Самый древний пласт составляют загадки третьей группы.

Интересно, что словами-заместителями выступают чаще слова, обозначающие животных. На их долю приходится 81 %, на растения — 11 %, на предметы быта — 5 %, на людей — 2 %, прочие — 1 %.

Существуют разнообразные сочетания слов-заместителей и замещаемых слов. Например, возможна такая конструкция, когда словами-заместителями будут выступать названия растений, а словами замещаемыми — именованя животных.

В приведенных ниже загадках представлен именно такой вариант.

1. Заместитель — «овца», замещаемое слово — «пшеница»:

Овца с желтой шеей
С глазами сверху (отгадка — пшеница).
Шар хүзүүтэй хонь
Орой дээр нүдтэй.

2. Заместитель — «заяц», замещаемое — «грибы»:

Заяц-беляк с единственной ногой,
Внутри жир просвечивается (отгадка — грибы).
Ороосон холтэй чандага
Оохий дотро сиймхий.

3. Заместитель — «курица», замещаемое — «лук»:

Белая курица
С зеленым хвостом (отгадка — лук).
Цагаан тахиа ногоон суултэй.

4. Заместитель — «годовалый жеребенок», замещаемое — «бамбук»:

Соловый годовалый жеребенок
Постоянно воду пьет (отгадка — бамбук).
Шарга дагаа
Цагаараа ус ууна.

Встречаются загадки, в которых слова-заместители и замещаемые слова принадлежат к одной тематической группе, например к растениям.

Так, в приведенном ниже примере заместителем является «колос», замещаемым — «дерево»:

Качающееся постоянно дерево
Имеет девяносто две ветки.
Каждая ветка имеет гнездо.
В каждом гнезде — яйцо (отгадка — колос).
Найган найган мод
Наян хоер салаатай

*Салаа бүр үүртэй
Үүр бүр өндөгтэй.*

Словами-заместителями могут выступать слова, обозначающие предметы материального мира, людей, а замещаемыми — явления природы. Примерами такой схемы являются следующие три загадки.

1. Заместитель — «волосяная веревка», замещаемое — «радуга»:

*Пеструю волосяную веревку
Нельзя разорвать (отгадка — радуга).*

*Эрээн дээсийг
Эвхэж болдоггүй.*

2. Заместитель — «зеркало», замещаемое — «солнце и луна»:

*Яшмовое зеркало,
Которого никто не видел половину ⁷,
Драгоценное зеркало,
Которое видели в изъянах (отгадка — солнце и луна).*

*Хагаарч үзээгүй
Хас толь
Эттэрч үзсэн
Эрдэнийн толь.*

3. Заместитель — «старик», замещаемое — «небо», «солнце», «луна»:

*Совершенно седой старик
Одним глазом смотрит ночью,
Одним глазом смотрит днем (отгадка — небо, солнце, луна).*

*Цал буурал өвгөн
Нэг нүүдээрээ шөнө харна
Нэг нүдээрээ өдөр харна.*

Основными художественными приемами, которые используются для реализации иноговорения в монгольских загадках, являются развернутые метафоры, которые по структуре представляют собой образные выражения, основанные на сравнении, или, как можно еще их назвать, — функционирующие сравнения.

Предметы и явления могут сравниваться по действию, внешнему виду, назначению, цели. Кроме обычных сравнений, используются отрицательные и неопределенные сравнения. Иносказание может быть реализовано звуковыми образами или описанием движения, внешнего вида без употребления конкретных слов-заместителей.

⁷ Т. е. видно всегда только целиком.

Однако наиболее древним типом монгольских загадок является тот, где объект и субъект сопоставляются по категории действия и движения. Подобные загадки, считал А. Н. Веселовский, выражают анимистическое мирозерцание, проявляющееся в том, что человек переносил на природу свое ощущение жизни, выражающееся в прозлении силы. Существует немало монгольских загадок, где параллелизм основывается на сопоставлении по категории действия или движения.

Примерами таких загадок являются следующие:

1. Длинный черный хур⁸

Спать не может (отгадка — тень).

1. *Урт хар хур*

Унтаж чаддаггүй.

2. Под землей

Гуси спрятались (отгадка — корни растений).

2. *Газар доогур*

Галуу нуунэ.

3. В грязи

Старуха сидит (отгадка — первый снег выпал).

3. *Шавар дээр*

Чавганц сууна.

4. Человек как встретится с ним —

Расстается <обязательно> со слезами (отгадка — человек плачет от лука).

4. *Уулзсан хун*

Уйлж сална.

5. На ветру — идет,

В оврагах сидит (отгадка — перекасти-поле).

5. *Явах нь салхинд*

Суух нь жалганд.

6. Безгубый верблюд

Траву съел (отгадка — пожар).

6. *Эрүүгүй тэмээ*

Өвс барна.

Примерами загадок, в которых слово-заместитель выбирается основании сходства внешнего вида замещаемого и заместителя, можно считать следующие:

⁸ Музыкальный смычковый двухструнный инструмент.

1. У черного ягненка

В почках косточки (отгадка — ягоды черемухи).

1. *Хар хурга*

Ястан боортэй.

2. На кончике остроконечной шапки

Чашка с бульоном (отгадка — роса на кончике травы).

2. *Шовогний үзүр дээр*

Шолтэй сав.

3. Гнедой конь с чепраком.

Чепрак — с бахромой.

Бахрома — с подвеской.

На подвеске яйцо.

В яйце — маленький птенчик (отгадка — дерево, ветки, плод, косточка).

3. *Хээр морь хэжимтэй*

Хэжим болгон цацагтай

Цацаг болгон молцогтой

Молцог болгон ондогтой

Ондог болгон ангаахайтай.

4. На головном уборе — султан-перо.

В пере — волосы.

В центре волосков — нарыв.

В нарыве — мускус кабарги (отгадка — стебель, цветок, сок).

4. *Орой дээр отготой*

Отго дундаа сахалтай

Сахал дундаа мундуутай

Мундуун дундаа заартай.

Примерами загадок, в которых подбор слова-заместителя происходит на основании несхожести внешнего вида замещаемого и заместителя, можно считать следующие:

1. Пепел не от сгоревших дров.

Мясо не от убитого животного (отгадка — солнце и тучи).

1. *Тулээгуй унс*

Алаагуй мах.

2. Очень пятнистый.

Пятна неисчислимые.

Везде пятна.

Громадное количество пятен (отгадка — небо и звезды).

2. *Тов цоохор*

Тоолшгүй цоохор

Бар бар цоохор

Баршгүй цоохор.

3. Кочевье, за пределы которого выйти невозможно.

Годовалых верблюжат столько, что сосчитать невозможно (отгадка — небо и звезды).

*3. Туулж гарахгүй нутагтай
Тоолж барахгүй торомтой.*

Структура загадок может быть многообразна. Иногда они представляют собой одно или два простых предложения в изъявительном наклонении. Некоторые загадки могут заканчиваться вопросом «Энэ юу чинь вэ?» (досл.: ‘Что это такое?’), или словами *гэнэ, хэлэбэ* (досл.: ‘говорят’), которые являются словами-маркерами. Часть загадок состоит из одного или двух сложносочиненных предложений в изъявительном наклонении, встречаются также предложения в повелительной форме. Порядок слов обычно прямой, глаголы стоят в настоящем-будущем времени. Имеется большое количество глагольных и причастных конструкций, где превалируют именные и глагольные формы с аффиксом «*тай*», означающим обладание.

Активно используются синонимы, обозначающие предметы материальной культуры, вышедшие из употребления.

Таким образом, иносказание как обязательный элемент древней культуры многих народов, в том числе монгольских, нашло отражение в монгольском поэтическом фольклоре. Иноговорение реализуется в нем с помощью использования образов животных, растений, людей, явлений природы, жилища, деталей быта, украшений, т. е. всего многообразия духовного, материального мира человека и явлений природы. Наиболее ярко иноговорение проявилось в жанре загадок, став базой для возникновения этого жанра. К наиболее ранним загадкам можно отнести те, которые характеризовали природу, фиксировали изменения в окружающей среде и жизни человека, проводили аналогию между природой и человеком, определяли место человека в обществе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Малые жанры монгольского поэтического фольклора представляют собой единый целостный пласт культурно-поэтической традиции, который имеет собственный круг особенностей, касающийся их функционирования, художественной системы и структуры. Они наглядно демонстрируют культурно-поэтико-структурное единство, проявляющееся в существовании собственного комплекса закономерностей, присущих ему и отличающих его от иных фольклорных и литературных образований. Фольклорная традиция нашла воплощение в каноне художественно-поэтической системы монгольского фольклора.

Каждый из этапов более чем двухвековой истории изучения монгольского фольклора зависел от уровня мирового литературоведения и корпуса произведений, имевшегося в распоряжении исследователей в данный момент. Односторонний взгляд на устное народное поэтическое творчество монголов, недооценивающий его художественный уровень и богатое содержание, связанный с вынужденной избирательностью, которая диктовалась ограниченным набором фольклорных произведений, введенных в научный оборот, знанием не всех, а лишь некоторых фактов, сменился представлением о поэтическом творчестве как о богатом духовном наследии народа. Новый взгляд был результатом активного целенаправленного собирания литературных и фольклорных образцов, полученным в период возникновения научного монголоведения как самостоятельной науки. Исследовательские проблемы решались параллельно с собирательскими; эмпирический, классифицирующий и теоретический периоды были слиты воедино. Шло одновременное выявление фактов, их изучение, классификация и теоретизирование.

Одна из особенностей изучения поэтики монгольского фольклора заключалась в наличии широких обобщений, философских умозрений, в предвидении и интуитивном предвосхищении тех выводов, к которым пришли ученые в последующие годы, когда повысился общий

уровень филологической науки, были разработаны сравнительно-типологический и историко-филологический методы анализа поэтики.

Тогда стали решаться проблемы генезиса поэтических жанров, взаимовлияния поэзии разных монгольских этносов, различного функционирования фольклорных жанров, своеобразия структуры, художественных и языковых особенностей произведений в зависимости от регионов монголыязычного мира, связи их с произведениями иных регионов центральноазиатского мира, роли собирателя, информанта, тематической классификации, влияния буддизма, шаманизма, происхождения поэтических символов. Затем в круг интересов вошли вопросы, связанные с изучением фантастических образов, мифологических персонажей, древних культов, обрядности, пространства, времени, вещного мира, числовых моделей, роли человека и общества, коммуникативного аспекта в поэтическом тексте.

Наиболее интересное наблюдение о поэтике народного творчества нашло выражение в установлении отличия этого понятия от «литературности», применительно к монгольскому творчеству, в критерии «фольклорности», предложенном Б. Я. Владимирцовым. Он выделил главные признаки фольклорного произведения, состоявшие в совершенстве формы и содержания, названном им «складностью», что стало ключевым моментом для дальнейшего развития теоретических взглядов ученых российской школы на поэтику монгольского народного поэтического творчества. Глубокой явилась мысль, также высказанная впервые Б. Я. Владимирцовым, что усвоение заимствованного, принятие и переработка «чужого» несли в себе положительные моменты для монгольской литературы, что инокультурное влияние не только обогатило художественную традицию, но и, как выявила дальнейшая история, оказало «большую услугу» мировой культуре.

Теоретические взгляды российских исследователей на монгольский поэтический фольклор развивались в русле общих российских и зарубежных концепций изучения устной словесности. Они прошли большой путь от признания наличия в монгольской поэзии образцов высокого художественного уровня до создания монографических исследований, посвященных ее жанрово-стилистическим и художественным особенностям.

Западное монголоведение располагает сегодня исследованиями и переводами достаточно большого количества произведений малых фольклорных поэтических жанров, среди которых есть как имеющие самостоятельное независимое существование, так и входящие в более крупные произведения: эпос, истории, хроники, легенды. Западное монголоведное литературоведение, используя типологические, структурные, историко-филологические методы исследования, поставило и рассмотрело вопросы содержания, структуры, мотивов, сюжетов, об-

разов героев, художественные особенности ряда конкретных произведений, а также взаимодействие монгольской устной традиции с традициями других этносов.

Монгольскими учеными никогда не ставились под сомнение богатейшие поэтические традиции собственного народа. Их самостоятельные научные исследования, посвященные поэтическим произведениям, звучавших в жизни народа ежедневно и сопровождавших монгола на протяжении всей его жизни, появились лишь в начале XX в. Возгласы, подражания, песни, хвалебные речи, гимны, героические былины, шаманские призывания, буддийские молитвы стали предметом изучения монгольских ученых к тому времени, когда монгольская филологическая наука достигла высокого теоретического уровня и уже существовала целая плеяда монгольских ученых-филологов, имевших труды по теории перевода (в том числе и поэзии) с тибетского и санскрита, по грамматике монгольского языка, по поэтике художественных произведений.

Большое влияние на развитие литературоведческих концепций и теорий, на осмысление поэтического наследия монгольскими исследователями оказала российская литературоведческая школа, способствовавшая появлению большого количества изданий фольклора. При составлении антологий, сборников фольклора, учебников, пособий монгольские специалисты активно использовали монгольский фольклор, собранный русскими монголооведами. Основные взгляды монгольских ученых на монгольский фольклор сводились к тому, что монгольское поэтическое творчество — это древнейший вид искусства, широко распространенный среди всех монгольских племен и народностей. Все устное творчество монголов можно разделить на две большие группы — «письменное» и «устное» творчество. Заимствованные из Индии и Тибета произведения, пройдя адаптацию в монгольской среде, становились национальными монгольскими произведениями, фактами монгольской культуры. Создатели фольклорных произведений являются активными исполнителями, творчески влияющими на свои произведения и — посредством их — на слушателей. Подчеркивая индивидуальное начало в создании фольклорных произведений, монгольские филологи считают, что творчество масс является неиссякаемым источником вдохновения исполнителей.

Фольклорные образцы можно встретить практически во всех жанрах монгольской словесности, поэтому для исследователя монгольского фольклора интересен весь корпус монгольской литературы. Часть поэтического фольклора сосредоточена в сборниках сказок, песен, пословиц, поговорок, загадок, слов по случаю, другая представлена в качестве вкраплений в исторические сочинения; фольклорные мотивы и сюжеты звучат в буддийских сочинениях, конфессиональной и астро-

логической литературе, фольклорные выражения и идиомы проникли в эпистолярный жанр и официальные документы.

Самое большое в мире собрание рукописей монгольского поэтического фольклора за пределами Монголии имеется в Монгольском рукописном фонде Института восточных рукописей РАН, насчитывающем более 8000 единиц хранения.

Период первоначального накопления письменного наследия монголоязычных народов в Рукописном фонде ИВР РАН продолжался с момента поступления первых рукописей из развалин монастыря Аблай хийд вплоть до конца XIX в. Он сменился целенаправленным приобретением профессиональными учеными-монголоведами наиболее ценных и редких рукописей, ксилографов и литографий. Особенно велика заслуга в этом К. Ф. Голстунского, А. М. Позднеева, Ц. Ж. Жамцарано, Б. Я. Владимирцова, А. В. Бурдукова, Б. И. Панкратова.

В настоящее время в фонде представлены все жанры письменного наследия монголов: народная словесность; художественная литература; произведения по истории; праву; официальные и административно-хозяйственные документы; личные документы и письма; буддийская каноническая, неканоническая, культовая и обрядовая литература; небуддийский обрядовый, конфессиональный фольклор; сочинения по филологии, географии, астрономии, медицине, астрологии и др.

Образцы поэтического фольклора более всего сосредоточены в произведениях устного народного поэтического творчества. Интересна для исследователя поэтического фольклора художественная литература, особенно авторская поэзия. В произведениях монгольской прозаической литературы также имеется большое количество стихотворных вставок. Тесно связаны с фольклором многие прозаические произведения, в том числе переводные, получившие распространение в Монголии с введением там буддизма, в первую очередь — дидактические сочинения, которые легли на благодатную почву имевшейся в Монголии оригинальной поучительной поэзии. В фонде есть монгольские исторические хроники, содержащие большое количество фольклорных поэтических фрагментов, имеются исторические сочинения, полностью написанные в стихах. Здесь хранятся приписываемые Будде Шакьямуни сочинения из свода буддийской канонической литературы — «Ганджура» и поясняющие сказанное Буддой Шакьямуни сочинения из собрания переводов с санскрита и тибетского — «Данджура», где встречаются стихотворные фрагменты. Больше всего поэтических образцов в буддийской культовой и обрядовой литературе. Это гимны, молитвы, заклинания, благопожелания, покаяния, воскурения, послания, пророчества.

В Рукописном фонде есть сакрально-коммуникативная, медиативная, предиктивная литература, в ней имеются тексты заклинаний, мо-

литв, просьб, обращений к небуддийским культам. Ярко прослеживаются фольклорные традиции в сборниках примет и гадательных текстов, относящихся к различным видам магии (некромантии, скапулимантии, арифмомантии, аустиции и др.).

В фонде сосредоточено большое количество произведений фольклорных жанров (песни, хвалы, слова по случаю, поучения, благопожелания, заклинания, просьбы, обращения, пословицы, поговорки, загадки), содержащих те или иные фольклорные элементы — на уровне идиом, народных оборотов речи, словосочетаний и экспрессивных возгласов. Наиболее продуктивными для изучения поэтики устного народного творчества являются произведения, вошедшие в Каталог А. Г. Сазыкина в разделы: «Народная словесность», «Конфессиональная, небуддийская литература», «Астрология, гадания, приметы». Большой интерес представляют также произведения разделов: «Буддийская культовая и обрядовая литература», «Исторические сочинения», «Буддийская каноническая литература», «Художественная литература».

Архив востоковедов ИВР РАН является крупнейшим хранилищем фольклорных монголоязычных материалов, которые распадаются на две неравные части — непосредственно записи фольклорных текстов и материалы о фольклоре. Образцы устного поэтического творчества есть в разнообразных по содержанию и типу коллекциях Архива: в неопубликованных монографиях и материалах к ним по истории, географии, религии, этнографии, литературе, языку, искусству монгольских народов; в подготовленных к печати научных статьях и черновых набросках; в конспектах книг, лекций; в рецензиях на книги, курсовые студенческие работы, диссертации; в дневниках, отчетах о научных поездках; в переписке с коллегами; в словарях и материалах к ним; в таблицах; в нотных записях, планах, описях.

Монгольский фольклор находится больше всего в трех тематических фондах (р. I, оп. 3; р. II, оп. I; р. III, оп. I) и девяти личных фондах (ф. 62, ф. 87, ф. 83, ф. 44; ф. 60; ф. 145; ф. 82; ф. 29; ф. А. В. Бурдукова) и составляют более 150 ед. хр., в которых содержатся свыше 3000 уникальных фольклорных произведений. Среди них встречаются интереснейшие образцы народной литературы, относящиеся к различным монгольским наречиям, как к собственно монгольским — южным и центральным (халхаскому, дархатскому, ордосскому, чахарскому, абагинскому, сунитскому, узумчинскому, баргутскому, урянхайскому, дербетскому, харачинскому, сартульскому, дариганга), так и к северным монгольским (хоринскому, агинскому, эхиритскому, кижингинскому, баргузинскому, булгатскому, аларскому), на основе которых в XX в. появился литературный бурятский язык, и западным — калмыцким (наречиям донских, ставропольских калмыков). Многие из них не изданы до сих пор.

Здесь есть крупные поэтические жанры: героический эпос – сказания, поэмы (монг. *тууль*), малые поэтические жанры: восхваления, благопожелания, поучения, речи, песни (монг. *магтаал*, *үг*, *ёрөөл*, *цол*, *сургаал*, *дуу*), прозаические жанры: легенды, мифы, предания, сказки, сказы, анекдоты, притчи, рассказы (монг. *домоғ*, *яриа*, *домоғ үлгэр*, *үлгэр*, *тууж*, *шог хошин яриа*, *шог яриа*), афористическая поэзия: пословицы, поговорки, загадки (монг. *цэцэн үг*, *оньсого*, *мэргэн үг*, *зүйр үг*, *зүйр цэцэн үг*) и магическая поэзия: заклинания, обращения, молитвы, призывания, проклятия (монг. *бө мөргөл*, *хараал*, *дудлага*).

Особенностью фольклорных монголоязычных материалов Архива востоковедов ИВР РАН, представленных всеми крупными и малыми жанрами, является многоаспектность их содержания и разнообразие по форме записи. Репрезентативная коллекция образцов устного поэтического творчества монгольских народов и материалов о нем является для современного исследователя богатой источниковедческой базой при изучении бытования, поэтики, структуры и художественных особенностей монгольского фольклора.

Монгольская традиционная поэзия развивалась в русле общей внутренней закономерности определенной эстетической нормы или художественно-поэтической традиции, проявлявшейся в фиксированной системе художественных образов, структуры произведения, морфологического и содержательного аспектов построения его текста. Вся монгольская устная народная поэзия имеет канонический характер. Устойчивые повторяющиеся элементы, или формулы, дают о себе знать как на уровне стиля, так и на уровне художественной образности; они оформляют различные ситуации, действия, характеристики, изображения природы, образы персонажей, их чувства и являются элементами, на которых строится основной фундамент монгольской народной поэзии.

Можно сказать, что устная народная монгольская поэзия — это поэзия традиционных смыслов, идей, типичных действий, выработанных жизнью формул. Формульности монгольской поэзии соответствует формульность традиционной жизни, каноничность традиционного смысла, заключенного в обыденности. Слово в монгольской поэзии имеет глубокий смысл, ведущий к традиции, оно отягощено глубоким общеизвестным и общезначимым понятием. Поэтическая реальность монгольской народной лирики не соответствует конкретной реальности, не тождественна конкретному бытию. Поэтическая реальность — это осмысленный человеческий продукт, в котором из жизненных ситуаций взято типическое, ставшее традиционным смыслом, традиционной реальностью.

Формула не связана конкретно ни с одним текстом как таковым; одна и та же формула может использоваться в разных текстах. Формулы не только часть произведения, но и самостоятельное целое; обладая громадной аллюзивной силой, они отсылают к традиции, намекают на богатство реальной жизни, с которой они непосредственно связаны. Формулы имеют глубокую семантику, обладают большой значимостью и способны передать полноту жизненного содержания и душевного состояния человека.

В монгольском фольклоре существовал особый пласт произведений, ориентированный на детей и представлявший собой своеобразный культурно-игровой синкретический комплекс. Он включал движение, мимику, жест, речь, мелодию, преследовал познавательную, развлекательную, эмоционально обогащающую, физически развивающую, умственно организующую цели и был направлен на формирование человека, необходимого традиционному монгольскому обществу.

Бывальщины, небылицы, байки, анекдоты, былички, часто щедро пересыпанные пословицами, поговорками, мудрыми выражениями, присловьями, входили в репертуар детского фольклора. В детском фольклоре выделяются произведения, написанные взрослыми для детей и самими детьми. Взрослыми создавались произведения, направленные как на самих детей, так и на их родителей. Дети занимались сочинительством главным образом в игровых целях. В таком делении, несомненно, есть некоторая условность.

В произведениях, посвященных детям, есть обрядовые произведения: благопожелания, восхваления, поучения. Они исполнялись на празднествах, связанных с тремя основными моментами в жизни ребенка: появлением на свет, переходом из младенчества в детство и из детства во взрослое состояние. Им соответствовали обряды омовения, первой стрижки волос и достижения пятнадцатилетия. Колыбельные песни — *бүүвэй дуу* изначально являлись песнями-заклинаниями и имели магические охранительные функции. Все они относятся к мелодическому жанру короткой песни с небольшим диапазоном мелодического звучания, односложной структурой распева и представляют собой вокализацию на слоги «бүү» и «вэй».

Идейно-художественное содержание стихов-считалок — рифмованных формул, представленных в виде нескольких стихотворных строк шуточного содержания, помогавших распределить роли в игре, раскрывалось через игровое действие. Генетически этот жанр восходит к древним временам, когда существовало табу на счет как приносящий неудачу. В считалках ярко видна игра звуков и ритма.

Большая роль в развитии монгольских детей принадлежала играм, сопровождаемым песнями или декламируемыми стихотворными текстами, так называемым «словесным играм», «соревновательным сти-

хам», решающая роль в которых отводилась слову, и «играм мастерства рук», развивавшим способность пальцами рук делать затейливые фигуры. Древние корни имели так называемые «песни-танцы», восходившие к представлениям в масках, имитировавшим повадки животных и элементы охоты. Своеобразным видом музыкально-поэтического творчества были «песни-диалоги», включавшие вокальный, танцевальный, театральный элементы.

Детский фольклор по своей тематике и поэтике являлся органичной частью единого монгольского фольклора. Все его жанры играли большую роль в воспитании ребенка традиционного монгольского общества, были непосредственно связаны с обыденной хозяйственной жизнью народа, способствовали закреплению и сохранению традиций, необходимых для жизнеспособности коллектива.

Монгольский народ имеет богатую смеховую культуру, нашедшую отражение в поэтических фольклорных произведениях, в которых присутствуют различные типы смеха — веселый смех, жесткая сатира, ядовитая насмешка, кривая ухмылка, игривая шутка. Богатая лексика монгольского языка, касающаяся различных оттенков смеха, разработанность литературоведческой терминологии применительно к различным видам и типам комического отражают высокий уровень смеховой культуры монгольского народа.

В зависимости от направленности, меры и качества смеха, все произведения, имеющие смеховой момент, можно разделить на юмористические и сатирические. Четкой грани между этими двумя типами нет. Большое количество произведений имеют одновременно оба элемента. Для юмористическо-сатирических образцов монгольского поэтического творчества характерны статичность, типизированность образов и эпитетов. Беззлобный, беспечный, веселый смех направлен в монгольских юмористических произведениях на людей своего социального круга, в сатирических произведениях он безжалостен и зол. Во многих из них виден конфликт, обусловленный социальными обстоятельствами, это придает произведениям трагизм, скрываемый за шуткой или сарказмом. Разные виды комедийного противоречия диктуют свои типы смеха. Одним из основных условий восприятия явлений как комических является возможность монгольского народа эмоционально переживать противоречия окружающей действительности, обладание чувством юмора как разновидности эстетического чувства и умом, который в состоянии проводить смелые парадоксальные сопоставления, репродуцировать неожиданные ассоциации.

Обязательным элементом древней монгольской культуры являлось иносказание. Это нашло отражение в монгольском поэтическом фольклоре. С древнейших времен монголам было знакомо явление иносказания, которое реализовывалось в форме загадок, содержащих понятия

реального мира, замененные на другие, сходные с изначальными по какому-то одному признаку или по ряду признаков. Иноговорение было связано с анимистическими представлениями народа о природе, таившей много загадок и воспринимавшейся часто враждебной человеку. Изначально загадки являлись частью обряда, художественное начало включали неосознанно. Монголы прибегали к иносказанию в свадебных, похоронных обрядах, охоте, перекочевке, обращении с детьми, скотом, гостями. Происхождение ряда загадок можно рассматривать как реакцию на запрет произнесения названий некоторых животных, предметов, имевших магическое значение. Иноговорение является одним из генетических факторов возникновения жанра загадки. Жанрообразующим фактором загадок, или их основой, является использование слов-заместителей. Существуют разнообразные сочетания слов-заместителей и замещаемых слов. Монгольские загадки представляли собой замысловатые поэтические выражения, построенные по принципу замедленной, или развернутой, метафоры, каламбурного алогизма, сложного параллелизма. По своей структуре они были разными выражениями, основанными на сравнении, или — функционирующими сравнениями. С их помощью человек познавал существующий мир, фиксировал свое познание, овладевал миром. Наиболее древним типом монгольских загадок являлся тот, где объект и субъект сопоставлялись по категории действия или движения, где человек переносил на природу свое самоощущение жизни, выражавшееся в проявлении силы.

Анализ художественно-образной системы и композиционно-структурной организации произведений, с учетом главного начала, каковым является идея, исследование архитектоники и технических приемов позволили увидеть единство закономерностей, присущих малым поэтическим жанрам. Наличие этого единства говорит о существовании историко-культурного обоснования возникновения правил становления и развития устного народного поэтического творчества монголов.

Мы надеемся, что анализ проблематики монгольской поэтики в России, Монголии и за рубежом могут быть использованы учеными-монголоведами и преподавателями ВУЗов как основа для самостоятельного или специального курса по истории изучения монгольского фольклора, литературы и культуры в востоковедных высших учебных заведениях. Взгляды на характер бытования, развития, эволюцию малых поэтических форм будут полезны студентам и аспирантам востоковедных центров при написании квалификационных работ. Идеи о малых жанрах монгольского поэтического фольклора как едином комплексе фольклорной традиции будут продуктивны при разработке базовых и специальных курсов по монгольской филологии. Содержащийся в работе новый фактический материал, до сих пор не введен-

ный в научный оборот, включающий архивные документы и рукописные тексты из хранилищ ИВР РАН, при использовании его в качестве иллюстративного материала даст более полное представление о жанровом составе поэтического фольклора, будет полезен при составлении антологии монгольского фольклора и в лекционной работе преподавателей монгольского фольклора. Новации данной работы могут быть использованы монголооведами-литературоведами в дальнейших научных изысканиях.

ОБРАЗЦЫ МОНГОЛЬСКОЙ НАРОДНОЙ ЛИРИКИ

Благопожелания Ёрөөл

1

Ребенку по случаю новой одежды Хүүхдийн дээл мялаах ерөөл

Урд хормой дээр чинь
Унага даага гишгэл
Хойд хормой дээр чинь
Хонь хурга харайл
Дотоод хормой дээр чинь
Тос оох наалд
Тоос халд
Эдийн сайныг мөрөндөө
Эрдмийн сайныг цээжиндээ
Тоноор гар
Торгон дээл өмс.

Эд нь хэврэг
Эзэн нь мөнх
Энэнээсээ улам сайныг
Эдэлж яваарай.

2

Благопожелание войлоку Эсгийн ёрөөл

Атар сайхан газар дээр
Арван хуруугаар урлах гэж

Айл аймгаараа хамтарч
 Айраг таргаа бэлтгэж
 Зун цагийн зүлгийг сонгож
 Зуун түмэн хонины
 Зунгагтай цагаан унгасыг
 Зулж, зөйж дэлгээд
 Зуун голын усаар
 Зулхай бүрийг шүршээд
 Эвтэйхэн эвхэж хуйлаад
 Эвий нь олж богоод
 Агт мориороо татаж
 Ахин дахин өнхрүүлж хийсэн
 Эсгий нэртэй эд нь
 Энгуй захтай болтугай
 Цагаан эсгий цавгүй
 Цааш нааш гавгүй
 Цаснаас илүү цагаан
 Яснаас илүү хату
 Мөснөөс илүү мөлгөр
 Мөнгөнөөс сайхан эсгий нь
 Далан гэрийн бүрээс болж
 Зулж хийсэн хүн чинь
 Зуун намрыг үзэцгээж яв!
 Дун шиг дун цагаан
 Диурдан шиг артай болог!
 Эвдэрж задаршгүй бат
 Элэгдэж муудашгүй мөнх болтугай!

3

**При поднесении юрты в подарок
 Гэр мялаах ёрөөл**

Түмэн өлзий бүрдсэн
 Төр улсыг бататгасан
 Төгс их жаргалын
 Түвшин сайн өдөр гэж
 Сарын сайныг саатан хүлээж
 Өдрийн сайныг өнжин хүлээж
 Онөөдрийн өдрийг
 Үүрдийн туухт сайн өдөр гэж
 Өндөр дэнж дээр
 Өргөөгөө барьж байгаа юм байна.
 Барьсан арслангийн шинжтэй
 Байр байдлыг ажиглавал
 Бадам лянхуа цэцэг шиг
 Бадарч дэлгэрмээр газарт

Барьсан юм байна.
Найман тал уруу нь уясан
Наян хоер оосортой
Ташаа зөрүүлэг дүрийг
Дарж уясан
Далан хоер оосортой
Далай цагаан өргөө байна.
Оролцуулж хийсэн зүйлүүдийг
Онцолж заримыг дурдвал
Хойд хангайн бургасаар
Хавирга юуг нь хийсэн
Хандгай бугын зоогоор
Наана цаанаас товчилсон
Хаана түүнийг мялаая.
Урд хангайн модоор
Унь юуг нь хийсэн
Унага дааганы хялгамаар
Сагалдарга юуг нь хийсэн
Унь түүнийг мялаая.
Хангайн модын хагалж хийсэн
Харуулын ирээр өөлж хийсэн
Хамаг амьтныг хашин тогтоосон
Хаалга түүнийг мялаая.
Хус модыг цавчилж хийсэе
Хуруу даагыг оромдож хийсэн
Нарны гэрлийг
Нааш оруулагч
Шалын гэрлийг
Гадагш дэлгэрүүлэгч
Хорол эрдэнийн шинжтэй
Тооно түүнийг мялаая.
Далай цагаан дээвэртэй
Даргар цагаан туургатай
Хошлон хялгасан буслууртэй
Тагнай ширээстэй үүдтэй
Угалз ширээстэй өрхтэй
Цөм бүрэн түүнийг мялаая.
Ороо томж дэлээр
Ороон томж хийсэн
Орсон буурын зогдроор
Оож ширж хийсэн
Огторгүйн салхитай
Тэмцэлдэн байдаг
Оосор буч түүнийг мялаая.
Өргөн үүдийг нь өргөж
Өндөр босгыг нь алхаж ороод
Баруун авдрыг нь нээж үзвэл

Барын арьснаас эхлээд
Баавгай, чоно
Үнэг, булга
Хярс, мануул
Хүдрийн арьс хүртэл
Цөм бүрэн түүнийг мялаая.
Зүүн авдрыг
Нээж үзвэл
Зүйл бүрийн эрдэнэ
Зүсмэл торго
Шахмал цай
Нэжмэл бара хүртэл
Цом бүрэн түүнийг мялаая.
Хойд авдрыг нээж үзвэл
Хуйгаар торго
Хунзаар цай
Хулсан лимбэ
Хуур ятга
Бийр янтай
Бичиг данс
Шагай шатар
Эрийн зодог
Эвийн цавуу
Хурдан морины хуслуур
Хур сүүлний болт хүртэл
Цөм бүрэн түүнийг мялаая.
Тансаг цэмбэн эмжээртэй
Таван давхар гудаастай
Таш магнаг хөнжилтэй
Тансаг сайхан ор түүнийг мялаая.
Түүний доод авдрыг нээж үзвэл
Нүүрийн толь
Нүдний шил
Шүдний сойз
Шүр сам
Оо саван хүртэл
Цөм бүрэн түүнийг мялаая.
Орны дээд талын хайрцаг дээр
Оех утас
Огтлох хайч
Олон зүйлин юм
Цөм бүрэн, түүнийг мялаая.
Хар хилэн хөвөөтэй
Хамба торгон хошигтэй
Хонаан хээ ширээстэй
Талын таван тойруулгатай
Цөм бүрэн туунийг мялаая

Төрийн дорвон тотготой
 Төмөр дөрвөн шийртэй
 Ганн хуяг цагаригтай
 Галын цулга туунийг мялаа.
 Балбын дархан балбаж хийсэн
 Хашийн дархан хадаж хийсэн
 Хайч түүнийг мялаа.
 Оросын дархан овыг нь олсон
 Монголын дархан маягийг олсон
 Төмрийн дархан төө чигийг нь тохируулсан
 Дөрвөн хөтлэй ширээ шиг
 Дөрвөлжин морь шиг
 Ширээ бөхтэй тэмээ шиг
 Гайхамшигт зандан эргүүлэг
 Түүнийг мялаа.
 Гар данх
 Галын шилээвээр
 Хуу домбо
 Хүвин гөнжөө
 Хоолны түмпэн
 Идээний таваг
 Хүртэл цөм бүрэн түнийг мялаа.
 Урга модыг урагааж хийсэн
 Уран дархан ухаж хийсэн
 Уур, түүнийг мялаа.

 Түмэн ардт ай түжигнэж
 Төр засаг нь
 Төмөр хүрээ мэт батжиж
 Торсон бид нар
 Хаврын цэцэг мэт дэлгэрч байхын
 Үүрдийн сайн ерөөлийг
 Өндөр дуугаар
 Өргөн дэвшүүлье.

Благопожелание при изготовлении свежей водки

Тогоо нэрэхийн ёрөөл

Төв сайхан өргөөний дунд
 Түвшин сайхан тулга тулаад
 Бат их тогоого тавиад
 Баян төгс айрагаа дүүргээд
 Бадам бүслүүрт бүрхээрээ тавиад
 Түмэн солхиот халбагаа тосоод
 Түгээмэл үрт цоргы нь зүүгээд
 Хөлс ихтэй жалавчаа тавиад

Хөндлөн сайхан ороолтоор нь ороогоод
 Хүйтэн сэрүүн уснаасаа хийгээд
 Гангар мэт лонхонд нь гоожуулж
 Говар үнэртэй арзшы нь нэрж
 Олон түмнээрээ цэнгэн жаргаяа.

4

**Благопожелание пяти видам скота
 Таван хошуу малын ёрөөл**

Алтай, хангай говь, талд
 Бэлчээрийн чимэг манай мал
 Арчилж хариулаад явахад
 Нутгийн чимэг манай мал
 Альч дөрвөн улиралдаа
 Ачаа холлож унахад
 Ашгаа өгсөн манай мал
 Ашинг сайхан баялагтай
 Амьд эрдэнэ манай мал
 Алтан шаргал нутагтаа
 Арийн сурэг манай мал
 Ард түмэн олны
 Амьдрал болсон манай мал.
 Атар сайхан нутагтаа
 Алаглан амины хэргийг
 Амархан бүтээдэг адуун сүрэг минь
 Атаат дайсантай тэмцэх цагт
 Ардын хөдөлмөрийн зэвсэг дээ
 Өргөн сайхан голынхоо
 Өнгөтэй сайхан зүлгэн дээр
 Одоо сорго бэлчдэг
 Өнөр олон үхэр минь
 Ундарсан сайхан сүүгээрээ
 Ууж идэхийг хангадаг юм.
 Хосог хотолд ороод
 Хүчээ өгч тусалдаг юм
 Алс ойрыг замд
 Аян жин тээгээд
 Ард түмний ажилд
 Ачяаа өгсөн тэмээн минь
 Ширээ бох нь сэрвийгээд
 Шил зогдор нь эгсгийгээд
 Ширмэн таваг нь гялалзаад
 Шинж сайтай алхаж байна.
 Цайдам сайхан талдаа
 Цайран ярайж харагдаад

Цалгим их шимтэй
Цагаан халзан хоньд минь
Хол ойрын бэлчээрт
Тогтоод идээшээд байдаг даа
Хоёр гурван гэрээрээ
Хурга нь дүүрэн баялаг даа
Хөхний суугий нь саахад
Тэжээл ноолууры нь авахад
Хуртээл болсон ашигтай
Хөх, цагаан ямаад минь
Хөдөө бэлчээд соньхон байна
Хөөрхөн цэнхэр ишгууд минь
Хогно дуурээд гоехон байна
Тансаг сайхан бэлчээртэй
Таван хошуу мал минь
Тасралтгүй ундралтай
Далай их ашиг шимтэй
Манай монголын залуучууд
Малчин ардын хүүхдүүд
Машин техник хэрэглээд
Малын шимийг боловсруулж байна
Өргөн цагаан эсгий хийж
Өргөө гэрээ бурж байна
Өнгө бүрийн будагтай
Хивс цэмбийг нэхэж байна
Холдуу туухий эдээр нь
Хом буриагаар хийж байна
Эвэр шилбэний ясаар нь
Элдэв гоелыг гаргаж л байна
Манай намын удиралагаар
Малчин ард бүгдээрээ
Малаасайхан өсгөж байна
Хувьсгалт уралдааны үүрийг
Хугацаан дотор нь биелуулье
Хурдан гавшгай ажиллаад
Хувь дүүрэн давуулья.

Колыбельные песни Бүүвэйн дуу

1

Хараадай хааны ач лаа
бүүвэй, бүүвэй, бүүвэй.
Хариутган тайжийн дуу лээ
бүүвэй, бүүвэй, бүүвэй.

Зэргэлдээ мэргэний зээ лээ
 бүүвэй, бүүвэй, бүүвэй.
 Зээрэн сагсууны дуу лээ
 бүүвэй, бүүвэй, бүүвэй.
 Буурал мэргэний ур лээ
 бүүвэй, бүүвэй, бүүвэй.
 Будаг шагайн хуу лээ.
 бүүвэй, бүүвэй, бүүвэй.
 Ээлээ зээлээн дуу лээ
 бүүвэй, бүүвэй, бүүвэй.
 Эрдэнэ Доньдын хүү лээ
 бүүвэй, бүүвэй, бүүвэй.
 Ахан дуугийн зээлээ
 бүүвэй, бүүвэй, бүүвэй.
 Охин дуугийн хүү лээ
 бүүвэй, бүүвэй, бүүвэй.

2

Заяц
Туулай

Бон бон гуйе
 Дэн дэн гуйе
 Туулай болох вэ?
 Талаар явбал минь
 Тайга нохой нь барина
 Тариагаар явбал минь
 Тавтай мэргэн нь харвана
 Тэнгэрээс гуйсан амь минь
 Тэмээнээс гуйсан уруул минь
 Бон бон гуйе
 Дэн дэн гуйе
 Хаа явж
 Туулай болох вэ?
 Айлаар явбал минь
 Арслан нохой нь барина
 Уулаар явбал миньт
 Авлуу мэргэн нь харвана
 Эрлэгээс гуйсан амь минь
 Илжилгээс гуйсан чих минь
 Бон бон гуйе
 Дэн дэн гуйе
 Хаа явж
 Туулай болох вэ?
 Хотгороор явбал минь
 Хурдан нохой нь барина

Хонхроор явбал минь
Хараа мэргэн нь мархвана.
Бурхнаас гуйсан амь минь
Буганаас гуйсан суул минь
Бон бон гүйе
Дэн дэн гүйе
Хаа явж
Туулай болох вэ?
Хажуугаар явбал минь
Хачин шувуу нь барина
Хадаар явбал минь
Харалдай мэргэн нь харвана
Ухрээс гуйсан нуд минь
Унэгээс гуйсан хол минь.
Бон бон гүйе
Дэн дэн гүйе
Хаа явж
Туулай болох вэ?
Бут уулаар явбал минь
Бүргэд шувуу нь барина
Бургасаар явбал минь
Боролдой мэргэн нь харвана
Элдээд авах
Арьсгүй бие минь
Овчоод авах
Махгүй бие минь
Бон бон гүйе
Дэн дэн гүйе
Хаа явж
Туулай болох вэ?
Ходоогууй явбал минь
Хэцүү шувуу барина
Хүнхрээр явбал минь
Хүүхэд охид хооно
Хилэншгүй мах минь
Бон бон гүйе
Дэн дэн гүйе
Хаа явж
Туулай болох вэ?

**Слова по случаю
Бэлэг дэмбэрлийн үгс**

Дал хүртлээ
Дал хувааж идье
Унасан морь чинь жороо бол

Унага даага чинь хурдан бол
Ухаан сана чинь сэргэлээ бол

Однөөс хөнгөн
Сумнаас хурдан болтугай

Савсан ноос чинь
Саваанаасаа салбар
Санасан бухэн чинь
Сэтгэлчлэн бүт

Унсан уулын чинээ
Дэвжээ дэлхийн чинээ
Болож байх болтугай

Саваа чинь шандас болж
Савсан ноос чинь мяндас бол

Саваа шандас
Унгас мяндас

Дэлхийн чинээ дэвжээтэй бол
Уулын чинээ унгастай бол

Саваны үзүүр нь салбарч бай
Сайн муу хоёр нь ялгарч бай

Бурхан оршоо
Бутын чинээ сахал урга.

Сүрэг өсч
Сүн далайн уснаас уу.
Сумбэр уулын өвснөөс ид.

Хайч хурц
Хайчилсан хонь
Мянга түм хүрч байг.

Тоо нь бум хүрч
Тоос нь огторгуйд хүрч байг.

Хайч чинь хурц бол
Ахар чинь арвин бол.

Овосны их таньдаа
Олзны их маньдаа
Олийн их таньдаа

Олзийн их маньдаа болтугай

Урт насла
Удаан жарга.

Энх явж
Монх жарга.

Буцалсан цай чинь
Бурам бол
Буусан айл маань
Баян бол.

Манцуйлж байгаа
Мантгар чинь
Мяндсан голтой болог
Майдж байгаа хонь чинь
Мянга түм хүрэг.

Буурал жил морилд
Буянтай жил ирж
Өвгөн жил морилж
Өлзийтэй жил ирж
Баясгалантай шинэлсний
Билгийг айлтгая.

Даага данантай
Бяруу булчинтай
Онд онтэй, тарган оров уу.
Үрээ танихгүй онор
Үрээгээ танихгүй баян болтугай.

Үрээр өнөр
Малаар баян бол

Арвин малтай
Айргийн эзэн болтугай
Буман малтай
Бутангийн эзэн болтугай.

Аялгуу эгшээ хангинуулж яв.
Ах дуу олноо баясгаж яв.
Аав ээжээ хүндэлж яв.
Адуу мала осгож яв.

Аянд явбал олзтой яв.
Авд явбал ганзагатай яв.

Аав ээддээ ачлалтай яв.
Ахас ихсээ хүндэлж яв.

Бууршгүй буянтай
Сааршгүй сантай
Санасан хамаг үйлс чинь
Санаагаараа бүтэх болтугай.

Дэлий нь засахаас морьтой
Дэлэнгийн нь татахаас үнээтэй
Дэнслэх юмнаас мөнгөтэй
Дээл хийхээс торготой
Дэлхий дүүрэн малтай
Дэлгэрч яваарай.
Дээшилж яваарай.

Зандан модны мөчир шиг
Замбага цэцгийн дэлбээ шиг
Дэлгэрч яв аа.

Намсрай шиг баян
Шайцдан жүдэг шиг өнөр болтугай.

Дээвэр даахгүй идээтэй
Дэлхий даахгүй малтай яваарай.
Зуун насыг насалж
Заргаатай таяг тулж яваарай.

Нар адил гэрэлтэж яв.
Навч адил цэнгэлээр дүрэн яв.
Насан турш жаргаж яв.

Наян нас насла
Нас бүртээ жарга.
Өглөөний нар шиг мандаж
Өндөр хангайн цэцэг шиг
Дэлгэрч яваарай.

Орх өсгөж
Сум сунгаж яваарай.

Торд нэртэй
Түмэнд цуутай
Улсад цолтой
Олонд алдартай
Хэзээд сэтгэл амар
Үргэлж сэтгэл мэнд

Өчвин зовлонгүй
Өлзийтэй жаргаатай.

Торд хүчээ оргож
Түмэнд зүтгэлээ өгч
Дэлхийд нэрээр мандулж
Дөрвөн далайд сүрээ үзүүлж яв.

Урт настай
Удаан жаргалтай
Аавдаа ачтай
Ээждээ тустай
Тор улдаа нэмэртэй
Түмний манлай болж яваарай.

Ур ачийнхаа сайныг үз
Үрээ дааганыхаа хурдыг үз.

Хандгай буга харвах хүүтэй бол
Халиу булга эсгэх хүүхэнтэй бол.

Хөөстэй цагаан айраг чинь
Архдыгаа дүүрч
Хөвөн цагаан хонь чинь
Хотоо дурч
Гунганах цагаан үнээ чинь
Зэлээ дүүртүгэй.

Восхваления Магтаал

Хвала двенадцатилетному циклу Арван хоёр жилийн магтаал

Алтан дэлхийд нүдтэй
Амуу үрийн идэштэй
Атгын чинээ биетэй
Ам цагаан хулгана жил.
Асган сайхан эвэртэй
Арал дүүрэн биетэй
Арслан зааны чадалтай
Ач ихтэй нутагтай
Арван бухын идтэй
Амьтан бүхнийг айлгадаг
Агуур ихтэй барс жил.

Бут бургасанд хэвтэртэй
 Буурал саарал зүстэй
 Бучан харан дэгддэг
 Булчин ихтэй туулай жил.
 Агаар тэнгэрт нутагтай
 Аянга үүлний хүлэгтэй
 Арван найман увьдастай
 Аварга дуутай луу жил.
 Уулын хажууд хэвтэштэй
 Урт дээсэн биетэй
 Улс бухнийг сэр хийлгэдэг
 Уран хэлтэй могой жил.
 Алс газар гуйдэлтэй
 Атар хээр нутагтай
 Аян замд гүшигтэй
 Аугаа хучит морин жил.

Дугуй сайхан сүүтэй
 Дугараг хоёр эвэртэй
 Дун цагаан ноостой
 Дурсгал сайхан хонин жил.
 Хүрэн улаан зүстэй
 Хумуун адил ааштай
 Хөвч ойгоор дорвтолдог
 Хооруу ааштай бичин жил.
 Цав цагаан биетэй
 Цагаан улан зөстэй
 Цаг цагтаан дуугардаг
 Цагийн мэддэг тахиа жил.
 Хур хур дуутай
 Хүнс юмаа хадгалуулдаг
 Хүний өөрийнийг ялгадаг
 Хүдэр нэртэй нохой жил.
 Хор хар биетэй
 Хорчигнох сонин дуутай
 Хорст газрыг урвуулах
 Хүч ихтэй гахай жил.

Хвала горе Богдохан-уле
Богд хан уулын магтаал

Уудам манай Монголын
 Уужим цэлгэр нутгийн
 Ургамал бүхэн дэлгэрсэн
 Уул хадны дотроос
 Онцгой шинж нь бүрдсэн

Улс гүрэндээ алдартай
Уул хад сүндэрлэсэе
Богд уулаа шүлэглэе.
Одоо цагийн үед
Эрдэнийн шинжит Богд уул
Эргэх нарны гэрэл
Түргэн тусдаг Богд уул
Ээлжийн цагийн эрэмдэл
Униар татсан газраас
Дунхийж харагдах Богд уул
Гангар хүйтэн цагт
Уул манан болсон
Гахрын хөрсийг тайлахад
Хурын уул жигдэлсэн
Газар дэлхийн ургамал
Бүрэн төгс ярайсан
Түмэн зүйлийн бодис
Дэлгэрч гарсан Богд уул
Түүнээс эх үндэслэж
Эрдэнийн шинжтэй Богд уул
Жигдрэн ургасан модонд нь
Зэрлэг гөрөөс давхисан
Зэрэглэн харагдах хаданд нь
Жигүүртэн шувуу донгодсон
Булаг ус нь оргилсон
Ган гачгийг тайлсан
Булга халиу тоглоод
Уулын чимэг болсон
Бут мод нь сүнийгээд
Намин таран ганхсан
Буга согоо тоглоод
Хайрхан уулдаа чимгээ!
Амт шим нь бүрдсэн
Алтан дэлхийн чимэг
Аливаа өнгийн цэцэгтэй
Навч таран харанхуйлсан
Начин хонхор шувууд
Эгшин таран донгодсон
Элдэв өнгийн моднууд
Эргэн тойрон чимэглэсэн
Эрвэлзэн нисэх жиргэсэн
Агуу хучиг араатан
Алаг цоохор ирвэс
Ааш дайрдаг гахай
Усанд байхаас загас
Уурж идэхээс чоно
Урт биетэй могой

Улан зүстэй унэг.
Буурал зүстэйгээс
Батанд хэвтэх туулай
Магнай халзан мангис
Маш цагаан чандага
Зүйл бүрийн амьтан
Зуу мянгаар байдгийн
Жишээ толов нь иймээ
Зуг бүхэн хандсан
Зүйтэй сайхан хөндийнэй
Зөтгээл гавьяа нь илэрсэн
Шударга олон ардтай
Зүсэм уржил нь дэлгэрсэн
Туг түмэн сүрэгтэй
Харсан хөндий болгонд нь
Харуул цагдаа суулгасан.
Тулгуур төрийн төв хот
Дэнж дээр нь байгуулсан
Тунгалаг сайхан Туулын гол
Арын дайран урсан
Оюу гур тана сувд
Эрдэнийн шинжийг цацруулсан
Омог сур нь дэгжсэн
Баатар шинжийг бадруулсан
Алтан нуурс уурхай
Гарцын шинжийг бялхуулсан
Агуу хучин төгөлдөр
Бөхийн шинжийг бүрдүүлсэн
Нарны гэрэлд гябалзах
Шинэ шинэхэн барилгатай
Нам засгаа хөгжүүлэх
Оюйтан сэхээтэн иргэдтэй
Наадам баяраа хийдэг
Удам талбар дэнжтэй
Навч цэцэг шиг жагсдаг
Түмэн олон ардтай
Жагссан түмэн ардын
Жавхлан болсон удирдагчидтай
Жаргалан амьдралын замыг
Зааж өгсөн намтай
Өргөн голыг гатлахад
Өнгө бүрийн гууртэй
Өвөл зундаа нутагладаг
Өлзийт сайхан орон доо
Агаарын хөлөг онгоцны
Арвин их буудалтай
Ард түмнийг ундаалсан

Рашаан ус горхитой
Дархан Богд уулын
Даамай их алдар нь
Даяр өргөн Монголын
Нутаг бүхэн тугж
Эх орон нутгийн
Эрдэнэ чимэг болж баяна
Энэ монголы нард бидний
Энхрий хайрыг булааж баяна.

Хвала Алтаю Алтайн магтаал

Орой биеий нь
Огторгуйн нар сараар чимүүлээд
Дунд биеий нь
Уржинханд нараар чимүүлсэн
Дод бией нь
Лусад найман аймгаар товчлуулсан
Жалгын чинээ амтай
Жаран хоер соетой
Хүдэр хүрэн шинжтэй
Баян буурал Алатай дэлхий
Лусад савдаг дэвжид найман аймаг
Баруун талдаар нь тойроод харахад
Батгай зэндмэнэ эрдэнэ
Баруун мутартаа атгаад
Барсын арьсан түшлэгтэй
Балдан Лхамын дүртэй
Балар харанхуй модтой
Баялаг болгон түгсэн
Баахан олондоо алдартай
Хүдэр хүрэн шинжтэй
Баян бууралд Алтай дэлхий
Лусад савдаг дэвжид найман аймаг
Зуун талаар нь тойроод харахдаа
Зуйл бүрийн эрдэнэ
Зуун мутартаа атгаад
Зонхов бурхны дүртэй
Зур л бугын гүйдэлтэй
Зур л бугын гүйдэлтэй
Зүмбэр Намсрайн цэцэгнүүд нь
Зүг болгондоо дэлгэрсэн
Хүдэр хүрэн шинжтэй
Баян буурал Алтай дэлхий
Лусад савдаг дэвжид найман аймаг

Араар нь тойроод харахалд
Арьяавалын дүртэй
Алим жимсний уурхайтай
Алт мөнгөний баялагтай
Аливаа төрлийн ургамалтай
Амьтан хүнийг тусалдаг
Арван найман тангийн нэртэй
Аршаан ус нь
Аян замдаа ундарсан
Аргийн чинээ сондуул нь
Агаарын салхинд
Өвөл хонхон товолзонхон хийсээд
Арын харгай мод нь
Алихан талаасаа аралзанхан харагдаад
Арван хоёр салаа эвэртэй буга нь
Мэхэлзэнхэн урамдаад
Аргал угалз нь
Архайж тархайгаад
Хүдэр хүрэн Алтай дэлхий
Лусад савдаг дэвжид найман аймаг
Даваагаар нь даваад ирэхэд
Тахь буганы гүйдэлтэй
Далдын баялаг уурхайтай
Дайрга чулуу багатай
Тарвага зурам нь идээлээд
Дов сондуул ихтэй
Довон болгон шандтай
Дош болгон тарвагатай
Ноолог газраа нүхтэй
Нүх болгон зурамтай
Элгэн талаар нь тойроод харахад
Элдэв зүйлийн ургацтай
Энхэр гэгээн биендээ
Эрэг Ганга нь жигдэрсэн
Эртний сайхан Алтай минь
Эрхэм ангар мэлбэгтэй
Эрдэнийн зүйлийн чулуутай
Эмийн жорын цэцэгтэй
Хөвчид нь гараад ирэхэд
Хөхөөшувуу нь донгодоод
Хөх зүлэг нь сэргээд
Хөрст дэлхий нь ногоороод
Хүн амьтан нь цуглаараад
Хоронго мал нь сүлжилдээд
Хөгжил ихтэй нуруундээ
Хүмүүн болгон цэнгэлдээд
Талд нь ороод ирэхэд

Тана овс нь ханхлаад
Тарьсан тариа нь ганхаад
Тахь шувуу нь донгодоод
Таван хошуу мал нь
Тал бурдээ сүлжилдээд
Тайж ард нь цуглараад
Тариа бадаагаар хадаад
Тавилар хивсаа түшүүлээд
Таван тансаг идээгээн
Тавин орцгоогоод
Тавтай сайхан найрладаг

Өндөр сайхан Алтайнхаа
Өвөр талаар нь тойрод ирэхэд
Өнгийн цэцэг алаглаад
Үзэм жимсний уурхайтай
Өргөн түмэндээ оршвоолтэй
Өвөлжээ буудал олонтой
Өргөн олон бидэндээ
Өвөл зуны хүнс болсон
Уржил тариалан олонтой
Өлзий хутаг оршсон
Өвчин зөвлөнгөөс хамгаалдаг
Эмийн цэцэг элбэгтэй
Уйлс явдлыг бутээдэг
Өндөр Дашинчилэн овоотой
Хүдэр хүрэн шинжтэй
Хадан талаар нь тойроод ирэхэд
Хаан Чингисийн дүртэй
Халх үндэс язгууртай
Халий Буга нь зоролдсон
Хандгай Буга нь урам дсан
Халуун сайхан зундаа
Халгай нөгөө нь цацагласан
Хамаг айл нь цугларсан
Халуун бүлээн арзаа нэрсэн
Хавь ойргуй найрлаж байдаг
Хадан хясаа олонтой
Хавцал богоо ихтэй
Хааш хашаа харвал
Хайрт малын билчээртэй
Атирч эрчилдэг могойтой
Хорвож ойчдог зараатай
Эрчтэй моронгийн
Хөвөөн дээр хүрэд ирэхэд
Ихээхэн баялаг зүйлээс гадна
Ерэн ёсон шувуу нь донгодоод

Цэн шувуу нь цэнгэнээд
Цэцэг навч нь найгаад
Жимс томс нь дэлгэрээд
Жигүүр нь хүртэл найрладаг
Хүн шувуу нь хонгиноод
Хулан хачь нь яралзаад
Хулс дэрс нь найгаад
Хур бороо нь асгараад
Хуучин шинэ ургамлууд
Хагуураа ч халиуран ганхаад
Нахиу дээрээ намаржаатай
Нарс модон дэвсгэртэй
Найман Намсрайн дуртэй
Науман тумэндээ өршөөлтэй
Нарийн эрдэнэ түшлэгтэй
Наран талынхаа энгэр дээр
Найлиг дулаахан өвөлжөөтой
Ганн зуднаас хамгаалдаг
Галт хар өнэгтэй
Гайхам сайхан Алтай минь

Использованная литература

1. Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг / Ш. Гаадамба, Д. Цэрэнсодном. Ред. Ц. Дамдинсүрэн. Уб., 1978.
2. Монгол арлын ёрөөл магтаал / Эмт. Ц. Ользийхутаг. Д. IV. 1989.
3. Монгол ардын ёрөөл магтаал зугаа үг-үгэн, тоглоом / Эмхт. Ц. Ользийхутаг. Д. V. Уб., 1982.
4. Монгол ардын дуу / Эмхт. Ц. Ользийхутаг. Д. VII. Уб., 1989.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аалто=Aalto P. 216
Абаева Л. Л. 209
Абай Гэсэр=Абай Гэсэр хубуун 103, 203, 224
Агван Дандар 68, 69, 98
Агван Доржиев 93
Агван Тувдэн 69
Агван Хайдав 69
Аламжи Мэргэн 103, 224
Алгирма=Алгирмаа 141
Александр III 108
Алексеев В. М. 100
Алексеев М. П. 16, 34
Алексеева Т. А. 85
Алима А.=Алимаа А. 74, 75
Алин Тэмур 66
Алиханова Ю. М. 71
Амстердамская Л. А. 73, 114, 224
Амурсана 125
Амын Цаган Бюрюк 87
Ананда 114
Аникин В. П. 8, 31, 34, 209
Анна Иоанновна 22
Аргасун-хурчи 150
Арджи-Бурджи-хан=Аржи-Буржи-хан 93
Аристотель 7
Ариун Дорой 66
Артагта Бадзар=Артагта Базар 69
Арьясүрэн Ч.=Арьясүрэн Ч. 129, 220
Афанасьев А. Н. 14, 25, 83, 118
Аюрзана Намсрайн 112
Аюшиев Д. 99
Бабуджи Мэргэн 87
Багаева Г. В. 73
Бадараев Б. Д. 70, 71, 72, 209
Бадмаев 114
Бадмажапов П. Б. 220
Бадраа Ж. 220
Бадрах Г. 74, 220
Байер Т(Г)-З. 101
Бакунин В. М. 22, 23, 24, 209
Балан Сэнгэ 114
Балдаев С. П. 112, 206, 224
Балданмаксарова Е. Е. 34
Бамбаев Б. 110, 205
Банзарагч 90
Банзаров Д. 24, 28, 98, 209
Баттулга Т. 75
Барадийн Б. Б. 12, 30, 85, 101, 103, 107, 111, 112, 113, 204, 205, 214
Бардаханов Л. 106, 112
Бардаханова С. С. 34, 37, 102, 118, 149, 209
Барт Р. 15
Бартольд В. В.=Bartold W. 28, 100, 216
Басангов Б. 206
Батмаев М. М. 24, 209
Баторов П. П. 110, 202
Бату 22
Бату Ульдзий 47
Бахтин М. М. 8, 34
Бегирмеджид-хан=Бигармиджид-хан 93, 114
Безносик К. С. 104
Беннигсен А. П. 76

- Бенфей Т. 14, 25
 Бергман Б. 39, 40
 Берлинский П. 73, 113, 118, 209
 Бертагаев Г. Д. 104, 206
 Бира Ш. 71
 Биткеев Н. Ц. 28, 118, 119, 209
 Бичурин Н. Я. 23, 31, 101, 110, 209, 210
 Бобровников А. А. 28, 210
 Бог А.=Vaugh A. 62
 Богданов А. К. 104, 205
 Боуден Ч. Р. = Bawden C. R. 40, 53, 59, 64, 216
 Бодрийар Ж. 15
 Борджанова Т. Г.=Басангова Т. Г. 34, 36, 118, 119, 209, 210
 Борзинкевич А. 104, 206
 Борто Уджин 151
 Бортэ Чоно 125
 Бураев И. Д. 102, 210
 Буралдай Богдо-хан 203
 Бурдуков А. В. 12, 85, 87, 98, 91, 101, 102, 103, 109, 110, 160, 161
 Бурдукова А. А. 109
 Бурдукова Т. А. 91, 104, 109, 118, 295
 Бурлаев Б. 106, 112
 Бурчина Д. А. 102, 210
 Бурькин А. А. 148, 210
 Буслаев Ф. И. 14, 25, 83, 118, 210
 Буху Хаара Хубун=Бух Хара Хубуун 203, 224
 Буянтогтох Ш. 129, 220
 Буяннэмэх С. 124

 Вавилова М. А. 83
 Вагин В. И. 40
 Вайт В.=Veit W. 47, 49, 59, 219
 Валеев Р. М. 213, 215
 Ван Жин-хуа 129
 Василенко В. А. 83
 Васильев В. П. 15
 Веселовский А. Н. 8, 13, 14, 32, 39, 83, 154, 210
 Викторова Л. Л. 210
 Винер Т. Г.=Winner T. G. 62
 Виноградов В. В. 8, 14, 83
 Виноградов Ю. А. 210
 Владимирцов Б. Я. 12, 13, 18, 26, 30, 32, 37, 39, 42, 45, 53, 76, 85, 98, 100, 101, 102, 114, 118, 119, 158, 160, 210, 212
 Востоков А. Х. 32
 Востриков А. И. 85

 Гаадан Х. 71
 Габеленц Г. К.=Gabelents Н. С. 38, 39, 41, 217
 Гадамба Ш.=Гаадамба Ш. 76, 129, 132, 135, 137, 139, 140, 147, 150, 210, 220
 Гадан Х.=Гаадан Х. 220
 Галданов Б. 106, 112
 Галданова Г. Р. 102, 211
 Галзу-батор 106
 Гамал 58
 Гаспаров М. Л. 15, 34
 Гацак В. М. 34
 Герасимович Л. К. 39, 211
 Голстунский Г. Ф. 12, 26, 28, 85, 86, 88, 101, 103, 108, 111, 160, 203, 211
 Гомбоев Г. 28, 99, 114, 211
 Гомбоин Д. Д. 102, 211
 Гоомой 134
 Горегляд Т. П. 102, 211
 Горький М. 211
 Гоши Билигун Далай 68, 98
 Греченин С. 21
 Гримм Я. 14, 25, 32
 Гринцер П. А. 71
 Грум-Гржимайло Г. Е. 29
 Гуа Марал 125
 Гэлэгджалцан 70
 Гэсэр=Гесер 38, 225

 Даермонд А. Д.=Deyermund A. D. 62
 Дайни Кэрэль=Дайни Кюрюль 123
 Далай Ч. 66, 77, 211
 Далан Худалчи 83, 114
 Дамба Дордж 69
 Дамбаасүрэн Д. 115, 225
 Дамдин 69
 Дамдинов 112, 225

- Дамдинсүрэн Ц.=Дамдинсүрэн Ц. 73, 76, 77, 78, 79, 83, 85, 88, 114, 124, 220, 225
 Дандар 69
 Дандин 69, 70, 209
 Данзан Чойджням 69
 Дарамжагд Г.
 Дарма-Ордо 200
 Даур А. 118
 Дашдагва Д. 229
 Дашдорж Д. 115, 221
 Дашибалов Бадма Цырен 106, 112
 Дашицыренов Ж. 105
 Дашнамжил А.
 Деррида Ж. 15
 Джа-лама 108, 204
 Джамбадорджм 211
 Джамцаран 94
 Джамьянгарав Д. 73
 Джангар=Жангар 28, 39, 86, 124
 Джувейни 77
 Джуйль Р.=Yuille R. 40
 Дзодой Мерген-хан 47
 Долотой Долбой духей 106
 Дондук Омбо=Дундук Онбо 22
 Дорджагва Д. 220
 Дорджиева Г. А. 34, 36, 211
 Дорджиева Г. Ш. 211
 Дорж Л. 113, 223
 Доржи 113
 Дугар-Нимаев Ц.-А. Н. 102, 211
 Дугаров Д. С. 27, 225
 Дулам С.=Dulam S. 75, 210, 221
 Дылыков С. Д. 85, 110
 Дэлдээ 133, 134
 Дэльбуль М.=Delbouille V. 61
- Ереелдей Езен Богдо Мэргэн-хан 106
 Еремина В. И. 118
 Ёндон Д. 74, 92
- Жамбаа Д. 221**
 Жамбалсүрэн Ж. 221
 Жамцарано Ц. Ж. 12, 13, 26, 30, 45, 46, 73, 85, 88, 91, 101, 102, 103, 105, 106, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 118, 148, 160, 203, 209, 210, 211, 213, 214
- Жамьян Д. 98
 Жамьянгарав 69, 70, 73
 Жапов Л. Е. 103, 205
 Жигмид 113, 225
 Жигмидон 85, 88
 Жиргэлдий 133, 134
 Жирмунский В. М. 8, 14, 16, 34, 212
 Жмакин В. 40
 Жуков В. Ю. 213
 Журавлев Н. П. 102, 212
- Загдсүрэн У. 74, 221
 Зайцев А. И. 62, 213
 Залеман К. Г. 102
 Занрай-хан 47
 Зая-Пандита 65
 Зая-Пандита Лувсанпринлэй 70
 Заяев Дамба-доржи 98
 Зелинский Ф. Ф. 34
 Земляницкий Т. А. 104, 206
 Зэгс Гомой 134
 Зэнэ М. 221
- Иванов Вяч. В. 15
 Игумнов А. В. 34, 104
 Иериг И. 101
 Иориш И. И. 102, 212
 Ишбалджир=Ишбалжир 69
 Ишданзанванжил 58, 90
 Ишсамбу=Ишсамбуу 69
 Йогачарис Гоши 68
- Казакевич В. А. 85, 98, 101, 103, 213
 Каменский П. И. 85, 101
 Кара Д.=Kara D. 51, 52, 53, 212, 217
 Карпини Плано 37, 77
 Кату Б.=Катуу Б. 74, 75, 221
 Кезен Санжи 86
 Кемпбел В. 92
 Киодо Е.=Chiodo E. 216
 Киреевский П. В. 14, 25
 Кичиков А. Ш. 28, 118, 212
 Клапрот Г. Ю. 101
 Клейн Ю. А. 62, 213
 Клеменц Д. А. 101, 103, 108, 110, 202
 Кливз В.=Cleaves W. 46, 216
 Ключева В. Н. 115, 212

- Ковалевский О. М. 12, 26, 27, 28, 98, 101, 102, 103, 212, 213, 214
- Козин С. А. 28, 34, 46, 100, 102, 212
- Козлов П. К. 84, 85
- Кондратьев С. А. 73, 213
- Конрад Н. И. 16, 34
- Копылов Д. 21
- Корнаков А. Д. 115
- Корякин К. 21
- Котвич Вл. Л. 12, 26, 28, 76, 100, 101, 102, 115, 212
- Котляревский А. А. 83
- Крачковский И. Г. 100, 102
- Крижанич Ю. 22
- Кротков Н. Н. 85
- Крюгер Дж. Р.=Krueger J. R. 49, 50, 218
- Кудияров А. В. 34
- Кульганек И. В. 12, 35, 40, 102, 105, 212, 213
- Кун А. 25
- Кюннер Н. В. 101
- Лангусов С. 22
- Лауфер Б.=Laufer V. 38, 40, 41, 213, 218
- Левинтон Г. А. 62, 213
- Леви-Стросс К. 15
- Лёринц Л.=Lorincz L. 48, 218
- Лигети Л.=Ligetti L. 92, 218
- Лихачев Д. С. 8, 14, 16, 34, 213
- Лодой Джалцан 70
- Лорд А. Б.=Lord A. B. 61, 62, 118, 213
- Лотман Ю. М. 8, 14, 15, 83
- Лубсан Чултэм 69, 70
- Лувсан Балдан 69
- Лувсан Гомбоджав 98
- Лувсан Дамба 68
- Лувсан данзан 46
- Лувсанпринлэй 70
- Лувсан хурчи 47
- Лувсан Цэрэн 113
- Лувсанвандан С. 48
- Лувсандаш 69
- Лувсаншарав Д. 221
- Лундун Дондон-гун 91
- Лхам Д. 221
- Лыткин Ю. 86, 88, 199, 200
- Мавров П. 21
- Майдари 114
- Майер Р. 118
- Малов С. Е. 75
- Мальцев Г. И. 118
- Мальч Дж.=Maltsh J. 39
- Мангардт В. 25
- Мандай 23
- Мандухай Цэцэн-ханша 125
- Манжигеев И. А. 27
- Мацаков И. М. 113, 213
- Мелетинский Е. М. 8, 14, 34, 83, 218
- Мельников М. Н. 135, 213
- Мен хун 77
- Мессершмидт Д. Г. 12, 24, 102
- Миларайба 93
- Миллер Г. Ф. 12, 24, 102
- Миллер В. Ф. 83
- Миллер О. Ф. 25, 83
- Минц З. Т. 15
- Михайлов Г. И. 34, 35, 47, 48, 118, 119, 213
- Михайлов Т. М. 102, 213
- Мишиг Л. 115, 225
- Модзалевский Л. Б. 103
- Мостер А.=Mosraert A. 13, 41, 42, 43, 44, 46, 56, 218
- Мугинов А. М. 102, 212
- Мунх Ц.=Мөнх Ц. 129, 221, 222
- Муромский Ф. В.= Мурунский Ф. В. 104, 206
- Мэргэлдий 133, 134
- Мюллер М. 14, 25, 30, 213
- Му Тянь 66
- Нагорова З. Н. 210
- Надмид Ж. 114
- Найдаков В. Ц. 102, 112, 213
- Найдын 29
- Намжилов М. Н. 102, 213
- Намсан-гуай 141
- Намсараев Х. 115, 226
- Намхай Джамцо 69
- Нармаев Б. М. 109
- Нарану Гэрэл 94

- Нацагдорж Д.=Нацагдорж Д. 124
Нацов Г. Д. 85
Нейтц К.=Neitz С. 39
Неклюдов С. Ю. 34, 35, 48, 119, 213
Новиков Н. В. 85
Новикова А. М. 83
Ногон Дара-эхэ 93
Номинханов Х. 104, 113, 115
Номинханов Ц. Д. 205
Ням-Осор Ц. 114, 226
- Обермиллер Е. Е. 101
Ольденбург С. Ф. 100, 101, 102, 213
Онолтой 46
Орбели И. А. 100
Орлова К. В. 39
Осколков Г. 22
Отачи 94
Очиржапов Ц. 99, 104, 105, 206
Очиров Н. 12, 36, 85, 102, 104, 111, 115, 206
Ошир Богдо Хубуун 203
Оюунбадрах Д. 124, 126, 129, 130, 138, 222
Оюун Э. 74, 222
- Паллас П. С.=Pallas P. S. 12, 24, 102, 218
Панкратов Б. И. 85, 88, 101, 102, 103, 108, 160, 205
Панченко А. М. 14
Пачай=Парчен 52
Певцов М. В. 29, 31, 213
Пестовский Б. А. 104
Петлин И. 21
Петр I 24
Погорельский П. В. 101
Позднеев А. М. 12, 13, 26, 28, 29, 30, 39, 41, 42, 76, 85, 86, 87, 99, 101, 102, 103, 108, 110, 111, 115, 118, 160, 200, 202, 212, 213, 218
Поло Марко 37, 77
Полянская О. Н. 40, 214
Попов А. В. 27, 214
Поппе Н. Н. 12, 34, 46, 48, 73, 85, 110, 111, 205, 206
Потанин Г. Н. 29, 30, 45, 108, 119, 214
- Потебня А. А. 14, 83, 140, 147, 214
Пржевальский Н. М. 29, 31, 214
Пропп В. Я. 8, 14, 34, 118, 214
Пурэвджав Д.=Пурэвжав Д. 75
Путилов Б. Н. 8, 14, 62, 214
Пучковский Л. С. 12
Пэрлээ 114, 226
Пэрри М. 62
Пюрбеев Г. Ц. 28, 214
Пятигорский А. М. 15
- Равджа Д.-Равжаа Д. 90, 91, 124
Радлов В. В. 14, 85, 88, 100, 101, 102, 118
Райхл К.=Reichl К. 62, 63, 218
Рамн К.=Rahmn С. 40
Рамстедт Г. Дж.=Ramstedt G. J. 13, 44, 45, 214, 218
Рашид-ад-дин 65, 77
Ринчен Б.=Rinchen 45, 46, 53, 74, 85, 222, 226
Ринченсамбуу Г.=Ринчинсамбуу Г. 114, 115, 222
Ринчин Эрдэни 113
Рифтин Б. Л. 48
Роборовский В. И. 29
Розен В. Р. 100
Рубрук Вильгельм 37, 77
Руднев А. Д. 12, 13, 26, 41, 42, 45, 76, 85, 87, 105, 110, 111, 112, 113, 206, 210, 211
Руднев П. А. 15
Рыбаков Б. А. 83
Рыбаков Г. С. 40
Рыгдылон 85
- Саватеев И. 22
Савельев П. С. 28
Савицкий Л. С. 102, 214
Саган Сэцэн 61, 65
Сазыкин А. Г. 12, 22, 67, 68, 69, 85, 86, 90, 96, 97, 161, 214, 215
Самданов Ц. 85, 88
Самойлович А. Н. 100, 101
Сампилдэндэв Х. 74, 76, 80, 81, 82, 83, 89, 113, 130, 132, 134, 135, 137, 139, 140, 147

- Санан Сэцэн 38, 41
 Санжеев Г. Д. 34, 35, 195, 206, 207, 214
 Санчилов В. П. 23, 215
 Сарасвати 70
 Сарипута 114
 Сая 66
 Сван В.=Swan W. 40
 Семенов П. 21
 Серебряков М. Д. 71
 Сидельников В. М. 83
 Синор Д.=Sinor D. 61, 219
 Скородумова Л. Г. 126
 Смирнов Б. И. 73
 Содном Б. 53, 73, 81, 104, 114, 115, 116, 132, 133, 222, 226
 Содномов С. Ц. 223
 Соколов Б. М. 118
 Соколов Ю. М. 83
 Спафарий Н. 21
 Сталлибрасс Э.=Stallibrass E. 40, 41
 Стари Дж.=Stary G. 61, 219
 Старков Р. 21
 Стеблин-Каменский М. И. 34
 Степанов А. Н. 213
 Струве В. В. 100
 Сумья-нойон=Сумья ноён 142
 Сухбаатар О. 71
 Сэбнэг Мэргэн-хубуун 106
 Сэвджил Дордж 69
- Таубе Е.=Taube E. 59, 219
 Таубе М.= Taube M. 59, 219
 Тегус-хан 47
 Темкин Э. Н. 71
 Терентьев Н. 106
 Терентьев Х. Н. 106, 112
 Тимковский Е. Б. 31, 215
 Тимофеев Л. И. 14
 Толмачев А. И. 102, 203
 Толстой И. И. 15
 Томашевский Б. В. 14
 Топоров В. Н. 15, 34
 Торой Банди 125
 Төмөрцэрэн Ж. 223
 Тубянский М. И. 101
 Туденов Г. О. 112, 215
- Тудэв Л.=Түдэв Л. 69, 70, 77, 215
 Тулохонов М. И. 102, 113, 118, 215, 226
 Тумур Зэвэ 123
 Тупальский З. 21
 Тухачевский Я. 21
 Туяабаатар Лх. 223
 Тынянов Ю. Н. 14
 Тэрбиш Н. 113, 226
 Тюменец В. 21
- Убаши-хун-гайджи=Убаши Хун-гай-
 жи 28, 33
 Уланов А. И. 27, 34, 202
 Улымжиев Д. Б. 27, 28, 215
 Ульзийбаяр Д.=Өльзийбаяр Д. 129, 222
 Успенский Б. Я. 15
 Успенский В. Л. 12
 Ухов П. Д. 118
- Фитце Х.-П.=Vietze H.-P. 48
 Фолей И. М.=Foley J. M. 62
 Франке Г. 51
 Фрейденберг О. М. 8, 34, 215
 Френ Х. Д. 101
 Фрингс Т. 118
 Фролова Г. Д. 34, 35, 215
 Фуко М. 15, 92
- Ха Ошир 106
 Хаар Алтан 134
 Хабунова Е. Э. 34, 36, 118, 215, 223
 Хайнцл Дж.=Heinzle J. 62
 Хайсиг В.=Heissig W. 45, 50, 56, 57, 58, 217
 Халдзан Делек 46
 Хален Х.=Halen H. 44, 45, 217
 Халтод М.=Haltod M. 53, 217
 Хамаганов И. З. 104, 115, 206
 Хамарханов А. З. 102, 215
 Хамгашалов А. Б. 105, 206, 226
 Хамгашалов Г. 104
 Хан Богдур 106
 Хан Харанхуй 123
 Харалдай 134
 Хатанбатор 125
 Хениш Е.=Haenisch E. 217

- Хини М. 40
 Хишигбат Р. =Хешигбат 91, 124
 Ходза 114
 Холщевников В. Е. 16
 Хомонов М. П. 27, 103, 215
 Хоншим Лу Мэргэн 53
 Хорло П.=Хорлоо П. 81, 223
 Храпченко М. Б. 16
 Хроленко А. Т. 118
 Хубилай-хан 66, 70
 Худа 66
 Хулан 150
 Худэр Алтай 53
 Хулдай Мэргэн 206
 Хульчи Сандак 91
 Хунгуроев А.=Хунгуреев А. 106
 Хурин Алтан хубуун 203
 Хурэлбатар Л.=Хурэлбаатар Л. 74, 223
- Цаган Дара-эхэ 93**
 Цогто-тайджи – Цогто-тайжи 33
 Цодол С. =Цоодол С. 74
 Цолоо Ж. 223
 Цыренов Б. Ц. 110, 112, 205, 206
 Цыренов В. Ц. 104, 105
 Цэдэв Д. 74, 75, 223
 Цэдэнов Д. 110
 Цэнд Д. 74, 77, 223
 Цэрэнсодном Д. 69, 74, 75, 77, 81,
 132, 135, 223, 224
- Чаброс К.=Chabros К. 54, 55, 56, 216**
 Чагдууров С. Ш. 27
 Черников Д. 114, 226
 Чернов И. А. 15
 Чимид Ч. 74, 223
 Чимитов Г. 114
 Чингисхан 38, 43, 47, 58, 86, 96, 108,
 150, 151, 204
 Чингуджав=Чингужав 125
 Чойджи Одзер 26, 65, 67
 Чойджид-дагини 93
 Чойджил 69
 Чойнхор 48
 Чойсурэн Х. 81
- Чугуевский Л. И. 24, 102, 103, 108,
 215, 216
 Чултэм 90
- Шагдар 58**
 Шадаев А. И. 114, 226
 Шакьямуни 160
 Шаракшинова Н. О. 34, 102, 110, 118
 Шаркёзи А.=Sarkozi А. 58, 218, 219
 Шастина Н. П. 101, 102
 Шиллинг фон Канштадт 85, 101, 109
 Шифнер А. А. 14, 92
 Шкловский В. Б. 14
 Шмидт И. Я.=Schmidt I. Ja. 26, 27, 38,
 40, 46, 101, 102, 216, 219
 Шнитников Н. Н. 103, 111, 114, 209
 Шонхой Дорджи Мэргэн хубуун 203
 Шонгон Дорджи Джалцан 70
 Шотт И.=Schott W. 38, 219
 Штумпф К.=Stumpf K. 40, 41
 Шуберт Дж.=Schubert J. 53
 Шарав Джамц 69
 Щербацкой Ф. И. 71, 100
- Элдээ 133, 134
 Элиасов Л. Е. 114, 226
 Эл-Темур 66
 Эмегенов Маншуд=Эмегеев= Имеге-
 нов маншут 106, 112, 211
 Энэбиш Ж. 74, 224
 Эрдэниев Бату 109, 202
 Эрдэнэдондок 134
 Эрдэнэчимэг Л. 74, 75, 224
- Юндэн-того 125**
 Юрганова-Вяткина К. В. 85, 88
- Якимов В. Д. 101, 103, 108, 204**
 Якобсон Р. О. 14
 Ярхо Б. И. 14
 Яхонтова Н. С. 92
 Яцковская К. Н. 34, 35, 37, 113, 118,
 213, 216

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

МОНГОЛЬСКИЕ ТЕРМИНЫ

Абагай (монг. *авгай*) — пожилая женщина, хозяйка дома.

Амбань (монг. *амбан*) — представитель маньчжурского правительства в Монголии, вельможа, сановник, губернатор, министр, генерал.

Аргал (монг. *аргал*) — кизяк, сухой помет.

Аршан (монг. *аршаан*) — целебный минеральный источник.

Байр хурал (монг. *баяр*) — веселье, праздник; *хурал* — собрание, праздник.

Барун (монг. *баруун*) — правый, западный.

Бейл (монг. *бээл*) — вторая степень княжеского достоинства.

Бейсэ (монг. *бээс*) — третья степень княжеского достоинства.

Богдо (монг. *богд*) — святой, святейший.

Богдо-геген (монг. *богд*) — святой, святейший, (монг. *гэгээн*) — светлый — титул Ургинского хутухты.

Бодхисаттва (монг. *бодисатва*) — божество, достигшее высшей степени нравственного совершенства.

Бошко (монг. *бошго*) — низший чиновник, в войсках соответствует уряднику, унтер офицеру.

Бурхан (бур. *бурхан*) — изображение божества, само божество.

Бурхан (монг. *бурхан*) — бог, божество, будда, изображение божества.

Ганджур — собрание канонических буддийских текстов, переведенных с санскрита и восходящих к Будде Шакьямуни, основателю буддизма.

Гелун (монг. *гэлэнг*) — духовное звание, близкое к послушнику в монастыре, принявший на себя все 253 монашеских обета.

Гуай (монг. *гуай*) — почтительное обращение к старшему.

Гун (монг. *гунг*) — граф, четвертая степень княжеского достоинства.

Гэлун (бур.: *гэлэн*) — гелюн, одна из монашеских степеней в буддизме.

Далай-лама (монг. *далай*) — океан, всемирный, вселенский, (монг. *лам*) — лама — перерожденец Авалокитешвары, верховный глава монгольской буддийской церкви.

Далалга — обряд призывания.

Дарга (монг. *дарга*) — начальник.

Дацан (бур. *дасан*) — название учебного заведения при буддийском монастыре; позже в Бурятии — название самого буддийского монастыря.

Дзайсан (монг. *зайсан*) — должностное звание чиновника; управитель отока, глава рода; также название монастырской должности.

Дзасак (монг. *засаг*) — владетельный князь, правитель хошуна в Монголии.

Дэли (монг. *дээл*) — монгольская верхняя одежда в виде халата, шубы, тулупа.

Зайсанг (бур. *зайсан*=зайхан) — младший административный чин.

Заян (бур. *заян*) — божество, создающее зародыши людей и домашних животных, по шаманской мифологии — защитник людей; также грубое схематическое изображение духа в виде деревянной фигурки или рисунка на материи.

Заяши (бур.: *заяшан*) — по анимистическим представлениям бурят, божество, возглавлявшее шествие молодых шаманистов, сопровождавшееся пением, ритуальными рыданиями и корчами.

Зурагчин (бур. *зурагша*) — живописец, художник.

Лама (монг. *лам*) — буддийский священнослужитель.

Майтрея — просветленное существо, бодхисаттва, будда будущего мирового периода (кальпы).

Мани (монг. *мани*) — молитва.

Махаяна — большой путь или большая колесница, термин, означающий буддизм северной ветви.

Нирвана — в буддизме: освобождение от круга рождений, свобода от желаний, страданий, привязанностей.

Обо (монг. *обо*) — священная насыпь на дорогах с воткнутым в ее середину шестом, символизирующим мировой столб, жертвенное место.

Ом-ма-ни-пад-ме-хум — магическая формула из шести слогов, имеющая сакральный смысл, популярная во всех буддийских странах. Один из многочисленных ее переводов: «Ом, ты сокровище на лотосе».

Онгон (бур. *онгон*) — в шаманизме изображение божества, а также само божество, дух-гений.

Ордо (монг. *ордон*) — дворец.

Сансара — в буддизме: мирское бытие, связанное с цепью рождений. Миры, населенные живыми существами.

Солоны — монгольское племя на юге Монголии.

Сомон (монг. *сум*) — низовая территориально-административная единица Монголии, подразделение хошуна.

Субурга (монг. *суврага*) — субурган, надгробная пирамида, реликварий, символ трехчастного устройства Вселенной.

Сумэ (монг. *сум*) — буддийский храм, кумирня, капище.

Суниты — монгольское племя на юге Монголии.

Тайджи (монг. *тайж*) — дворянин, владетельный феодал, во время правления юаньской монгольской династии этот титул носили сыновья монгольских ханов.

Тайша (бур.: *тайшаа*) — глава степной думы бурят.

Тарни (монг. *тарни*) — монгольское мистическое заклинание.

Тахил (монг. *тахил*) — жертвоприношение.

Тенгри (бур.: *тэнгэри*) — небо, а также обитатель неба, небожитель. По представлениям бурят, на небе обитают 55 злых — западных и 44 добрых — восточных тенгриев.

Узумчин — монгольское племя на юге Монголии.

Ула (монг. *уул*) — гора.

Хадак (монг. *хадаг*) — кусок материи благожелательной символики.

Халхасы — монгольское племя, основное население центра Монголии, называемой Халхой.

Хамбо (монг. *хамба*) — епископ, настоятель крупного монастыря.

Хамбо-лама — изначально — настоятель буддийского монастыря, позднее — глава духовного управления буддистов в Бурятии.

Хатан (монг. *хатан*) — ханша.

Хинаяна — малый путь или малая колесница, термин, означающий буддизм южной ветви.

Хошун (монг. *хошуун*) — административно-территориальная единица Монголии.

Хубилган (монг. *хувилгаан*) — перерожденец, живое воплощение будды, бодхисаттвы.

Хуварак (монг. *хувараг, хувраг*) — ученик ламы, послушник в буддийском монастыре, монах.

Худак (монг. *худаг*) — колодец.

Хурдэ (монг. *хүрдэн*) — молитвенный цилиндр, часть культового реквизита.

Хутухта (монг. *хутагт*) — досл.: 'исполненный святости'; высший сан буддийского духовенства.

Цам (монг. *цам*) — буддийское театрализованное представление.

Цаннит (монг. *цаннид*) — факультет буддийской догматики, в основу которой положены 5 учений: логика, нравственная философия, диалектическая система Нагарджуны (буддийского мыслителя II в.), метафизика, правила монашеской жизни.

Цахары=чахары — монгольское племя на юге Монголии.

Цецен (монг. *цэцэн*) — святой, мудрый, меткий.

Ширетуй — настоятель буддийского монастыря или учебного заведения при нем.

Шуленг — должностное звание чиновника, также название монастырской должности.

Юрол (монг. *ёроол, бур.: юроол*) — благопожелание, тост.

Ямун (монг. *яаман*) — министерство, управление, учреждение.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

СПИСОК ИСПОЛНИТЕЛЕЙ МОНГОЛЬСКОГО ПОЭТИЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРА

1. Монголы

<i>Авгайтогтоох</i>	<i>Дугаржав М.</i>
<i>Авэрмэд</i>	<i>Дугэрсүрэн</i>
<i>Амилаа</i>	<i>Дулма</i>
<i>Анчиг Очир</i>	<i>Дэвээ Т.</i>
<i>Аюши</i>	<i>Дэлгэр Буяан</i>
<i>Баатар Б.</i>	<i>Дэмчиг Ш.</i>
<i>Бадамхатан</i>	<i>Жамбажамц</i>
<i>Базаррагчаа</i>	<i>Жамьян Г.-морин-хурч</i>
<i>Балдан Самбу</i>	<i>Жанжив</i>
<i>Батсуур С.</i>	<i>Ичинхорлоо-хурч</i>
<i>Буяндэлгэр</i>	<i>Ишдулам Д.</i>
<i>Бямбасүрэн А.</i>	<i>Лувсан Ф.</i>
<i>Бямбасүрэн Ш.</i>	<i>Лувсан Цэрэн</i>
<i>Ванчин-Эмч</i>	<i>Лувсан Шарав бандита</i>
<i>Гайрни М.</i>	<i>Лувсанбалдан И.</i>
<i>Галсан Доржи</i>	<i>Лувсангомпил Б.</i>
<i>Гомбо С.</i>	<i>Лувсансүрэн</i>
<i>Гончиг С.</i>	<i>Лувсан-хурч</i>
<i>Гончик Дамба-лама</i>	<i>Лужан Джимба</i>
<i>Дамба</i>	<i>Лхамжав</i>
<i>Дамдин-Очир</i>	<i>Маам Л.</i>
<i>Дамчаа С.</i>	<i>Маам-хурч</i>
<i>Дашдулам</i>	<i>Минжуур</i>
<i>Дашдэлэг О.</i>	<i>Муру Дорж</i>
<i>Даши Нима</i>	<i>Мядаг бадам</i>
<i>Даши-хурчи</i>	<i>Найдан лама</i>
<i>Даширинцэн М.</i>	<i>Нацаг</i>
<i>Долгоржав</i>	<i>Нацагдорж</i>
<i>Долгормаа М.</i>	<i>Нацагдорж Б.</i>
<i>Доноров Д.</i>	<i>Норовбанзад</i>
<i>Дорждагва Ж.</i>	<i>Нямлхагва</i>

Оюунцэцэг М.
 Поврон Г.
 Пувро-Очир
 Пунцаг В.
 Рабжа
 Содном
 Солгой Баяр
 Сурэн
 Сэсээр Х.
 Төмөр Ц.
 Тувдэн С.
 Тувдэн-хурч
 Тудэв Д.-хурч

Төмөр Базар
 Халзан Чимэд
 Цэвэн Ц.
 Цэдэндамба Д.
 Цэдэндорж Т.
 Цэрэндолгор
 Цэрэндолж-лимбэч
 Цэрэндорж Л.
 Цэцэгсурэн
 Чинбат
 Шагдар Шаван-М.
 Энхбалсан Т.

2. Буряты

Магнач Амахай
 Мосоев Баядай
 Оршиможоев Ольхо
 Заяханов Забинг
 Бурлаев Батошка=Бутушка
 Михайлов Пётр
 Болдорчиев Гомбожой
 Емечеев=Емегеин=Емегеев Маншуд
 Заганайн Шобхон=Шобхо
 Николаев-Герентьев Харитон
 Урмай
 Минтраев Мингу
 Бардаханов Лазарь
 Галданов Базар
 Дашибалов Бадма Цырен
 Аюрчи
 Сыбжитов Цыбен

Абагаев Тангабай
 Даширыренов Жан
 Петров
 Хубитуев Хубжан
 Петухов
 Гаврилов Михаил
 Балху Гавжа
 Зайлов Петроман
 Камда
 Набанов
 Сампилов Д.
 Бадмаев Церен
 Аюшиев=Сыримпил Аюшиев
 Цыремпилов
 Майжуров=Мажири=Маджуру
 Ходоихи

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

СПИСОК РУКОПИСЕЙ, СОДЕРЖАЩИХ МОНГОЛЬСКИЙ ПОЭТИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР (РУКОПИСНЫЙ ФОНД ИВР РАН)

- А 11 Четыре лирические песни.
- А 26 (1) Заклинания.
- А 37 Заклинания.
- В 23 Сборник молитв-воскурений.
- В 45 Сборник молитв-воскурений.
- В 105 (В 119) Сборник молитв-воскурений.
- В 163 Сборник молитв-воскурений.
- В 164 Сборник молитв-воскурений.
- В 178 11 лирических песен.
- В 204 Обряд возвращения телу покинувшей его души.
- В 206 Лирическая песня, посвященная другу.
- В 208 Революционная песня.
- В 210 Песня на смерть Богдо-гэгэна.
- В 221 Речь по случаю поднесения чаши вина.
- В 225 (В 262) Сборник молитв-воскурений.
- В 305 Заклинания против несчастий в различные годы жизни.
- В 313 Сборник молитв-воскурений.
- В 322 Сборник молитв-воскурений.
- В 329 Восхваление хозяина диких зверей Манахана. Моление о ниспослании богатой добычи.
- В 330 Сборник молитв-воскурений.
- В 331 Сборник молитв-воскурений.
- В 332 Сборник молитв-воскурений.
- С 11 Две песни: 1) В честь проезда царского наследника по бурятским степям; 2) О воинах.
- С 74 экз. 1 Сборник из 32 калмыцких песен.
- С 74 экз. 2 «Кандидата СПб. Ун. Юрия Лыткина. Калмыцкие песни и сказки» (обложка).
- С 122 Сборник молитв-воскурений.
- С 123 Сборник молитв-воскурений.
- С 143 «Призывание отошедшей от тела души человека (Ламское)» (л. 1а).
- С 156 Заклинания.

- С 189 Сборник молитв-воскурений.
 С 275 Лирическая песня.
 С 277 Лирическая песня и благопожелание.
 С 278 Религиозная песня.
 С 279 Лирическая песня.
 С 280 Лирическая песня.
 С 293 «Заклинания, прогоняющие злых духов» (л. 1а).
 С 308 Сборник молитв-воскурений.
 С 310 Сборник молитв-воскурений.
 С 321 Культ огня.
 С 327 Культ тэнгриев.
 С 329 Благопожелание на свадьбе.
 С 349 Лирическая песня.
 С 355 19 калмыцких песен (собраны А. М. Позднеевым).
 С 358 14 песен хоринских бурят.
 С 360 «Кандидата СПб. Унив. Юрия Лыткина № 13. Калмыцкие песни» (обложка). 18 песен.
 С 361 13 калмыцких песен.
 С 512 19 народных песен.
 С 516 Восхваление хозяина диких зверей Манахана. Моление о ниспослании богатой добычи.
 С 536 Сборник молитв-воскурений.
 С 557 Сборник молитв-воскурений.
 С 559 Сборник молитв-воскурений.
 D 6 Три калмыцкие песни.
 D 13 Религиозная песня.
 D 25 Культ огня.
 D 31 Четыре лирические песни.
 D 38 Шесть калмыцких песен.
 D 39 «Песни приволжских ойратов. Кандидата Юрия Лыткина № 13» (л. 1а); «Эти песни доставлены Сайн Биликом. Сельцо Тюменевка 30-го ноября 1889 года» (л. 8б). 37 песен.
 D 42 Калмыцкие песни (из материалов Ю. Лыткина).
 D 45 «Кандидата СПб. Универ. Юрия Лыткина. Калмыцкие песни» (л. 1а).
 D 48 «Калмыцкие песни. 1856 г.» (л. 1а).
 E 67 Калмыцкая песня.
 E 86 Религиозная песня.
 D 117 «Песнь лам. Ордос. Снята с рукописи ламы Дарма-Орды Нухен Суме, Ушин хошу. 4 апр. 1910 г.»
 D 124 Благопожелание на пиршестве.
 D 125 Лирическая песня (с русским переводом).
 D 126 Шесть религиозных песен.
 D 166 Духовная песня монахов.
 F 31 Сборник благопожеланий.
 F 48 Благопожелания новобрачным (в стихах).
 F 49 Революционная песня.
 F 57 «Ода воинам». 1911.

- F 74 Приветственная речь при поднесении хадака (в стихах).
 F 129 19 песен религиозного характера.
 F 131 Религиозная песня.
 F 132 Песня из эпического цикла с китайским сюжетом.
 F 156 Благопожелание на пиршестве.
 F 165 Сборник из 52 песен (с оглавлением).
 F 177 Монгольские лирические и религиозные песни (№ 68—79).
 F 214 12 песен, исполняемых на пиршествах.
 F 220 Сборник стихов, благопожеланий, молитв, песен.
 F 225 «Песни, распеваемые на пиршествах в Серун-булаг на даче Дуйхор банди-да-гегена. Бадгар — 1910 г.» (ярлык на обложке). 40 песен.
 F 260 Сборник из 20 религиозных песен.
 F 531 Сборник благопожеланий.
 F 537 Сборник песен агинских бурят (141 песня).
 H 81 Сборник молитв-воскурений.
 I 20 Обряд возвращения телу покинувшей его души.
 Q 165 Заклинания, прогоняющие злых духов.
 Q 181 Сборник благопожеланий.
 Q 215 Заклинания.
 Q 239 Сборник молитв-воскурений.
 Q 1380 Сборник молитв-воскурений.
 Q 1397 Хвала.
 Q 1422 Сборник молитв-воскурений.
 Q 1425 1) Призывание души умершего; 2) Моление тэнгриам.
 Q 1430 Сборник молитв-воскурений.
 Q 1532 Сборник молитв-воскурений.
 Q 1873 Сборник молитв-воскурений.
 Q 2084 Сборник благопожеланий.
 Q 2196 Сборник молитв-воскурений.
 Q 2325 Заклинания, прогоняющие враждебные силы.
 Q 2327 Сборник молитв-воскурений.
 Q 2655 Сборник молитв-воскурений.
 Q 2678 1) Призывание души умершего; 2) Моление тэнгриам.
 Q 3059 Сборник молитв-воскурений.
 Q 3164 Сборник молитв-воскурений.
 Q 3176 Сборник молитв-воскурений.
 Q 3191 Сборник молитв-воскурений.
 Q 3199 Сборник молитв-воскурений.
 Q 3395 Сборник молитв-воскурений.
 Q 3638 Сборник молитв-воскурений.
 Q 3822 Сборник молитв-воскурений.
 Q 3938 Сборник молитв-воскурений.
 Q 3941 Сборник молитв-воскурений.

ПРИЛОЖЕНИЕ 4

СПИСОК ДОКУМЕНТОВ, СОДЕРЖАЩИХ МОНГОЛЬСКИЙ ПОЭТИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР (АВ ИВР РАН)

Дмитрий Александрович Клеменц
ф. 28, оп. 1

- ед. хр. 16. Записи исторических, бытовых, свадебных и плясовых песен. Описание танца хатарха.
- ед. хр. 18. Буряты. Различные материалы о бурятах: верования, законы, обычаи, быт, родовое деление и места их расселения.
- ед. хр. 23. Записи шаманских текстов.
- ед. хр. 31. Буряты. Пляски — описание плясок и игр у бурят.
- ед. хр. 30. Записи бурятских легенд и заклинаний шаманов.
- ед. хр. 32. Доклад по исследованию быта бурят.
- ед. хр. 38. Материалы по верованиям бурят.
- ед. хр. 252. Предание о происхождении вина. Бурятское предание, записанное со слов Бату Эрдениева.
- ед. хр. 253. Материалы по бурятскому шаманизму. Заклинания и молитвы «Долон Хорешин», «Хоста», «Дала Хургэн».
- ед. хр. 254. *П. П. Баторов*. Свадебный обряд у бурят. Сговор невесты. Обряд помолвки — надан накануне свадьбы. Выбор буруши. Благопожелание невесте. Песни буруши и гостей.
- ед. хр. 255. *Хангалов*. Сватовство.
- ед. хр. 256. Бурятские народные песни. Народные песни исторического и лирического характера на бурятском языке и в переводе на русский.
- ед. хр. 262. *Н. Уланов*. О шаманизме.

Алексей Матвеевич Позднеев
ф. 44, оп. 1

- ед. хр. 11. Литературные заметки. «Сохранившиеся в памяти народа предания, устные рассказы нравоучительного содержания, рассказываемые Бромбагшой и Бодовом, о чиндамани, чудедействии религиозных молитв и учения».
- ед. хр. 37. Путевые заметки и другие разнохарактерные записи.

- ед. хр. 86 (3). Монгольские пословицы и загадки.
- ед. хр. 91. Пять пословиц и одна загадка.
- ед. хр. 92. Халхаские загадки.
- ед. хр. 93. Монгольские загадки. Авторский экземпляр.
- ед. хр. 94. Бурятские загадки.
- ед. хр. 95. Eldeb Juil даyun kiged irügel-ün üge нүгүүд болai.
- ед. хр. 96. Свадебные песни калмыков.
- ед. хр. 228. Три сказки.
- ед. хр. 275. О ламах, кочующих в Забайкалье. Шаманство. Различные виды онгонов.
- ед. хр. 276. Три бурятские молитвы.

Константин Федорович Голстунский
ф. 60, оп. 1

- ед. хр. 4. Записи монгольских песен.

Цыбен Жамцаранович Жамцарано
ф. 62, оп. 1

- ед. хр. 1. Коллекция 1903 г. Записи образцов народной словесности монгольских народов.
- ед. хр. 2. Коллекция Ц. Жамцаранова 1904 г.
- ед. хр. 3. Материалы 1903, 1904, 1905 гг.
- ед. хр. 4. Материалы 1906 г.
- ед. хр. 5. Материалы 1906 г.
- ед. хр. 6. Описание шаманского служения у бурят.
- ед. хр. 7. Бух Хара Хубуун.
- ед. хр. 9. Шонхой Мэргэн хубуун.
- ед. хр. 10. Буралдай Богдо-хан.
- ед. хр. 11. Улигер «Ошир Богдо Хубуун».
- ед. хр. 12. Улигер «Хурин Алтан хубуун».
- ед. хр. 13. Абай Гесер.
- ед. хр. 14. Материалы 1908—1909 гг.
- ед. хр. 15. Материалы 1908—1909 гг.
- ед. хр. 16. Материалы 1906 г., доставленные В. П. Толмачевым.
- ед. хр. 19. Этнографическо-лингвистические материалы, собранные летом 1911 г. Ононские тунгусы (хамниганы), хори-буряты (агинские).
- ед. хр. 20. Опись материалам, записанным во время экспедиции на Орхон (летом).
- ед. хр. 21. Записи по фольклору.
- ед. хр. 23. Сказки.
- ед. хр. 24. Песни.
- ед. хр. 40 (1). Дневники, веденные за время поездки по бурятским улусам для собирания этнолого-лингвистического материала 1903 г. (30/VI—31/VII).

ед. хр. 40 (2). Дневник, веденный за время поездки по бурятским улусам для собирания этнографическо-лингвистического материала. 1—12.IX.1903 г.

ед. хр. 40 (3). Дневник, веденный за время поездки по бурятским улусам для собирания этнолого-лингвистического материала с 12 августа по 8 сентября 1905 г.

ед. хр. 40 (4). Дневник за 1903 г.

ед. хр. 40 (5). К дневнику 1903 г. Путевые заметки и записи монгольского фольклора.

ед. хр. 40 (6). Копии дневника 1903 г. Дневник, веденный за время поездки по бурятским улусам для собирания этнографическо-лингвистического материала по поручениям Имп. АН. 1903 г. (30/VI—31/XII), тетр. 1.

ед. хр. 45. Записная книжка. Дневник 1912 г. 29 июня—19 августа.

ед. хр. 67. Конспективный пересказ содержания ряда улигеров.

ед. хр. 97. «Брызги тенгриям кобыльего молока к культу Чингисхана».

ед. хр. 101. Обращение к Богдо-Чингису.

ед. хр. 117. Дневник, начат 3 июня 1903 г. Юролы, песни, загадки, пословицы, предания, легенды, мифы о народной медицине, быте, обычаях.

ед. хр. 118. Сказки.

ед. хр. 119. *Yeke sang-un gal-un öčig-ün sudur orosiba.*

Василий Дмитриевич Якимов

ф. 83, оп. 1

ед. хр. 16. Джа-лама, святой бандит, наместник Будды. Материалы.

Бадзар Барадийн

ф. 87, оп. 1

ед. хр. 4. О происхождении слова «бурят».

ед. хр. 6. Синтаксис бурят-монгольского языка.

ед. хр. 15 (1, 2, 3). Фольклорные материалы, записанные Барадийном среди агинских бурят, 1907—1914, 1918 гг.

ед. хр. 16. Записи исторических, свадебных и танцевальных песен.

ед. хр. 17. Записи разнообразного характера.

ед. хр. 16. Записи исторических, свадебных и танцевальных песен.

ед. хр. 18. Материалы по Восточной и Южной Монголии 1909—1910 гг.

ед. хр. 19. Записи песен хоринских и агинских бурят.

ед. хр. 20. Отрывки из бурят-монгольского эпоса.

ед. хр. 21. Записи бурят-монгольских песен.

ед. хр. 22. Записи бурятских пословиц и поговорок.

ед. хр. 23. Записи шаманских текстов.

ед. хр. 26. Дневник поездки, совершенной летом в 1903 г. вольнослушателем СПб. Университета Барадийном в Забайкальскую область по поручению Имп. Академии наук для собирания материала по буддийской иконографии.

ед. хр. 27. Дневник Бадзара Барадийна, командированного Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии в Забайкалье.

ед. хр. 28. Амдо-Монголия. Дневник путешествия буддийского паломника-буряты по Халха-Монголии, Алашани и Сев.-Вост. Крайне Тибета-Амдо. 1905—1907 гг.

Борис Иванович Панкратов ф. 145, оп. 3

ед. хр. 41. *Н. Н. Поппе*. Глава IV. Эпос и шаманство.

ед. хр. 43. *Н. Н. Поппе*. Северо-халхаское наречие.

ед. хр. 84. *Б. Бамбаев*. Халхаский героический эпос, песни харчинов, дурбетов, чахарцев, туметов, ордосцев, дайров, баргутов, урянхайцев.

ед. хр. 105. *Б. Цыренов*. Песни агинских бурят.

ед. хр. 108. *Не установл. автор*. *Senge Baabai*.

ед. хр. 109. *Не установл. автор*. *Erte urida-yin kümün-ü düridügsen šasina duru-yin domoᠣ orosiba*.

ед. хр. 110. *Не установл. автор*. Бурятские песни.

ед. хр. 111. *Не установл. автор*. Простая песня.

ед. хр. 113. *Не установл. автор*. Поучения Чингисхана.

ед. хр. 117. Чахарский диалект. Полевые записи.

ед. хр. 118. Чахарские записи разговорного языка.

ед. хр. 145. Монгольские шаманские заклинания.

Монголия и Тибет Р. I, оп. 3

ед. хр. 6/629 (1, 2, 3). Дневники путешествий Н. Н. Шнитникова (1895) по Северной Монголии.

ед. хр. 7/375. Дневники [путешествия] в Ургу Л. Е. Жапова

ед. хр. 14/374 (1, 2). Русско-монгольский разговорник.

ед. хр. 39 (а, б, в). *Ц. Номинханов*. Фольклорные материалы. Записи текстов.

ед. хр. 41. *А. К. Богданов*. Записи фольклора 1929 г. от Балядай Мосоева.

ед. хр. 51. *Т. А. Бурдукова*. К вопросу об изучении монголо-ойратских сказителей.

ед. хр. 56. *Не установл. автор*. Поучения Чингисхана сыновьям.

ед. хр. 60. *Н. Н. Поппе*. Текст «Гесера»; корректура «Сборника монгольской художественной феодальной литературы».

Буряты и калмыки**Р. II, оп. 1**

ед. хр. 2. О бурятах и тунгусах пограничного казачьего войска. Майора по особым поручениям при генеральном губернском Восточно-Сибирском штабе К. С. Безносика.

ед. хр. 319. *Ц. Очиржапов*. Элементарные понятия по некоторым вопросам о браке среди монголов как раньше, так и теперь.

ед. хр. 329. *Ц. Очиржапов*. Революция и бурятка.

ед. хр. 342. *А. Д. Руднев*. Оборотень. Сказка, записанная в калмыцких степях на русском и калмыцком языках со словарем по тексту.

ед. хр. 344. *Н. Очиров*. Материалы по устной народной литературе.

ед. хр. 346. *Ф. В. Муринский (Муромский)*. Словарные материалы на калмыцком языке.

ед. хр. 349. Отчет о летней командировке студента А. Борзинкевича в калмыцкие кочевья Астраханской губернии в 1909 г.

ед. хр. 350. *Б. Ц. Цыренов*. Эпическая поэма о Хонходое Мергене, сыне Улухая-батара.

ед. хр. 349. *Т. А. Земляницкий*. Культ заяши, зайанов и онгонов у северобайкальских бурят.

ед. хр. 350/1. *Б. Ц. Цыренов*. Хулдай Мерген. Русский перевод поэмы.

ед. хр. 351. *Г. Д. Санжеев*. Первоначальные истоки монгольского эпоса.

ед. хр. 353. *И. З. Хамаганов*. О бурятском шаманизме. Описание обрядов.

ед. хр. 359. *А. Хамгашалов*. Устная поэзия бурят-монголов.

ед. хр. 362. *Т. Бертагаев, А. Хамгашалов*. Бертагаев Т., Хамгашалов А. и другие аспиранты Института востоковедения АН. Фольклорные материалы.

ед. хр. 369. *С. П. Балдаев*. Героический эпос ольхонских бурят-монголов «Баян Хуурай хаан».

ед. хр. 377. *Б. Басангов*. Джангар. Калмыцкий эпос.

ед. хр. 378. *А. К. Богданов*. Арбак Табак Nahata Алтан Дура Мэргэк (Былина).

ед. хр. 381. *А. К. Богданов*. Абака Богдо хан.

Материалы отдельных лиц**Р. III, оп. 3**

ед. хр. 78. *Н. Н. Понне*. Конспект лекций за 3-й курс по разделу этнографии: генезис религий, творчество религий, общие элементы учения о богах и жертвоприношениях, аскетизме и географии и т. д.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АЗС — Аман зохиол судлал
ГРВЛ — Главная редакция «Восточная литература»
ВСОРГО — Восточно-Сибирское отделение Русского географического общества
ГМАЭ — Государственный музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
Жамцарано: жизнь и деятельность — Жамцарано: жизнь и деятельность. Доклады и тезисы научной конференции, посвященной 11-летию выдающегося ученого, общественного деятеля бурят-монгольского и халха-монгольского народов Цыбена Жамцарановича Жамцарано. Улан-Удэ, 1991
ЛО ИВ АН СССР — Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук СССР
ИВР РАН — Институт восточных рукописей Российской академии наук
ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский дом) РАН
ИРГО — Императорское Русское географическое общество
ИЯЛИ АНМ — Институт языка и литературы Академии наук Монголии
КНИИЯЛИ — Калмыцкий научный институт языка и литературы
МХБ — Монгол хэл бичиг. Уб.
НИК — Научно-исследовательский комитет Монгольской Народной Республики
ПП и ПИКНВ — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.
ПФА РАН — Петербургский филиал Архива РАН
РАН — Российская Академия наук
СПбФ ИВ РАН — Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской Академии наук
Уб. — Улаанбаатар
У.-Б. — Улан-Батор
УК — Ученый комитет Монголии
ХЗС — Хэл зохиол судлал
ШУА — Шинжлэх ухааны академи
АФ — Asiatische Forschungen
АО — Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest
САЖ — Central Asiatic Journal. The Hague-Wiesbaden
CAS — Central Asiatic Studies

- CSM — *Studia Mongolica Instituti linguae et litterarum Academiae scientiarum*
— *Reipublicae Populi Mongolici*
- St. M — *Studia Mongolica. Ulaanbaatar*
- ZAS — *Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach-und Kulturwissenschaft Zentralasien der Universität Bonn. Wiesbaden*

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

На русском языке

Абаева, 1992 — *Абаева Л. Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии. М.: Наука, 1992.

Алтан Тобчи, 1858 — Алтан Тобчи. Монгольская хроника // Труды Восточного Отделения Императорского Археологического Общества. Ч. VI. СПб., 1858.

Аникин, 2002 — *Аникин В. П.* Теория фольклора. М., 2004.

Бадараев, 1998 — *Бадараев Д. Б.* Структура теории поэзии в сочинении «Кавьядарши» Дандина // Монгол судлалын өгүүллүүд. Уб., 1998. С. 280—299.

Бакунин, 1995 — *Бакунин В. М.* Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев. Сочинение 1761 года. Элиста, 1995.

Банзаров, 1955 — *Банзаров Д.* Собрание сочинений. М., 1955.

Бардаханова, 1991 — *Бардаханова С. С.* Эпическое наследие Ц. Ж. Жамцарано и современный фольклорный процесс // Цыбен Жамцарано: жизнь и деятельность: Докл. и тез. науч. конф., посв. 110-летию выдающегося ученого, общественного деятеля бурят-монгольского и халха-монгольского народов Цыбена Жамцарановича Жамцарано. Улан-Удэ, 1991. С. 146—148. (Далее: Цыбен Жамцарано: жизнь и деятельность.)

Бардаханова, 1992 — *Бардаханова С. С.* Система жанров бурятского фольклора / Отв. ред. А. Б. Соктоев. Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1992.

Басангова, 2003 — *Басангова Т. Г. (Борджанова).* Обрядовый фольклор калмыков // Санжеевские чтения 5: Материалы науч. конф. Ч. I. Улан-Удэ, 2003.

Батмаев, 1995 — *Батмаев М. М.* В. М. Бакунин и его описание «калмыцких народов» // *В. М. Бакунин.* Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев. Элиста, 1995.

Берлинский, 1933 — *Берлинский П.* Монгольский певец и музыкант Ульдзуй Лувсан-хурчи. М., 1933.

Биткеев, 2001 — *Биткеев Н. Ц.* Джангарчи / Отв. ред. А. Б. Панькин. АПП «Джангар». Элиста, 2001.

Бичурин, 1828 — *Бичурин Н. Я.* Записки о Монголии. СПб., 1828.

Бичурин, 1950 — *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Изд. 2-е. Т. 1. М.; Л., 1950.

Бичурин, 1953 — *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Изд. 2-е. Т. I. М.; Л., 1953.

Бичурин, 1991 — *Бичурин Н. Я.* (Иакинф) Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. Изд. 2-е. Элиста, 1991.

Бобровников, 1854 — *Бобровников А. А.* Калмыцкая сказка // Известия и ученые записки Казанского университета. Казань, 1854.

Бобровников, 1855 — *Бобровников А. А.* «Джангар» // Вестник географического общества за 1854 г. Ч. XII. Кн. 5. СПб., 1855.

Борджанова, 1999 — *Борджанова Т. Г.* Магическая поэзия калмыков: Исследование и материалы. Элиста: Калм. кн. изд. 1999.

Бураев, 1991 — *Бураев И. Д.* Рукописный фонд Ц. Жамцарано в Архиве востоковедов ЛО ИВ АН СССР // Цыбен Жамцарано: жизнь и деятельность. С. 55—63.

Бурчина, 1991 — *Бурчина Д. А.* Вооружение героев бурятских улигеров // Цыбен Жамцарано: жизнь и деятельность. С. 27—58.

Бурыкин, 2001 — *Бурыкин А. А.* Малые жанры эвенского фольклора. СПб., 2001.

Буслаев, 1871 — *Буслаев Ф. И.* Бытовые слои русского эпоса. М., 1871.

Веселовский, 1989 — *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. М., 1989. 405 с.

Викторова, 1983 — *Викторова Л. Л.* Система социализации детей и подростков у монголов, пути и причины трансформации элементов // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983.

Виноградов, 1960 — *Виноградов Ю. А., Нагорова З. Н.* Методическое пособие по научно-технической обработке фондов ученых в Архиве Академии наук СССР. М.; Л, 1960. С. 27.

Владимирцов, 1909 — *Владимирцов Б. Я.* Новый труд по монгольской народной литературе // Живая старина. Вып. IV. Год XVII. СПб., 1909. С. 87—89. Рец. на кн.: Образцы монгольской народной литературы. Вып. 1: Халхаское наречие / Ред. Ц. Жамцарано, А. Д. Руднев. СПб., 1908.

Владимирцов, 1920 — *Владимирцов Б. Я.* Монгольская литература // Литература Востока. Вып. 2. Пг., 1920.

Владимирцов, 1926 — *Владимирцов Б. Я.* Образцы монгольской народной словесности (Северо-Западная Монголия). Л., 1926.

Владимирцов, 2002 — *Владимирцов Б. Я.* Работы по истории и этнографии монгольских народов / Ред. В. М. Алпатов и др.; Сост. Г. И. Слесарчук и А. Д. Цендина. М., 2002.

Владимирцов, 2003 — *Владимирцов Б. Я.* Работы по литературе монгольских народов / Ред. кол. В. М. Алпатов и др.; Сост. Г. И. Слесарчук, А. Д. Цендина. М., 2003.

Гаадамба, 1963 — *Гаадамба Ш.* О некоторых новых разновидностях современной монгольской лирической поэзии. У.-Б.: Изд-во АН МНР, 1963.

Гаадамба, 1997 — *Гаадамба Ш.* Исторические предания // Монгольская литература, очерки из истории XIII—первой половины XX в. М., 1997. С. 33—44.

Галданова, 1987 — *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Галданова, 1991 — *Галданова Г. Р.* Этнографические интересы Ц. Жамцарано // *Цыбен Жамцарано: жизнь и деятельность.* С. 162—163.

Герасимович, 1975 — *Герасимович Л. К.* Монгольское стихосложение. Опыт экспериментально-фонетического исследования. Л., 1975.

Голстунский, 1984 — Убаши Хун-тайджийн туджи, народная калмыцкая поэма Джангара и Сиддиту кюрийн туули / Изд. К. Голстунский. СПб., 1864.

Гомбоев, 1864 — *Гомбоев Г.* Шидди Кур. Собрание монгольских сказок // Этнографический сборник Российского театрального общества. Т. VI. СПб., 1864.

Гомбоин, 1980 — *Гомбоин Д. Д.* Композиция улигеров Маншута Имегенова // Традиционный фольклор бурят. Улан-Удэ, 1980. С. 10—26.

Горегляд, 1961 — *Горегляд Т. П.* Обзорение архивных материалов Ц. Ж. Жамцарано // Бюллетень Архива востоковедов ЛО ИВ АН СССР (На правах рукописи). Вып. 1. Л., 1961. С. 11—13.

Горький — *Горький М.* Полное собр. соч.: В 25 т. М., 1968.

Далай, 1963 — *Далай Ч.* Монголия в XII—XIX веках. М., 1963.

Джамбадорджи — *Джамбадорджи.* Хрустальное зеркало // История в трудах ученых лам / Сост. и ред. А. С. Железняков, А. Д. Цендина. М., 2005.

Дорджиева, 2000 — *Дорджиева Г. А.* Калмыцкие протяжные песни. Опыт структурно-типологического и историко-стилевого исследования: Автореф. дис. канд. искусств. СПб., 2000. С. 28.

Дорджиева, 1995 — *Дорджиева Г. Ш.* Буддизм и христианство в Калмыкии. Элиста, 1995.

Дугар-Нимаев, 1991 — *Дугар-Нимаев Ц.-А.* Цыбен Жамцарано у бурятских сказителей (по страницам дневников ученого) // *Цыбен Жамцарано: жизнь и деятельность.* С. 123—138.

Жамцарано, 1906 — *Жамцарано Ц. Ж.* Материалы к изучению устной литературы монгольских племен // ЗВОИРАО. Вып. XVII. СПб., 1906.

Жамцарано, 1908 — Образцы монгольской народной литературы / Ред. Ц. Жамцарано, А. Д. Руднев. Вып. 1: Халхаское наречие. СПб., 1908.

Жамцарано, 1909 — Образцы народной словесности халха-монголов / Ред. Ц. Жамцарано, А. Д. Руднев. Ч. 1. СПб., 1909.

Жамцарано, 1913 — Образцы народной словесности халха-монголов / Ред. Ц. Жамцарано, А. Д. Руднев. Вып. 1. Т. I. СПб., 1913.

Жамцарано, 1914 — Образцы народной словесности халха-монголов / Ред. Ц. Жамцарано, А. Д. Руднев. Вып. 2. Пг., 1914.

Жамцарано, 1918 — Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты / Собр. Ц. Жамцарано. Т. I: Произведения народной словесности бурят. Вып. 3: Эпические произведения эхирит-булагатов. Ха-Ошир хубун. Пг., 1918.

Жамцарано, 1930 — Произведения народной словесности бурят. Вып. 1—2. Т. II. Л., 1930—1931.

Жамцарано, 2001 — Цыбен Жамцарано. Путевые дневники: 1903—1907 гг. / Отв. ред. Ц. П. Ванчикова. Сост. В. Ц. Лыскокова, Ц. П. Ванчикова, И. В. Кульганек. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 382 с.

Жирмунский, 1979 — *Жирмунский В. М.* Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. М.: Наука, 1979. 491 с.

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

Журавлев, Мугинов, 1953 — *Журавлев Н. П., Мугинов А. М.* Краткий обзор архивных материалов, хранящихся в Секторе восточных рукописей Института востоковедения Академии наук СССР // Ученые записки Института востоковедения АН СССР. Т. VI. М., 1953. С. 34—53.

Иориш, 1961 — *Иориш И. И.* Обзор архивных материалов Позднеева А. М. // Бюллетень Архива востоковедов ЛО ИНА АН СССР. Вып. 2. М., 1961. С. 1—12.

Кичиков, 1997 — *Кичиков А. Ш.* Героический эпос «Джангар»: Сравнительно-типологическое исследование памятника. Изд. 3-е, репр. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1997.

Клюева, 1946 — *Клюева В. Н.* Монгольские триады // Учен. зап. МГУ. Т. II. Вып. I. 1946.

Ковалевский, 1835 — *Ковалевский О. М.* Краткая грамматика монгольско-го книжного языка. Казань, 1835.

Ковалевский, 1836—1837 — *Ковалевский О. М.* Монгольская хрестоматия. Т. 1—3. Казань, 1836—1837.

Ковалевский, 1844—1849 — *Ковалевский О. М.* Монгольско-русско-французский словарь. Т. 1—3. Казань, 1844—1849.

Козин, 1934 — *Козин С. А.* Азиатский архив при Институте востоковедения Академии наук СССР // Библиография Востока. Институт востоковедения АН СССР. Вып. 5—6. Л., 1934. С. 56—66.

Козин, 1940 — *Козин С. А.* Джангариада. Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М.; Л., 1940.

Козин, 1941 — *Козин С. А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Юань чао би ши. Монгольский обыденный изборник. Т. I: Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии. М.; Л., 1941.

Котвич, 1905 — *Котвич В. Л.* Калмыцкие загадки и пословицы // Издание факультета Восточного Императорского университета. № 16. СПб., 1905.

Котвич, 1958 — *Котвич В. Л.* Джангариада и джангарчи // Филология и история монгольских народов. Памяти акад. Б. Я. Владимирцова. М.: Изд. вост. лит., 1958.

Кульганек, 1985 — *Кульганек И. В.* Песенники из Монгольского рукописного фонда ЛО ИВ АН СССР // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985. С. 63—71.

Кульганек, 1988 — *Кульганек И. В.* Поэтика монгольских народных песен (по материалам из рукописного фонда ЛО ИВ АН СССР) // Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1988.

Кульганек, 2001 — *Кульганек И. В.* Мир монгольской народной песни. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 224 с.

Кульганек, 2000 — *Кульганек И. В.* Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000 (Архив российского востоковедения, V). 320 с.

Кульганек, 2006 — Жизнь и научная деятельность С. А. Кондратьева (1896—1970): в Монголии и в России / Подгот. текста, предисл., введ., ком-

мент. и указ. И. В. Кульганек, В. Ю. Жуков. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006 (Архив российского востоковедения). 404 + 8 с.

Кульганек, 2001 — Россия-Монголия-Китай: Дневники монголоведа О. М. Ковалевского. 1830—1831 гг. / Подгот. к изд., предисл., глосс., коммент. и указ. Р. М. Валеев, И. В. Кульганек. Казань, 2006. 104 с.

Кульганек, 2004 — *Кульганек И. В.* Ранняя неизданная статья Г. Д. Санжеева «Первоначальные истоки монгольского эпоса» из Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН // Санжеевские чтения 5: Материалы науч. конф. Ч. I. Улан-Удэ: Изд. Бур. Науч. Центра СО РАН, 2003.

Лауфер, 1927 — *Лауфер Б.* Очерк монгольской литературы / Пер. В. А. Казакевича / Ред. и предисл. Б. Я. Владимирцова. Л., 1927.

Лихачев, 1987 — *Лихачев Д. С.* Избранные работы: В 3 т. Т. I: Поэтика древнерусской литературы. Л., 1987.

Лорд, 1994 — *Лорд А. Б.* Сказитель / Пер с англ. и коммент. Ю. А. Клейна и Г. А. Левинтона; Послесл. Б. Н. Путилова; Статьи А. И. Зайцева, Ю. А. Клейна. М., 1994.

Мацаков, 1970 — *Мацаков И. М.* К вопросу о калмыцких йорелах // Записки КИОН. Вып. 2. Элиста, 1962. С. 103—108.

Мелетинский, 1995 — *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. 2-е изд. М., 1995.

Мельников, 1970 — *Мельников М. Н.* Русский детский фольклор Сибири. Новосибирск, 1970.

Михайлов, Яцковская, 1969 — *Михайлов Г. И., Яцковская К. Н.* Монгольская литература / Ред. кол. И. С. Брагинский и др. М.: Вост. лит., 1969.

Михайлов, 1980 — *Михайлов Т. М.* Найгурские песнопения о хоринских двух заянах // Традиционный фольклор бурят. Улан-Удэ, 1980. С. 141—153.

Мюллер, 1865 — *Мюллер М.* Лекции по науке о языке: Пер. с англ. СПб., 1865.

Найдаков, 1991 — *Найдаков В. Ц.* Изучение и издание фольклорного наследия Ц. Ж. Жамцарано // Цыбен Жамцарано: жизнь и деятельность. С. 5—13.

Намжилов, 1980 — *Намжилов М. Н.* Основные мотивы улигеров, записанных А. Н. Степановым // Традиционный фольклор бурят. Улан-Удэ, 1980. С. 59—68.

Неклюдов, 1981 — *Неклюдов С. Ю.* Эпос монгольских народов и проблема фольклорных взаимосвязей // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 84—100.

Неклюдов, 1984 — *Неклюдов С. Ю.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984.

Ольденбург, 1920 — *Ольденбург С. Ф.* Азиатский музей // Азиатский музей Российской Академии наук, 1818—1918. Краткая памятка. СПб., 1920.

Певцов, 1888 — *Певцов М. В.* Очерк путешествия по Монголии и северным провинциям Внутреннего Китая. Омск, 1888.

Певцов, 1951 — *Певцов М. В.* Путешествие по Монголии и Китаю. М., 1951.

Позднеев, 1880 — *Позднеев А. М.* Образцы народной литературы монгольских племен. Народные песни монголов. Вып. I. СПб., 1880.

Полянская, 2001 — *Полянская О. Н.* Профессор О. М. Ковалевский и Бурятия (1-я половина XX века). Улан-Удэ, 2001.

Попов, 1839 — *Попов А. В.* Краткие замечания о приволжских калмыках // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. XXII. Отд. II. СПб., 1839.

Потанин, б/г — *Потанин Г. Н.* Путешествия Г. Н. Потанина по Монголии, Тибету и Китаю / Обработано М. А. Лялиной по подл. соч.; Просм. и испр. Г. Н. Потаниным; Предисл. Г. Н. Потанина. Изд. 2-е. СПб., б/г.

Потанин, 1883 — *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883.

Потанин, 1893а — *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2. СПб., 1881.

Потанин, 1893б — *Потанин Г. Н.* Тангут-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. I—II. СПб., 1893.

Потебня, 1990 — *Потебня А. А.* Теоретическая поэтика. М., 1990. 343 с.

Пржевальский, 1876 — *Пржевальский Н. М.* Монголия и страна тангутов. Трехлетнее путешествие в Восточной нагорной Азии. Т. 1—2. Изд. 2-е. М., 1946.

Пропп, 1976 — *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. 324 с.

Путилов, 2003 — *Путилов Б. И.* Фольклор и народная литература; In memoriam. СПб., 2003.

Пюрбеев, 1993 — *Пюрбеев Г. Ц.* Эпос «Джангар»: культура и язык (Этнолингвистические этюды). Элиста: Калм. кн. изд., 1993.

Рамstedт, 1902 — *Рамstedт Г.* О монгольских былинах // Труды Триоцкосавского-Кяхтинского Отделения Приамурского Отделения Императорского Русского Географического Общества. Т. III. № 1—2. Иркутск, 1902.

Руднев, 1909 — *Руднев А. Д.* Предисловие // Ц. Жамцарано. Образцы народной словесности халха-монголов. Ч. 1. СПб., 1909.

Руднев, 1918 — *Руднев А. Д.* Мелодии монгольских племен. СПб., 1918.

Савицкий, 1963 — *Савицкий Л. С.* Обзор архивных материалов Барайдина Б. Б. // Бюллетень Архива востоковедов ЛО ИНА АН СССР. Вып. 3. Л., 1963. С. 1—28.

Савицкий, 1990 — *Савицкий Л. С.* Обзор фонда Б. Б. Барайдина в собрании архивных материалов ЛО ИВ АН СССР // Письменные памятники и проблемы истории культур народов Востока. XXIII годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР: материалы по истории отечественного востоковедения. Ч. III. М., 1990. С. 141—170.

Сазыкин, 1988 — *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. I. М., 1988.

Сазыкин, 2001 — *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Российской Академии наук. Т. II. М., 2001.

Сазыкин, 2003 — *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Российской Академии наук. Т. III. М., 2003.

Сазыкин, 2004 — Каталог бурятских ксилографов и литографированных изданий из коллекции Санкт-Петербурга (Catalogue of the Buryat Xylographs and Lithographs Preserved in St. Petersburg's Collections). Университет Киото, 2004.

Сазыкин, 2004 — *Сазыкин А. Г.* Введение // Валеев Р. М., Ермакова Т. В., Кульганек И. В. и др. Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801—1878). Казань, 2004. С. 5—9.

Санжеев, 1928 — *Санжеев Г. Д.* Песнопения аларских бурят // Записки Коллегии востоковедов. Т. II. Вып. 2. Л., 1928. С. 459—552.

Санжеев, 1931 — *Санжеев Г. Д.* Дархатский говор и фольклор. Л., 1931.

Санжеев, 1934 — *Санжеев Г. Д.* Новый сборник халха-монгольского фольклора // Советский фольклор. № 2—3. М.; Л., 1934. С. 426—427.

Санжеев, 1936 — *Санжеев Г. Д.* Народное творчество бурят-монголов // Литературный критик. № 3. М., 1936. С. 118—134.

Санчириов, 1991 — *Санчириов В. П.* Предисловие ко 2-му изданию // Н. Я. Бичурин (Иакинф). Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. Изд. 2-е. Элиста, 1991.

Тимковский, 1824 — *Тимковский Е. Б.* Путешествие в Китай через Монголию. СПб., 1824.

Туденов, 1991 — *Туденов Г. О.* Ц. Жамцарано о жанрах бурятского фольклора // Цыбен Жамцарано: жизнь и деятельность. С. 139—141.

Тудэв, 1988 — *Тудэв Л.* «Кавьядарша» — зеркало поэзии // Монголия. № 9. 1988. С. 29—31.

Тулохонов, 1991 — *Тулохонов М. И.* Эпическая традиция в фольклорной концепции Ц. Жамцарано // Цыбен Жамцарано: жизнь и деятельность. С. 142—145.

Улымжиев — *Улымжиев Д. Б.* Страницы отечественного монголоведения. Казанская школа монголоведов. Улан-Удэ, 1994.

Фрейденберг, 1936 — *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936.

Фролова, 2003 — *Фролова Г. Д.* История бурятской народной песни «Эржэн шаргаараа» // Санжеевские чтения 5. Материалы науч. конф. Ч. I. СО РАН. Улан-Удэ, 2005. С. 134—138.

Хабунова, 1998 — *Хабунова Е. Э.* Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Элиста: Калм. кн. изд., 1998.

Хабунова, 2006 — *Хабунова Е. Э.* Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (Сравнительное изучение национальных версий). Ростов-на-Дону, 2006.

Хамарханов, 1991 — *Хамарханов А. З.* Исследовательские поездки Ц. Жамцарано к западным бурятам в 1903—1907 гг. // Цыбен Жамцарано: жизнь и деятельность. С. 119—122.

Хомонов, 1976 — *Хомонов М. П.* Бурятский героический эпос «Гэсэр» (эхирит-булагатский вариант). Улан-Удэ, 1976.

Чугуевский, 1960 — *Чугуевский Л. И.* Справка Архива востоковедов ЛО ИВ АН СССР (О состоянии архива Ц. Ж. Жамцарано) // Проблемы востоковедения. № 2. М., 1960. С. 227—228.

Чугуевский, Иориш, 1966 — *Чугуевский Л. И., Иориш И. И.* Материалы о монголах, калмыках и бурятах в архивах Ленинграда. История, право, экономика. М.: Наука, 1966.

Чугуевский, 1990 — *Чугуевский Л. И.* Архив востоковедов (б. Азиатский музей) // ППИКНВ. XXIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР: Материалы по истории отечественного востоковедения. Ч. III. М., 1990.

Шаракшинова, 1991 — *Шаракшинова Н. О.* Вклад Ц. Ж. Жамцарано в собрание и изучение фольклора монгольских народов // Цыбен Жамцарано: жизнь и деятельность. С. 77—80.

Шмидт, 1836 — *Шмидт Я. И.* Подвиги исполненного заслуг героя Богды Гессер хана, победителя десяти зол в десяти странах. Геройское предание монголов. Текст на монгольском языке. СПб., 1836.

Яцковская, 1988 — *Яцковская К. Н.* Народные песни монголов / Отв. ред. Л. З. Эйдлин. М.: Наука. ГРВЛ, 1988.

На западных языках

Aalto, 1950 — *Aalto P.* Notes on the collection of Mongolian books in the Ethnographical Museum of Sweden // *Ethnos*. N 15. Stogholm, 1950. P. 1—14.

Bartold, 1898 — *Bartold W.* Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. Band I. Abt. 1. Berlin, 1898.

Bawden, 1982 — *Bawden C. R.* Arban yurban sang — A Buddhist Element in the Mongolian Epic? // *Fragen der Mongolischen Heldendichtung* // AF. B. 73. Teil. II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982. P. 37—48.

Bawden, 1985 — *Bawden C. W.* Shamans, Lamas and Evangelicals. The English Missionaries in Siberia. London, 1985.

Bawden, 2004 — *Bawden C. R.* Mongolian Traditional Literature. An Anthology. Selected and translated by Charles R. Bawden. London-New York-Bahrain. 2004.

Bese, 1977 — *Bese L.* The Mongolian collections in Berkley, California // *AO Academiae Scientiarum Hingaricae*. N 31. Wiesbaden, 1977. P. 17—50.

Chabros, 1992 — *Chabros Kristyna.* Beckoning fortune. A Study of the Mongol *dalalya* ritual // AF. Herausgegeben von W. Heissig. B. 117. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.

Chiodo, 2000 — *Chiodo E.* The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarboxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences. Part 1 // AF. Herausgegeben von W. Heissig und T. O. Hollman. B. 137. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.

Cleaves, 1952 — Altan Tobci. A Brief History of the Mongols by bLo dzan bsTan jin with a Critical Introduction by the Reverend Antoine Mostaert C. I. C. M. Arlington, Virginia and an Editor's Foreword by Francis W. Cleaves associate Professor of Far Eastern languages Harvard University. Cambridge: Massachusetts, 1952.

Cleaves, 1956 — Erdeni-yin Tobci. Mongolian Chronicle by Sayang Sečen with a Critical Introduction by the Reverend Antoine Mostaert C. I. C. M. Arlington, Virginia and an Editor's Foreword by Francis Woodman Cleaves associate Professor of Far Eastern languages Harvard University. Cambridge: Massachusetts, 1956.

Dulam, Vacek, 1983 — *Dulam S. and Vacek J. A Mongolian Mithological Text.* Prague, 1983.

Farquhar, 1955 — *Farquhar D. M. A Description of the Mongolian manuscripts and xylographs in Washington D. C. // CAJ. N 1—3.* Wiesbaden; Leiden; Vienna, 1955. P. 161—218.

Franke, 1990 — *Franke H. The Taoist Elements in the Buddhist Great Bear Sutra (Pei-tou ching) // Asia Major. Third series. Vol. III, part I.* 1990. P. 75—109.

Gabelents, 1837 — *Gabelents H. C. v. d. Einiges über mongolische Poesie // Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Band I.* Göttingen, 1837.

Halen, 1973 — *Halen H. Vorwort // Nordmongolische Volksdichtung. Gesammelt von G. J. Ramstedt. Bearbeitet übersetzt und herausgegeben von Harry Halen.* B. I. Helsinki, 1973.

Haenisch, 1939 — *Haenisch E. Wörterbuch zu Geheime Geschichte der Mongolen.* Leipzig, 1939.

Haltod, 1966 — *Haltod M. Ein Schamanengesang aus dem Bulgan-Gebiet // Collectanea Mongolica. Festschrift für professor dr. Rintchen zum 60. Geburtstag // AF. B. 17.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966. P. 71—79.

Heissig, 1953 — *Heissig W. Die Libri Mongolici der westdeutschen Bibliothek, Marburg // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. N 103.* 1953. P. 394—424.

Heissig, 1959 — *Heissig W. Description of the Mongolian manuscripts in the University Library Oslo // AO Academiae Scientiarum Hingaricae. N 29.* Wiesbaden, 1959. P. 92—106.

Heissig, 1959a — *Heissig W. Die Familien- und Kirschengeschichtsschreibung für Mongolrn. Materialien zur mongolischen Literaturgeschichte.* Wiesbaden, 1959.

Heissig, 1961 — *Heissig W. Mongolische Handschriften, Blockdrucke und Landkarte / Unter Mitarbeit von K. Sagaster.* Wiesbaden, 1961.

Heissig, 1966 — *Heissig W. Mongolische volksreligiöse und folklorische Texte.* Wiesbaden, 1966.

Heissig, 1966 — *Heissig W. Zur Frage der Homogenität des ostmongolischen Schamanismus / Collectanea Mongolica. Festschrift für professor dr. Rintchen zum 60. Geburtstag // AF. B. 17.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966. P. 71—79.

Heissig, 1971 — *Heissig W. Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xylographs / Assisted by C. R. Bawden.* Copenhagen, 1971.

Heissig, 1972 — *Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. B. I—II.* Wiesbaden, 1972.

Heissig, 1961 — *Heissig W. Erzählstoffe rezenter mongolischer Helden-dichtung // AF. N 100.* Wiesbaden, 1987.

Kara, 1962 — *Kara G. Sur le dialecte ujumčïn // AO. Academiae Scientiarum Hingaricae. N 14.* Wiesbaden, 1962. P. 145—172.

Kara, 1966 — *Kara D. Chants de chasseur oirates dans le recueil de Vladimirtsov / Collectanea Mongolica. Festschrift für professor dr. Rintchen zum 60. Geburtstag // AF. B. 17.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966. P. 101—107.

Kara, 2000 — *The Mongol and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences. Described by G. Kara // Bibliotheca Orientalis Hungarica / Ed. by Gyorgy Hazai. B. XLVII.* Budapest, 2000.

Koppe, 1992 — *Koppe K.* Bemerkungen zu einem mongolischen Heldenepo (Zul aldar chaan) / Fragen der Mongolischen Heldendichtung // AF. B. 120. Teil. V Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992. P. 113—123.

Krueger, 1961 — Poetical Passages in the Erdeni-yin tobči, a Mongolian Chronicle of the Year 1622 Sarang Sečen by John R. Krueger // Central Asiatic Studies / Ed. by K. Jahn and J. R. Krueger. B. VII. Mouton—The Hague. 1961.

Krueger, 1966 — *Krueger J. R.* Catalogue of the Laufer Mongolian Collection in Chicago // Journal of the American Oriental Society. N 86. 1966. P. 157—183.

Laufer, 1907 — *Laufer Dr. Berthold.* Skizze der mongolischen Literatur // Keleti Szemle-*Revue Orientale*. B. VII. 1907. P. 165—261.

Krueger, 1966 — *Krueger J. R.* The Mongol bičig-ün qoriya / Collectanea Mogolica. Festschrift für professor dr. Rintchen zum 60. Geburtstag // AF. B. 17. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966. P. 109—115.

Ligeti, 1971 — *Ligeti L.* Histoire secrète des Mongols. Budapest, 1971.

Lörincz, 1971 — *Lörincz L.* Parallelen in der Mongolischen und Altaitürkischen epik // Studie Turcica. Budapest, 1971. P. 321—330.

Lörincz, 1982 — *Lörincz L.* Elemente asiatischer Heldenlieder in der ungarischen Folklore / Fragen der Mongolischen Heldendichtung // AF. B. 73. Teil. II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982. P. 202—212.

Mostaert, 1937 — Textes oraux Ordos. Recueillis et publiés avec introduction, notes morphologiques, commentaires et glossaire par Antoine Mostaert / Monumenta Serica. Monograph series. № 1. Peiping, 1937.

Mostaert, 1950 — *Mostaert A.* Sur quelques passages de l'histoire secrète des Mongols // Harvard Journal of Asiatic Studies. N 13. Cambridge, Massachusetts, 1950. P. 285—361; N 14. 1951. P. 329—403; N 15. 1952. P. 285—407.

Pallas, 1801 — *Pallas P. S.* Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften. St. Petersburg, 1801.

Poppe, 1925 — *Poppe N. N.* Zum Feurkultus bei den Mongolen // Asia Major. N 2. Leipzig, 1925. S. 130—145.

Poppe, 1975 — Mongolische Epen — I. Übersetzung der Sammlung B. Rintchen. Folklore Mongol. Livre deuxième von Nikolaus Poppe // AF. B. 42. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.

Poppe, 1975a — Mongolische Epen — II. Übersetzung der Sammlung B.

Poppe, 1975 — Folklore Mongol. Livre troisième von Nikolaus Poppe // AF. B. 43. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.

Ramstedt, 1944 — *Ramstedt G. J.* Mongolien kansan-runous // Valvoja-Aika. Helsinki, 1944.

Ramstedt, 1973 — Nordmongolische Volksdichtung. Gesammelt von G. J. Ramstedt. Bearbeitet übersetzt und herausgegeben von Harry Halén. Bb. I, II. Helsinki, 1973.

Reichl, 2001 — *Reichl K.* Medieval Perspectives on Turkic Oral Epic Poetry // Incline Aurem. Oral Perspectives on Early European Verbal Culture. A Symposium. Odense University Press. 2001. P. 211—254.

Santaro, 2005 — *Santaro M.* (S. Magsarzhav). Strings that conquered the world: morin khuur the Mongolian horse-head violin. Ulaanbaatar, 2005.

Sarkozi, 1984 — *Sarkozi A.* Mongolian text of exorcism // Shamanism in Eurasia / Ed. by M. Hoppal. N 2. Göttingen, 1984. P. 325—343.

Sarkozi, 1992 — *Sarkozi A.* Political Prophecies in Mongolia in the 17—20th centuries // AF. Herausgegeben von W. Heissig. B. 116. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.

Serruys, 1974 — *Serruys H.* A Catalogue of Mongol manuscripts from Ordos // Journal of the American Oriental Society. N 95. 1975. P. 191—208.

Serruys, 1976 — *Serruys H.* The seven jewels in Mongol literature // Mongol Studies. N 2. 1976.

Sinor, 1968 — *Sinor D.* Some Remarks on Manchu Poetry // Studies in South, East and Central Asia Presented as a Memorial Volume to the Late Professor Raghu Virra, by Members of the Permanent International Altaistic Conference. New Delhi, 1968. P. 105—114.

Stary, 1985 — *Stary G.* Fundamental Principles of Manchu Poetry // Proceedings of the International Conference on China Border Area Studies. Taipei, 1985. P. 187—221.

Taube, 1972 — *Taube E.* Chrestomatie der mongolischen Literatur des 20 Jahrhunderts. Leipzig, 1972.

Taube, 1983 — *Taube Erika und Manfred.* Schamanen und Rhapsoden. Die Geistige Kultur der Alten Mongolei. Leipzig, 1983.

Schott, 1851 — *Schott W.* Über die Sage von Geser-chen // Abhandlungen der Berliner Akademie. 1851. S. 263—295.

Schmidt, 1834 — *Schmidt I. Ja.* Die Bogda Geser-chen's des Vertilgere der Wurzel der zehn Übel in zehn Gegenden. SPb., 1834.

Schmidt, 1829 — Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetsen Chuntaidschi; aus dem Mongolischen übersetzt, und mit dem Originaltexte, nebst Anmerkungen, Erläuterung und Citaten aus andern unedierten Originalwerken, herausgegeben von Isaac Jakob Schmidt. SPb.; Leipzig, 1829.

Schmidt, 1834 — *Schmidt I. I.* Die Bogda Geser chan's des Vertilgere der Würzel der zehn Übel in zehn Gegenden. SPb., 1834.

Uray-Kohalmi, 1992 — *Uray-Kohalmi K.* Die Herren der Erde / Fragen der Mongolischen Heldendichtung // AF. B. 120. Teil. V. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992. P. 78—87.

Veit, 1982 — *Veit W.* Einige Beispiele für die «praktische Verwendung» mongolischer Epen / Fragen der Mongolischen Heldendichtung // AF. B. 73. Teil. II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982. P. 37—48.

Veit, 1992 — *Veit W.* Mündliche Elemente in der traditionellen mongolischen Historiographie des 13—17. Jahrhunderts / Fragen der Mongolischen Heldendichtung // AF. B. 120. Teil. V. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992. P. 188—193.

Vietze, 1982 — *Vietze H.-P.* Chilengijn Gal — Ein bisher unbekanntes Werk der mongolischen Folklore / Fragen der Mongolischen Heldendichtung // AF. B. 73. Teil. II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982. P. 168—174.

На монгольском, калмыцком, бурятском языках

Ардын, 1988 — Ардын жужиг наадмын аман зохиол / Эмхт., удиртал, тайлбар Х. Сампилдэндэв. Ред. Д. Өлзийбаяр. Уб., 1988.

Арьясүрэн, 1980 — *Арьясүрэн Ч.* Орчин үеийн монголын хүүхдийн утга зохиол. Уб., 1980.

Бадраа, 1989 — *Бадраа Ж.* Монгол ардын хөгжмийн зэмсгийг судлахын учир // Монголын хөгжмийн судлал. № 1. Уб., 1989.

Бадраа, 1970 — *Бадраа Ж.* Уртын дуу // *Газ.* Намын үнэн. № 259. Уб., 1970.

Бадрах, 1999 — *Бадрах Г.* Монголын хөгжмийн түүхээс / Ред. Б. Ринчин. Т. I. f. 3. Уб, 1960.

Бадмажапов, 1999 — *Балданжапов П. Б.* Агын бурядай аман зохеолой дээжэнууд / Отв. ред. Ц. П. Ванчикова. У.-У., 1999.

Буяантогтох, Ван Жин-хуа, 1990 — *Буяантогтох Ш., Ван Жин-хуа.* Монгол хүүхдийн аман зохиолын чуулга. 1, 2 дэвтэр. Хөх-хото, 1990.

Buyantovtaqu, 1996 — *Buyantovtaqu B., Voollan S.* Mongvol uran jokiyal-un kogjil-un tobciy-a. Ündüsüten-ü keblel- ün küriy-e. Lijuuning, 1996.

Гаадамба, 1958 — *Гаадамба Ш.* Утга зохилын онолын товч / Ред. Ц. Хасбаатар. Уб., 1958.

Гаадамба, 1967 — *Гаадамба Ш.* Хүүхдийн зохиолын хэлгий учир // *Сурган хүмүүжүүлэгч.* № 1. Уб., 1967.

Гаадамба, 1969 — *Гаадамба Ш.* Чингис богдын есөн өрлөгтэй өнчин хүүгийн сэцэлсэн шастирын түүхэн үнэний асуудалд // Монгол судлал. Боть. VII. Дэвтэр. 1. Уб., 1969.

Гаадамба, 1975 — *Гаадамба Ш.* Ардын аман зохиолын учир // АЗС. Т. IX. 1975.

Гаадамба, 1976 — *Гаадамба Ш.* Зүйр сэцэн үгийн төрөл зүйлийн онцлогийн асуудалд // АЗС. № 6. Уб., 1976.

Гаадамба, 1978 — *Гаадамба Ш.* Монгол ардын сурган хүмүүжүүлэх өмнөөс // Хүүхдийн хүмүүжил. № 3. Уб., 1978.

Гаадамба, Цэрэнсодном, 1987 — *Гаадамба Ш., Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг / Ред. Ц. Дамдинсүрэн. Уб., 1978.

Гаадамба, Сампилдэндэв, 1988 — *Гаадамба Ш., Сампилдэндэв Х.* Монгол ардын аман зохиол / Ред. Д. Дашдорж, Ж. Дагвадорж. Уб., 1988.

Гаадан, 1970 — *Гаадан Х.* Үлгэрийн чимэг // ХЗС. Т. VII. f. 6. 1970.

Дамдинсүрэн, 1957 — *Дамдинсүрэн Ц.* Хэл бичгийн тухай. Уб., 1957.

Дамдинсүрэн, 1958 — *Дамдинсүрэн Ц.* Монгол эртний уран зохиолын тухай товч тойм өгүүлэл. Уб., 1958.

Дамдинсүрэн, 1959 — *Дамдинсүрэн Ц.* Монгол хэл бичиг сайжруулах тухай. МХБ. № 1. 1957.

Дамдинсүрэн, 1959а — *Дамдинсүрэн Ц.* Монголын уран зохиолын дээж зуун билэг оршвой / Эмхт. Ц. Дамдинсүрэн // CSM. Т. XIV. 1959.

Дамдинсүрэн, 1959в — *Дамдинсүрэн Ц.* Монгол уран зохилын судлалын зарим асуудал // SM. Т. I. f. 2. 1959.

Дандин, 1981 — Зохист аялгууны толь — *Dandin's Kavya-darsa* / Орч., тайл. Ш. Бира, Х. Гаадан, О. Сухбаатар // CSM. Т. XX. 1981 (на обл. 1982).

Дашдагва, 1974 — *Дашдагва Д.* Орчуулгын тухай тэмдэглэл. Уб., 1974.

Дорждагва, 1968 — *Дорждагва Д.* Монгол артын урт дууны тухай хэдэн зүйл // Соёл. № 3. Уб., 1968.

Дашдорж, 1981 — *Дашдорж Д., Цоодол С.* Ардын дуу хөгжмийн сүү билэгтнүүд. Уб., 1971.

Дулам, 1989 — *Дулам С.* Монгол домог зуун дүр / Ред. С. Лочин. Уб., 1989.

Erdeniyoba, 1996 — *Erdeniyoba.* Mongyol bayaturliy tuuli-yin üile yabudal-un obermiçe toytalcaγan-u sinjilel // Mongyol kele utq-a Jokiya. V. 4. № 4. Peijing, 1996.

Жамбаа, 1958 — *Жамбаа Д.* Монгол шүлгийн хэлний тухай // МХБ. № 3. 1958.

Жамбалсүрэн, 1958 — *Жамбалсүрэн Ж.* Монгол шүлэг // Газ.: Утга зохиол. № 8. Уб., 1956.

Загдсүрэн, 1971 — *Загдсүрэн У.* Бичмэл нэгэн дууны тухай // Монголын судлал. Т. VII. f. 5. Уб., 1971.

Загдсүрэн, 1975 — *Загдсүрэн У.* Монгол дууны судлалын товч тойм // CSM. Т. XIX. f. 1. 1975.

Зэнэ, 1981 — *Зэнэ М.* Өвөр монголын ардын аман зохиол / Ред. Д. Палиа. Уб., 1981.

Кату, 1995 — *Кату Б.* Монгол хуримын ба домогт дуу / Хянан тохиолдуулсан Г. Жамьян. Хөвд хот. 1995.

Лхам, 1991 — *Лхам Д.* Мянгат ардын зан үйл аман зохиол. Уб., 1991.

Лувсаншарав, 1981 — *Лувсаншарав Д.* Нутгийн минь нар / Өмнөх үг Ж. Бадраа. Уб., 1981.

Mansang, 1980 — *Mansang.* Mongyol-un uran Jokiya-un teüke.Ubur mongyol-un surγal kumuγil-un keblel-ün kuriy-e. Б/м., 1980.

Miderm-e, 1993 — *Miderm-e.* Mongyol yasutaγan büjig-ün kogjil. Ündüsüten-ü keblel-ün küriy-e. Pejing, 1993.

Монгол, 1968 — Монголын уран зохиолын тойм / Ред. Ц. Дамдинсүрэн. Т. III. Уб., 1968.

Монгол, 1976 — Монголын уран зохиолын тойм. (XVII—XVIII зууны үе) / Ред. Ц. Дамдинсүрэн. 2-р дэвтэр. Уб., 1976 (на обл.: 1977).

Монгол, 1984 — Монгол ардын урын дуу / Эмхт. Х. Сампилдэндэв, К. Н. Яцковская / Ред. Д. Цэрэнсодном. Уб., 1984.

Монгол, 1990 — Монголын нууц товчоо / Ред. Ш. Гаадамба. 4-е изд. Уб., 1990.

Монгол, 1991 — Монгол айдлал / Удиртгал. Г. Гонгоржав, ред. Л. Тудэв. Уб., 1991.

Монгол, 2001 — Монгол хошин шог ярианы дээж / Эмх. Х. Сампилдэндэв, Боролзой. Удиртгал Х. Сампилдэндэв. Уб., 2001.

Д. Mongyol, 1937 — *Mongyol-un urtu dayuu нуууд-un tegübüri.* 2-г debter. Уб., 1937.

Mongyol, 1979 — *Mongyol arad-un dayu tabun jaγu. Kūke qoto.* 1979.

Мөнх, 1964 — *Мөнх Ц.* Ардын яруу найргийн тухай тэмдэглэл / Ред. Д. Цэнд. Уб., 1964.

Мөнх, 1964а — *Мөнх Ц.* Хүүхэд дуу хоер // Газ.: Хөдөлмөр. № 12. Улаанбаатар, 1964.

Мөнх, 1971 — *Мөнх Ц.* Хорвоотой танилцсан түүх // Газ.: Утга зохиол. Урлаг. № 6. 1971.

- Мөнх, 1973 — *Мөнх Ц.* Гоо зүй ба утга зохиол. Улаанбаатар, 1973.
- Оюун, 1970 — *Оюун Э.* Харилцаа-дууны зарим асуудал // ХЗС. Т. VIII. f. 3. 1970.
- Оюунбадрах, 1998 — *Оюунбадрах Д.* Монголын хүүхдийн уран зохиолын уламжлал. Уб., 1998.
- Өльзийбаяр, 1979 — *Өльзийбаяр Д.* Хуухдийн уран зохиолын тухай бодол. Уб., 1979.
- Өльзийбаяр, 1980 — *Өльзийбаяр Д.* Хүүхдийн сэтгэхүй руу // ж. Цог. № 3. Уб., 1980.
- Өльзийбаяр, 1980а — *Өльзийбаяр Д.* Хүүхдийн уран зохиол дахь шинэ хүний дүрийн хувьсгал // Хүүдийн хүмүүжил хөгжил. № 2. Уб., 1980.
- Өльзийбаяр, 1987 — *Өльзийбаяр Д.* Хүүхэд зохиолч уран бүтээл. Уб., 1987.
- Ринчен, 1964 — *Ринчен Б.* Монгол бичгийн хэлний зүйл. I-р дэвтэр. Уб., 1964.
- Ринчен, 1970 — *Ринчен Б.* Монгол шүлгийн учир // ХЗС. Т. VII. f. 1. 1970.
- Ринчинсамбуу, 1959 — *Ринчинсамбуу Г.* Монгол ардын дууны төрөл зүйл // SM. Т. I. f. 26. 1959.
- Сампилдэндэв, 1975 — *Сампилдэндэв Х.* Хурим найрын дуу // АЗС. Т. IX. f. 3. 1975.
- Сампилдэндэв, 1976 — *Сампилдэндэв Х.* Монгол яруу найргийн товчоон. Тэргүүн дэвтэр. Уб., 1996.
- Сампилдэндэв, 1977 — *Сампилдэндэв Х.* Аман зохиол ардын үзэл санааны тусгал / Ред. Өльзийсүрэн. Уб., 1977.
- Сампилдэндэв, 1979 — *Сампилдэндэв Х.* Хүүхдийн уран зохиолын судлал, шүүмжлэл // Утга зохиол. Урлаг. № 5, 18, 21. Уб., 1979.
- Сампилдэндэв, 1980 — *Сампилдэндэв Х.* Хуухдийн аман зохиолын учир. Уб., 1980.
- Сампилдэндэв, 1981 — *Сампилдэндэв Х.* Монгол хуримын яруу найргийн төрөл зүйл / Ред. Д. Цэрэнсодном. Уб., 1981.
- Сампилдэндэв, 1984 — *Сампилдэндэв Х.* Аман зохиолын сурган хүмүүжүүлэх ач холбох // АЗС. Т. XIV. f. 9. 1984.
- Сампилдэндэв, 1985 — *Сампилдэндэв Х.* Малчин ардын зан үйлийн уламжлал. Уб., 1985.
- Сампилдэндэв, 1987 — *Сампилдэндэв Х.* Монгол ардын зан үйлийн аман зохиол / Ред. А. Лувсандэндэв, Ц. Дамдинсүрэн, П. Хорлоо, Д. Цэрэнсодном. Уб., 1987.
- Сампилдэндэв, 1988 — *Сампилдэндэв Х.* Коммунист хүмүүжил олгоход аман зохиолын үүрэг. Тэргүүн дэвтэр. Уб., 1988.
- Сампилдэндэв, 1995 — *Сампилдэндэв Х.* Монгол ардын сурган хумуужуулэх зүйн туршлага. Уб., 1995.
- Сампилдэндэв, 1998 — *Сампилдэндэв Х.* Монгол бүүвэйн дуу. Уб., 1998.
- Сампилдэндэв, 2002 — *Сампилдэндэв Х.* Монгол аман зохиолын товчоон. Уб., 2002.
- Содном, 1959 — *Содном Б.* Ардын нэг дууны тухай. Уб., 1959.
- Содном, 1960 — *Содном Б.* Монгол дууны түүхээс // Хэл зохиол. Боть I. 5-р дэвтэр. Уб., 1960.

Содном, 1962 — *Содном Б.* Монголын харын зүгийн бөөгийн дуудлагын тухай. Уб., 1962.

Содном, 1964 — *Содном Б.* Ардын бүүвэйн нэг дууны тухай // Эрдэм шинжилгээний өгүүлгүүд. Уб., 1964.

Содномов, 1997 — *Содномов С. Ц.* Хэлэлгэ хугжоолгэдэ аман зохеолой уран аргуудай нулоо // Материалы Всероссийской научной конференции Санжеевские чтения-4 (Улан-Удэ, апрель, 1997). Улан-Удэ, 1997.

Төмөрцэрэн, 1974 — *Төмөрцэрэн Ж.* Монгол хэлний үгийн сангийн судлал / Ред. Ц. Жанчивдорж. Уб., 1974.

Туяабаатар, 1995 — *Туяабаатар Лх.* Нэгэн зүйл туульчин // Аман зохиол судлал. Т. XIX. f. I—XIII. Уб., 1995.

Хабунова, 1991 — *Хабунова Е. Э.* Оордийн частр дууны тускар // *Oirat studies.* Urumchi, 1991.

Хорлоо, 1960 — *Хорлоо П.* Монгол ардын явган үлгэр. Улаанбаатар, 1960.

Хорлоо, 1962 — *Хорлоо П.* Хүүхдийн зохиолыг амьдралд улам ойртуулья // *Газ:* Унэн. № 134. Уб., 1962.

Хорлоо, 1966 — *Хорлоо П.* Монгол ардын зүйр цэцэн үгүүд ба оньсогууд. Уб., 1966.

Хорлоо, 1970 — *Хорлоо П.* Урнаар дүрслэхийн учир // *Цог.* № 5. Уб., 1970.

Хорлоо, 1973 — *Хорлоо П.* Утга зохиолын тухай бодол. Уб., 1973.

Хорлоо, 1975 — *Хорлоо П.* Аман зохиол, утга зохиолын тухай / Ред. Д. Цэдэв. Уб., 1975.

Хорлоо, 1981 — *Хорлоо П.* Монгол ардын дууны яруу найраг: Төрөл зүйлийн бүрэлдэхүүнийн асуудлаар / Ред. Д. Цэдэв. Уб., 1981.

Чимид, 1950 — *Чимид Ч.* Монгол шүлгийн систем // *Цог.* № 5. 1950.

Чимид, 1968 — *Чимид Ч.* Үгийн ид шид / Ред. Х. Зандраабацийн. Уб., 1968.

Kesigtoytaqu, 1988 — *Kesigtoytaqu С.* Mongyol-un erten-ü udq-a jokiyal-un sudulul. Übür mongyol-un soyol-un keblel-ün küriy-e. Qayilar, 1988.

Хүрэлбаатар, 1987 — *Хүрэлбаатар Л.* Бичгийн болон ардын яруу найргийн зохиомж дахь таван хуслийн бэлэгдэл // АЗС. Т. XVII. f. 2. 1987.

Хүрэлбаатар, 1989 — *Хүрэлбаатар Л.* Сонгодог уламжлал монгол яруу найраг / Ред. Д. Цэдэв. Уб., 1989.

Цолоо, 1965 — *Цолоо Ж.* Нэгэн дууны учир // *Газ:* Утга зохиол урлаг. № 5. Уб., 1965.

Цолоо, 1974 — *Цолоо Ж.* Урианхайн туульчид // Вестник КНИИЯЛИ. (Вопросы происхождения и поэтики «Джангара»). № 14. Элиста, 1974.

Цолоо, 1987 — *Цолоо Ж.* Арван гурван хүлгийн дуун. Уб., 1987.

Цүлтэм, 1988 — *Цүлтэм Н.* Монголын уран зургийн хөгжиж ирсэн тойм. б/м. 1988.

Цэдэв, 2005 — *Цэдэв Д.* Шулэг аялгууны шүтэлцээ. Уб., 2005.

Цэнд, 1971 — *Цэнд Д.* Монгол шүлэг // *Ж. Цог.* № 4. 1971.

Цэрэнсодном, 1969 — *Цэрэнсодном Д.* XIV дууны үеийн найрагч Чойджи-Одзер. Уб., 1969.

Цэрэнсодном, 1975 — *Цэрэнсодном Д.* Холбоо шүлгийн гарлын асуудал // АЗС. Т. IX. f. 7. 1975.

Цэрэнсодном, 1987 — *Цэрэнсодном Ц.* Монгол уран зохиол (XIII—XX зууны эхэн) / Ред. Л. Тудэв. Уб., 1987.

Энэбиш, 1988 — *Энэбиш Ж.* Хөгжим хэрхэн ойлгох вэ? / Ред. Д. Батсүрэн. Уб., 1988.

Эрдэнэчимэг, 1989a — *Эрдэнэчимэг Л.* Ардын уламжлалын нэг гайхамшиг // Газ.: ШУАМ. 14 окт. Уб., 1989.

Эрдэнэчимэг, 1989b — *Эрдэнэчимэг Л.* Mongol-un erten-ü ay-a güng temdeglekü arya-yin kögsil // Tal-a-yin dayulal. № 5—6. Köke qoto. 1989.

Эрдэнэчимэг, 1990 — *Эрдэнэчимэг Л.* Жаран эгшиг зарлиг // Газ.: Улаанбаатарын мэдээ. № 19. Уб., 1990.

Эрдэнэчимэг, 1993 — *Эрдэнэчимэг Л.* Шинээр олдсон «Гур дууны бичиг» // Mongolica. International Annual of Mongol Studies. Vol. 4 (25). Уб., 1993.

Эрдэнэчимэг, 1995 — *Эрдэнэчимэг Л.* Монгол ардын дуу ая хөг тэмдэглэх аргын хөгчил // АЗС. Т. XIX. f. I—XIII. Уб., 1995.

Эрдэнэчимэг, 1995 — Чин сүзэгт номун хан хийдийн Гур дууны бичиг / Удирт. хэвл. белтг. Л. Эрдэнэчимэг. Уб., 1995.

Издания сборников монгольского фольклора

Абай Гэсэр, 1961 — Абай Гэсэр-хубун. Ч. I. Улан-Удэ, 1961.

Абай Гэсэр, 1964 — Абай Гэсэр-хубун. Ч. II. Улан-Удэ, 1964.

Аламжи Мэрген, 1991 — Бурятский героический эпос: Аламжи Мэрген молодой и его сестрица Атуй гохой. Новосибирск: Наука, 1991.

Алтайн Урианхайн аман зохиолын цоморлиг. Өлгий, 1990.

Амстердамская, 1940 — *Амстердамская Л. А.* Восточно-халхаские народные сказки (текст и перевод). М.; Л., 1940.

Араадай, 1956 — Араадай дуунууд. Бургиз. Улан-Удэ, 1956.

Арван гурван хүлгийн дуун: Ойрд аман зохиолын цоморлог / Эмхт. Ж. Цолоо. Ред. Х. Сампилдэндэв. Уб., 1987.

Ардын дээны түүвэр / Ред. Г. Дорж. Улаангом, 1957.

Ардын аман зохиолоос / Эмхт. Д. Дорж. Уб., 1958.

Ардын аман зохиолын түүвэр. Вып. 1. Уб., 1958.

Arad-un aman jokiyal-un tegübüri / Emkid. Sayisiyaltu. Übür mongyol-un arad-un keblel-ün küriy-e. Kökekotan, 1958.

Ардын аман зохиолын эмхэтгэл / Ред. Б. Содном. Уб., 1956.

Ардын дуунууд. Уб., 1962.

Ардын дууны түүвэр. Баруун-Урт. 1959.

Ардын жүжиг наадмын аман зохиол / Эмхт. Х. Сампилдэндэв, Д. Өлзийхутаг. Ред. А. Лувсандэндэв. Уб., 1988.

Ардын уртын, 1959 — Ардын уртын дуунууд. Уб., 1959.

Балдаев, 1961 — *Балдаев С. П.* Бурятские народные песни. Т. I. Улан-Удэ, 1961.

Балдаев, 1965 — *Балдаев С. П.*, Бурятские народные песни. Т. II. Улан-Удэ, 1965.

Буху Хаара хубуун — Буху Хара хубуун // Ульгернууд. Улан-Удэ, 1972.

- Гэсэр, 1968 — Гэсэр. Бурятский героический эпос / Пер. с бур. С. Липкина. М., 1968.
- Гэсэр, 1986 — Гэсэр. Бурятский народный героический эпос / Пер. В. Солюхина. Ч. I—II. Улан-Удэ, 1986.
- Дамдинов, 1982 — Дамдинов Д. Г. Улигеры олонских хамниган. Новосибирск: Наука, 1982.
- Дамдинсүрэн, 1947 — Ардын аман зохиолын эмхтгэл / Ред. Ц. Дамдинсүрэн. Уб., 1947.
- Дархатын гайхамшигт уянгаас / Эмхт. И. Ламжав, Д. Наваан. Уб., 1960.
- Dayur kelen-ü üge kelege-yin material / Emkid. Engkebatu. Übür Mongyol-un arad-un keblel-yin küriy-e 1985.
- Дорж, 1948 — Дорж Л. Наадмын ерөөл. Уб., 1948.
- Дашнамжил, 1957 — Дууны туувэр / Ред. А. Дашнамжил, Баруун урт, 1957.
- Дамбаасурэн, 1959 — Онъсогын туувэр / Эмхт. Д. Дамбаасурэн. Уб., 1959.
- Дугаров, 1964 — Дугаров Д. С. Бурятские народные песни. Песни хори бурят. Т. I. Улан-Удэ, 1964.
- Жигмид, 1950 — Жигмид Ч. Ерөөл магтаалууд / Ред. Б. Цэдэн. Уб., 1950.
- Жигмид, 1952 — Жигмид Ч. Магтаал шог шүлгээс. Уб., 1952.
- Жигмид, 1961 — Жигмид Ч. Ерөөлийн дээж. Уб., 1961.
- Их надмын дуун / Эмхт. Ч. Балжинжав, Г. Дарамжагд. Уб., 1959.
- Малчины жаргал, 1961 — Малчны жаргал. Уб., 1961.
- Мэнгелта Мэргэн — Мэнгелта Мэргэн / Подг. к изд. М. Н. Намжилов и Ц-А. Н. Дугар-Нимаев. У.-У., 1984.
- Мишиг, 1956 — Сонгол ардын зүйр үг / Эмхт. Л. Мишиг, Б. Содном. Уб., 1956.
- Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг / Эмхт. Ш. Гаадамба, Д. Цэрэнсодном. Уб., 1978.
- Монгол ардын зан үйлийн аман зохиол. Уб., 1978.
- Монгол шилдэг яруу найраг. Уб., 1961.
- Монголи ардын ёрөөл магтаал / Эмхт. Ц. Өлзийхутаг. Цуврал 7, дэвтэр 5. Уб., 1989.
- Монгол ардын ерөөл магтаал, зугаа үг-үгэн тоглоом / Эмхт. Ц. Өлзийхутаг. Цуврал IV (5). Уб., 1982.
- Монгол ардын дуу / Эмхт. Ц. Өлзийхутаг. Цуврал 7, 7-р дэвтэр. Уб., 1989.
- Монгол ардын дуунууд / Эмхт. С. Лхамсүрэн. Уб., 1957.
- Монгол ардын дуунууд. Уб., 1959.
- Монгол уртын дуунуудын дэвтэр / Эмхт. Ш. Аюуш. Уб., 1986.
- Монгол ардын дууны түүвэр. Хөх-хот. 1949.
- Монгол ардын онъсого / Эмхт. Ц. Өлзийхутаг. Цуврал 7. 2-р дэвтэр 2. Улаанбаатар, 1989.
- Монгол ардын үлгэр, 1957 — Монгол ардын үлгэр / Эмхт. Ж. Надмид. Уб., 1957.
- Монгол ардын уртын дуу / Эмхт. Х. Сампилдэндэв, К. Н. Яцковская. Ред. Д. Цэрэнсодном. Уб., 1984.
- Mongyol arad-un mingyan dayuu / Nayir. Rincindorji, Dongrobjamso, Ting Siu Po. V. II. Асу байдал иян jansil-un dayuu. Übür mongyol-un arad-un keblel-ün küriy-e. Б/м., 1981.

Mongyol arad-un mingan дауу / Nayir. Rincindorji, Dongrobjamso, Ting Siu Po V. IV. Übür mongol-un баяаууд кеүкед-үн кебле-үн күриу-е. Б/м. 1984.

Mongyol arad-un mingyan дауу. Soy kösüng дауу / Nayir. Rincindorji. Üндүсүн-ү кебле-үн күриу-е. Б/м., 1986.

Монгольские сказки, 1962 — Монгольские сказки (пер. с монг.). М., 1962.

Намсараев, 1947 — Бурят-монгольские пословицы и поговорки / Обраб. Х. Намсараев. Бургиз. Улан-Удэ, 1947.

Ням-Осор, 1958 — Өнчин цагаан богто (Монгол ардын үлгэрүүд) / Эмхт. Ц. Ням-Осор. Уб., 1958.

Пэрлээ, 1959 — Хоер шагай (Ардын аман домог) / Эмхт. Х. Пэрлээ // Цог. № 5. 1959. С. 128—132.

Ринчен, 1059 — *Ринчен Б.* Монгольские пословицы. У.-Б., 1959.

Сборник монголо-бурятской поэзии. Вып. I—II. СПб., 1910—1911.

Международный сборник революционных песен: на монгольском, русском и немецком языках. М., 1933.

Содном, 1961 — *Содном Б.*, Ринченсамбуу. Монголын хошин үлгэр, яриа. Уб., 1961.

Содном, 1964 — Монгол цэцэн үгийн далай / Эмхт. Б. Содном. Уб., 1964.

Тулохонов, 1973 — *Тулохонов М. И.* Бурятские исторические песни. Улан-Удэ, 1973.

Тэмцэл ялалтын дуу. Уб., 1981.

Тэрбиш, 1950 — *Тэрбиш Н.* Ерөөл магтаалууд. Уб., 1950.

Уртын дуу / Эмхт. Ж. Дорждагваа. Уб., 1970.

Уужим тал. Баруун-Урт. 1956.

Хамгашалов, 1940 — *Хамгашалов А. Б.* Шони Батор. Улан-Удэ, 1940.

Qorčïn arad-un дауу / Nayir. Secengyob-a, Orgon. Übür mongyol-un soyol-un keblel-ün күриу-е. Б/м. 1987.

Qorčïn arad-un дауу-2 / Emkid. Uljïysang, Secengyob-a. Qailar, 1987.

Хөвсгөл нутгийн ардын дуу. Мөрөн, 1968.

Хувьсгалын дуунуудын түүвэр. Уб., 1930.

Хүхдийн дуу шүлгийн түүвэр. Уб., 1966.

Чернинов, 1958 — Хулдай мэргэн / Сост., обраб. Даша Чернинов, Гунга Чимитов. Улан-Удэ, 1958.

Шадаев, 1950 — Бурят-монгол арадай онтохонууд / Собр. А. И. Шадаев. Улан-Удэ, 1950.

Шилдэг дуунууд / Эмхт. С. Цоодол, Д. Батсүрэн. Уб., 1968.

Шилдэг дууны хурангуй. Уб., 1868.

Элиасова, 1959 — Бурятские сказки / Сост., вступ., примеч. Л. Е. Элиасова. Т. I. Улан-Удэ, 1959.

Эрийн гурван, 1961 — Эрийн гурван наадмын яруу найргийн эмхтгэл. Уб., 1961.

Эх нутгийн дуулал / Эмхт. Д. Жамьян. Уб., 1971.

Явган үлгэр, 1956 — Явган үлгэр / Эмхт. Б. Содном. Уб., 1956.

Архивные материалы, рукописи и ксилографы*Архив востоковедов ИВР РАН*

- ф. 28, оп. 1, ед. хр. 18, 30, 32, 252, 253, 255, 256, 262;
ф. 44, оп. 1, ед. хр. 11, 37, 86 (3), 91, 92, 93, 94, 95, 96, 228;
ф. 60., оп. 1, ед. хр. 4;
ф. 62, оп. 1, ед. хр. 1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20,
21, 23, 24, 31, 40 (1, 2, 3, 4, 5, 6), 41, 43, 45, 117, 67, 97, 101, 117, 118, 119;
ф. 83, оп. 1, ед. хр. 16;
ф. 87, оп. 1, ед. хр. 15 (1, 2, 3), 17, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 28;
ф. 145, оп. 3, ед. хр. 41, 43, 84, 105, 108, 110, 111, 113, 118, 145;
Р. I, оп. 3, ед. хр. 6/629 (1, 2, 3), 14/374 (1, 2), 39 (а, б, в), 41, 51, 56, 60;
Р. II, оп. 1, ед. хр. 342, 344, 346, 350, 353, 359, 361, 369, 378, 381;
Р. II, оп. 3, ед. хр. 78, 377, 378.

Рукописный фонд ИВР РАН

- В**-178, 206, 208, 210, 277; 294, 354;
С-9, 11, 37, 174, 201, 206, 213, 238, 261, 266, 275, 277, 278, 279, 280, 296,
298, 349, 358, 441, 511, 512, 535;
Д-3, 13, 26, 31, 33, 49, 61, 64, 74, 92, 110, 116, 117, 125;
Е-16, 82, 86, 228, 238, 287, 290;
Ф-11, 49, 57, 61, 120, 122, 127, 131, 132, 165, 177, 214, 225, 260, 265, 266,
277, 288, 306, 537, 538;
Г-127, 128;
Н-6, 114, 283, 423, 453;
И-1, 7, 19, 86;
Q-197, 2352, 3204, 3295.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава I. Развитие теоретических взглядов на монгольский поэтический фольклор	21
1.1. Взгляды российских исследователей на монгольский поэтический фольклор.	21
1.2. Изучение поэтики монгольской народной лирики западными исследователями.	37
1.3. Этапы изучения монгольского поэтического фольклора монгольскими исследователями	65
Глава II. Коллекции монгольского фольклора	84
2.1. Жанровый состав монгольского поэтического фольклора в Рукописном фонде Института восточных рукописей РАН.	84
2.2. Монгольский, бурятский, калмыцкий фольклор в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН	99
Глава III. Поэтика монгольской народной лирики.	117
3.1. Формульность как основа канона устной монгольской народной поэзии	117
3.2. Детский фольклор	123
3.3. Отражение смеховой культуры в монгольской фольклорной традиции	142
3.4. Иносказание в монгольском поэтическом фольклоре	146
Заключение	157
Образцы монгольской народной лирики	167
Указатель имен	187
Приложение 1. Монгольские слова и термины.	194
Приложение 2. Список исполнителей монгольского поэтического фольклора.	197

Приложение 3. Список рукописей, содержащих монгольский поэтический фольклор (Рукописный фонд ИВР РАН).	199
Приложение 4. Список документов, содержащих монгольский поэтический фольклор (АВ ИВР РАН)	202
Список сокращений	207
Список использованной литературы	209

ИРИНА ВЛАДИМИРОВНА КУЛЬГАНЕК

МОНГОЛЬСКИЙ ПОЭТИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР
ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ, КОЛЛЕКЦИИ, ПОЭТИКА

научное издание

Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»

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

Подписано в печать 15.10.2010
Гарнитура основного текста типа «Times»
Бумага офсетная. Печать офсетная
Формат 60×90¹/₁₆. Объем 15 печ. л.
Тираж 1000 экз. Заказ № 3455

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография „Наука“»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

**Издательство
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers»

founded in 1992

in 2003 was included into

«The Golden Book of Saint-Petersburg Enterprises»

Address: POBox 111, St. Petersburg, Russia, 198152

E-mail: pvcentre@mail.ru

Web-site: www.pvost.org

The Publishing House specializes mainly on publications of the *scientific* and *popular science* literature on the Oriental studies (in close collaboration with the Institute of Oriental Manuscripts RAS, Oriental faculty of the St. Petersburg State University and Museum of Anthropology and Ethnography Kunstkamera RAS), as well as publications of St. Petersburg scholars-humanitarians in the field of the traditional culture and translations of important cultural monuments of the East.

Awards of the Publishing House: in 1996 it received a special diploma of the Saint-Petersburg Book Saloon for publication of the first Russian translation of the Quran (by General D. N. Boguslavsky).

The National Association of book-publishers regularly awards the Publishing House with the diplomas for original book projects at the annual competitions «The Best Book of the Year». The books of the Publishing House has been awarded several times with the diplomas of the St. Petersburg State University for the best University books of the year.

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» was twice the UNESCO prize-winner for the best publication of the great value for the dialogue between cultures (in 2002 and 2004).

In 2002 the book by Ye. A. Rezvan «Quran and Its World» was announced the best book at the traditional competition of the National Association of book-publishers of Russia. Later the book was awarded the national prize of the Islamic Republic of Iran as «The Book of the Year in 2003».

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» is a prize-winner of «The Book of the Year – 2005» in the field of «Humanities» and the first laureate in the competition «Art of Book» organized by the Union of Independent States (for the book by Ye. A. Rezvan «Quran of ‘Uthman»).

Издательство «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Образовано в 1992 году
В 2003 году внесено
в «Золотую книгу предприятий Санкт-Петербурга»
Почтовый адрес: 198152, г. Санкт-Петербург, а/я 111
E-mail: pvcentre@mail.ru
Web-site: <http://www.pvost.org>

Специализация издательства: прежде всего — *научная и научно-популярная литература по востоковедению* (в тесном сотрудничестве с Институтом восточных рукописей РАН, Восточным факультетом Санкт-Петербургского государственного университета, а также Музеем антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН), затем — издание трудов петербургских ученых-гуманитариев, преимущественно *в области традиционной культуры*; издание *переводов* важнейших культурных памятников стран Востока.

Награды издательства: в 1996 году за издание первого русского перевода Корана (в переводе генерала Д. Н. Богуславского) «Петербургское Востоковедение» получило специальный диплом Петербургского книжного салона.

Национальная Ассоциация книгоиздателей регулярно отмечает лауреатскими дипломами оригинальные книжные проекты издательства в ежегодном конкурсе «Лучшие книги года». Книги издательства неоднократно награждались дипломами Санкт-Петербургского государственного университета как лучшие университетские книги года.

Издательство — дважды лауреат дипломов ЮНЕСКО за лучшее издание, вносящее значительный вклад в диалог культур (2002, 2004).

В 2002 году лучшей книгой традиционного конкурса национальной Ассоциации книгоиздателей России была признана книга Е. А. Резвана «Коран и его мир», которая впоследствии стала лауреатом национальной премии Исламской Республики Иран «Книга года» за 2003 год.

Издательство — лауреат конкурса «Книга года-2005» в номинации «Humanitus», а также первый лауреат конкурса «Искусство книги», проводимого Содружеством независимых государств (дипломы за книгу Е. А. Резвана «Коран Усмана»).

В серии «*Ориенталия*» вышла книга:

УГОЛОВНЫЕ УСТАНОВЛЕНИЯ ТАН С РАЗЪЯСНЕНИЯМИ (ТАН ЛЮЙ ШУ И)

Введение, перевод с китайского и комментарий В. М. Рыбакова
Том 1: Цзюани 1—8. СПб., 1999. 384 с.

Уголовный кодекс китайской династии Тан (618—907) принадлежит к немногочисленной группе величайших правовых памятников мировой цивилизации. Помимо того, что он является первым из дошедших до наших дней полных юридических сводов, именно в нем были сформулированы и детализированы в конкретных законах основные принципы, которые легли затем в основу китайского законодательства и стали определяющими для Китая вплоть до XX века (в опосредованном виде они проявляются и поныне). Поскольку Китай в ту пору был цивилизационным центром всей Восточной и Юго-Восточной Азии, принципы танского кодекса оказали несомненное и значительное влияние на правотворчество всех сопредельных Китаю стран.

Между тем, несмотря на повышение в мировой синологии интереса к правовой тематике, связанного и углубленного исследования текста кодекса не было предпринято до сих пор. И если узко юридический анализ его основных положений в определенной степени уже проделан, то взглянуть на текст культурологически, в цивилизационном аспекте, никто еще не пытался.

Настоящая книга предлагает читателю перевод первых восьми частей (цзюаней) Танского кодекса на русский язык. Полный перевод всего текста кодекса будет состоять из четырех томов.

В серии «*Ориенталия*» вышла книга:

УГОЛОВНЫЕ УСТАНОВЛЕНИЯ ТАН С РАЗЪЯСНЕНИЯМИ (ТАН ЛЮЙ ШУ И)

Введение, перевод с китайского и комментарий В. М. Рыбакова
Том 2: Цзюани 9—16. СПб., 2001. 304 с.

Вторая часть перевода на русский язык китайского Уголовного кодекса периода правления Танской династии — знаменитого «Тан люй шу и» — является продолжением содержащегося в первой части комментированного перевода и включает в себя цзюани Кодекса с девятой по шестнадцатую, а также иероглифический указатель встречающихся в данной части китайских юридических терминов и фразеологизмов.

Во вторую часть вошли третий, четвертый, пятый и шестой разделы Кодекса, соответственно: «Служебные обязанности и порядок их исполнения», «Семья и брак», «Государственные конюшни и хранилища», «Самовластные мобилизационные действия».

В третьем разделе сосредоточены уголовные предписания, посвященные регулированию рутинной деятельности бюрократического аппарата империи, его взаимодействию как с высшими, так и с подчиненными ему социальными стратами. В четвертом разделе — установления, затрагивающие вопросы землепользования и налогообложения, ведения семейного хозяйства, а также брачные законы и брачные запреты. В пятом разделе — нормы, регулирующие ведение государственного хозяйства, в частности, освещающие такой важный и интересный вопрос, как наказания материально ответственных лиц за имущественные преступления в сфере их административной ответственности. В шестом разделе собраны военные и мобилизационные законы, а также нормы наказания правонарушений, совершенных в этих двух чрезвычайно важных для государства областях.

В серии «*Ориенталия*» вышла книга:

УГОЛОВНЫЕ УСТАНОВЛЕНИЯ ТАН С РАЗЪЯСНЕНИЯМИ (ТАН ЛЮЙ ШУ И)

Введение, перевод с китайского и комментариев В. М. Рыбакова
Том 3: Цзюани 17—25. СПб., 2005. 384 с.

Третий том перевода на русский язык китайского уголовного кодекса периода правления Танской династии — знаменитого «Тан люй шу и» — является продолжением содержащегося в первом и втором томах комментированного перевода и включает в себя цзюани (главы) Кодекса с семнадцатой по двадцать пятую, а также иероглифический указатель встречающихся в данном томе китайских юридических терминов и фразеологизмов.

В третий том вошли разделы Кодекса седьмой — «Разбой и хищения» (цзюани 17—20), восьмой — «Драки и тяжбы» (цзюани 21—24) и девятый — «Мошенничества и подлоги» (цзюань 25). В томе сосредоточены уголовные предписания, посвященные обеспечению защиты личности во всех формах. Чрезвычайно интересна подробно рассмотренная в статьях седьмого и восьмого разделов иерархия степеней личной физической и правовой безопасности, определявшаяся многими факторами, в том числе как статуционально-функциональным соотношением чужих по крови людей, так и внутрисемейной иерархией.

Раздел девятый охватывает широкий спектр возможных мошенничеств, начиная с подделок императорских Указов и завершая ложными показаниями на суде.

В серии «*Ориенталия*» вышла книга:

УГОЛОВНЫЕ УСТАНОВЛЕНИЯ ТАН С РАЗЪЯСНЕНИЯМИ (ТАН ЛЮЙ ШУ И)

Введение, перевод с китайского и комментарий В. М. Рыбакова
Том 2: Цзюани 26—30. СПб., 2008. 416 с.

Четвертый том перевода на русский язык китайского уголовного Кодекса периода правления династии Тан завершает многолетнюю работу по переводу и изданию в России этого колоссального по объему и значимости памятника средневековой китайской правовой мысли.

В данный том вошли последние три раздела Кодекса: «Разнородные уголовные установления», «Задержания и побеги» и «Судопроизводство и тюремное содержание».

В первый из перечисленных разделов вошли статьи, весьма разнородные по своему содержанию: от наказания правонарушений, осуществленных чиновниками, следящими за порядком и законностью торговых операций на рынках до наказаний, предусмотренных за незаконные половые связи между родственниками или между лично свободными и лично зависимыми людьми.

Раздел «Задержания и побеги» посвящен, главным образом, теме преследования и захвата беглых преступников, но куда более интересным представляются включенные в этот же раздел статьи, описывающие распределение ответственности за побег с места жительства, работы или службы применительно к различным группам и социальным слоям населения.

Раздел «Судопроизводство и тюремное содержание» предусматривал наказания за правонарушения и злоупотребления, совершаемые в сфере обеспечения жизни заключенных в тюрьму людей, их защиты от произвола властей, а также процедур расследования их преступлений, вынесения им приговоров и применения к ним определенных этими приговорами наказаний.

В приложение к данному тому включена, помимо иероглифических указателей, подборка наиболее значимых статей, написанных и опубликованных в разное время В. М. Рыбаковым и посвященных различным аспектам танского уголовного права.

В серии «*Ориенталия*» вышла книга:

В. М. РЫБАКОВ
ТАНСКАЯ БЮРОКАРТЯ.
Часть 1: Генезис и структура

СПб., 2009. 512 с.

Монография В. М. Рыбакова «Танская бюрократия. Часть 1: Генезис и структура» представляет собой проведенное на материале китайских источников VII—X вв. первое систематическое исследование управленческого аппарата династии Тан (618—907).

Автор показывает, как необходимость обеспечить эффективное управление экономикой страны обусловила потребность в идеологических факторах, которые ненасильственными методами ограничивали бы самоуправство и своекорыстие чиновника. Оптимальной из наличных идеологий такого рода на момент становления империи в Китае оказалось конфуцианство.

В монографии рассматриваются основные аспекты жизни служилого слоя, внутренняя динамика чиновничества, а также то, какое значение для него имели конфуцианские семейные ценности, по образцу которых государство старалось выстроить служебную этику управленцев.

В монографии описана структура административных органов и учреждений Китая времени династии Тан, а также их функции. Автором предложена оригинальная система передачи названий китайских учреждений и должностей на русский язык. В приложении дан иероглифический индекс фигурирующих в работе административных наименований танского времени.

Заказывайте в электронном магазине книжной торговли:

<http://ozon.ru>

В серии «*Ориенталия*» вышла книга:

С. Г. КЛЯШТОРНЫЙ, Т. И. СУЛТАНОВ
ГОСУДАРСТВА И НАРОДЫ
ЕВРАЗИЙСКИХ СТЕПЕЙ:
ОТ ДРЕВНОСТИ К НОВОМУ ВРЕМЕНИ

СПб., 2009: 3-е изд., исправл. и доп. 432 с. .

Работа посвящена проблемам происхождения, древней и средневековой истории кочевых народов Великой Степи, живших на огромных пространствах Евразии от бассейна Амура — на востоке и до Дуная — на западе. Основное внимание авторы уделяют возникновению и истории первых кочевых империй, в недрах которых сформировались вначале племенные союзы, а затем и народы, говорившие, в основном, на тюркских языках — Тюркским каганатам (VI—IX вв.), Караханидскому и Уйгурскому государствам в Центральной Азии, Болгарскому государству в Приазовье, тюркским народам и племенам в составе Монгольской империи: Золотой Орде, казахским жузам, Казахскому ханству и др.

Длительная история государственности у кочевников Евразии рассматривается в тесной связи с историей их соседей — Китая, Ирана, Византии и Руси. Тюркская государственность породила специфические формы религиозных верований и письменной культуры, создавших неповторимый облик древнетюркской цивилизации, истории которой в монографии уделено немало места. Впервые обсуждается на столь широком историографическом фоне сложнейшая проблема генетических связей древнетюркских народов с современными тюркоязычными нациями.

Тематика монографии хронологически охватывает историю почти двух тысячелетий: от древности до начала XVIII века. С вхождением Поволжья и Сибири в состав Московского царства история тюркских народов степной Евразии определялась иными геополитическими условиями — начался процесс их интеграции в Россию, судьбу которой им во многом предстояло разделить.

Книга рассчитана на преподавателей и студентов гуманитарных ВУЗов и факультетов, а также на самый широкий круг читателей, интересующихся прошлым народов Евразии.

По сравнению с первыми двумя изданиями, вышедшими под названием «Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье», книга существенно дополнена.

В серии «*Ориенталия*» вышла книга:

И. А. АЛИМОВ
ЛЕС ЗАПИСЕЙ:
КИТАЙСКИЕ АВТОРСКИЕ СБОРНИКИ
Х—XIII вв.
В ОЧЕРКАХ И ПЕРЕВОДАХ

СПб., 2009. 912 с.

Данная книга — итог двадцатилетних научных изысканий в области китайских авторских сборников Х—XIII вв., называемых бици, удивительного и своеобразного явления в традиционной письменной культуре старого Китая. Сборники бици, прообразы которых возникли еще в эпоху Тан (618—907), во время правления династии Сун (960—1279) стали появляться во множестве — кажется, каждый крупный сунский литератор оставил после себя такой сборник. Настоящее издание охватывает четырнадцать сборников, представляющих панораму бици во всем их разнообразии, и содержит переводы значительного числа фрагментов из этих сборников, сопровождаемые подробными комментариями. Переводы, составляющие основу книги, предварены краткими историческими очерками развития китайской прозы, закономерным результатом которого стало появление бици.

На русском языке столь масштабное издание сунских бици принимается впервые. Книга адресована китаеводам самого широкого профиля, а также всем, кто интересуется традиционной китайской культурой.

Заказывайте в электронном магазине книжной торговли:

<http://ozon.ru>

**Издательство
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

Наши книги всегда в продаже в следующих магазинах:

Розница и мелкий опт:

«Университетская книга»

В Санкт-Петербурге:

Санкт-Петербург, Средний пр., д. 60 (во флигеле)

Тел.: (812) 640-08-71; e-mail: ukniga@sp.ru

Розница:

Специализированный магазин книг по восточной тематике

«Восточная коллекция»

Отдельный стенд Центра «Петербургское Востоковедение»

Возможность заказа книг из Санкт-Петербурга по тематическому плану и по индивидуальным заявкам

Москва, Большой Левшинский пер., д. 8/1, стр. 2

(м. «Смоленская», «Кропоткинская», «Парк культуры»)

Тел.: (095) 637-34-38, 637-74-90

e-mail: east_coll@hotmail.ru

Специализированный книжный магазин гуманитарного профиля

«Университетский книжный салон»

Отдельный стенд Центра «Петербургское Востоковедение»

Возможность индивидуального заказа книг нашего издательства

Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11

(м. «Василеостровская»)

Тел.: (812) 328-95-11; e-mail: 3286213@mail.ru

Электронный магазин книжной торговли:

<http://ozon.ru>

