

Российский
государственный
гуманитарный
университет

Orientalia et Classica

Труды Института
восточных культур
и античности

XII

А. Д. Цендина

Монгольские летописи
XVII–XIX веков
Повествовательные
традиции

6

7

8

9

● Orientalia et Classica



Russian
State University
for the Humanities

● **Orientalia**

et Classica

**Papers of the Institute of Oriental
and Classical Studies**

Issue XII

A. D. Tsendina

**Mongolian Manuscripts
of the 17th–19th Centuries:
The Narrative Traditions**

Moscow
2007

Российский
государственный гуманитарный
университет

● **Orientalia**

et Classica

Труды Института восточных культур
и античности

Выпуск XII

А. Д. Цендина

Монгольские летописи XVII–XIX веков:
повествовательные традиции

Москва
2007

ББК 83.3(5)
УДК 82(517.3)
Ц 37

Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности.
Выпуск XII

Под редакцией И. С. Смирнова

Редакционный совет:

*Н. П. Гринцер, А. Е. Коган, Б. М. Никольский, М. А. Русанов,
Н. Ю. Чалисова, П. П. Шкаренков*

ISBN 978-5-7281-0910-5

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2007
© Институт восточных культур
и античности, 2007

Введение

История монгольской литературы насчитывает восемь веков. В течение этого времени монголы писали на разных языках, используя различные системы письма, увлекаясь многообразными темами и сюжетами, размышляя над далекими друг от друга идеями, находя для их выражения непохожие формы — то есть писали о разном и по-разному. И если монголистика (являющаяся одной из старейших классических востоковедных дисциплин) основательно и фундаментально занималась исследованием того, что писали монголы в своих произведениях, то тому, как они это делали, она уделяла значительно меньше внимания. В результате мы сравнительно много знаем об отдельных письменных памятниках монголов, об их вариантах и рукописных списках, об источниках, легших в их основу, иногда об авторах, их написавших, о времени, когда они появились и т. д., но о литературных средствах и приемах, которыми пользовались авторы, и о том, почему они использовали именно эти средства и приемы, знаем намного меньше. Иными словами, изучение поэтики в монголистике значительно уступает исследованию истории литературы и письменной традиции в целом.

Одним из важнейших вопросов истории монгольской поэтики (как, впрочем, и любой другой) являются пути и особенности сложения и развития литературных форм и жанров. Среди них особое место занимает летопись. «Историческая проза в процессе развития средневековой литературы становится наряду с эпическим повествовательным фольклором важнейшим источником формирования художественной прозы. Эта типологически общая закономерность различным образом преломляется в литературах разных народов на разных этапах литературного развития», — писал Н. И. Никулин [Никулин, 1977, 121]. В монгольской словесности она преломилась таким образом, что главное место в этом процессе наряду с дидактической литературой и книжным эпосом заняла ранняя историография. В центре данного исследования стоят проблемы генезиса и эволюции монгольской летописи на протяжении XVII–XIX вв.

Это — неповторимое время для монгольской литературы, время, когда она развивалась наиболее интенсивно, когда в ней сошлись практически все направления, жанры, стили, разрабатывавшиеся до XX в. — то, что можно определить по отношению к средневековому словесному творчеству термином «традиции». Летопись как литературная форма на фоне этих традиций и является предметом интереса в данной работе.

Историческая литература монголов обширна. В нее входят сочинения на монгольском и тибетском языках. Кроме летописей к ней относятся истории распространения в Монголии буддизма, биографии религиозных деятелей, истории монастырей, аймаков и *хошунов*, хронологические таблицы, генеалогические списки князей тех или иных родов, выписки и выжимки из китайских и маньчжурских исторических сочинений, переписка политических и религиозных деятелей, административные и юридические документы и пр. Однако летописи, будучи генетически связанными с первым крупным письменным памятником монголов «Сокровенным сказанием» (XIII в.) и просуществовав вплоть до начала XX в., являют собой едва ли не самое разнообразное по составу, богатое по объему и важное по значению собрание текстов в словесном творчестве монголов. Они предоставляют уникальную возможность исследования процессов, происходивших в «старой» монгольской литературе на всем протяжении ее развития.

Одним из таких феноменов, без понимания которого невозможно осмысление типических и специфических черт монгольской словесности, является соотносительность ее стадийного развития с иноязычными влияниями, сыгравшими большую роль в монгольской литературе и сформировавшими в нем устойчивые повествовательные традиции. Наличие в монгольской литературе нескольких «слоев», связанных с влиянием различных литературных традиций, очевидно. Еще О. М. Ковалевский указывал на четыре компонента или, как он выразился, «элемента» монгольского языка: «номадный», индо-тибетский, китайский и европейский [Ковалевский, 1844–49, т. I, V–VI]. Это высказывание можно смело отнести и к монгольской литературе.

«Номадный» слой вычленяется сравнительно легко. Он реализован прежде всего в книжном эпосе, генеалогической истории, некоторых видах афористической поэзии. Зародившись в эпо-

ху Чингис-хана, «монгольский письменный язык служил эпосу и истории, был языком деловым», — писал Б. Я. Владимирцов [Владимирцов, 1929, 22]. Эти области остались главными «сферами влияния» «номадного» субстрата и много веков спустя.

XVI–XVII вв. ознаменовались важнейшим событием в историческом развитии монголов — началом широкого проникновения в Монголию буддизма в его тибетской форме, что повлекло за собой качественные изменения во всех сферах культурной жизни, в том числе и в письменной традиции. Монголы соприкасались с буддизмом и ранее. Во время их господства в Китае (XIII–XIV вв.) это была официальная религия императоров Юаньской династии. Есть сведения, что монголы познакомились с буддизмом даже раньше — через уйгуров. С уйгурского языка были сделаны первые переводы буддийских текстов, из него попали в монгольский язык некоторые буддийские термины. Однако этот «элемент» был затем настолько подавлен и поглощен индо-тибетским влиянием, что в свете интересующей нас проблематики выделять его в качестве отдельного компонента не представляется оправданным и необходимым. В XVII–XVIII вв. осуществляется перевод на монгольский язык произведений буддийского канона — Ганджура и Данджура. Буддийская литература, разрастаясь, занимает главенствующее положение, тесня эпос, монгольскую историографию и оказывая на них свое влияние. С укреплением церковных институтов, с внедрением религиозных церемоний и служб на тибетском языке отходит на второй план и переводческая деятельность, уступая место собственно тибетской литературе, в которую вливается уже тибетоязычное творчество монголов. Это влияние было поистине всеобъемлющим. Оно сказалось на структуре литературы, ее темах, идеях, поэтике, стиле.

Иным было воздействие китайской традиции. Оно не было столь «тотальным», как индо-тибетское, в большей степени сказавшись на творчестве южных монголов, хотя с течением времени обозначилось и в сочинениях северных монголов, в результате чего получило общемонгольское значение. Обусловленное распространением среди монголов переводов китайских романов и исторических сочинений, а затем «китайской образованностью» высшего чиновничества, оно затронуло лишь некоторые виды и жанры монгольской литературы.

Кроме того, позднее китайское влияние содержит в себе два компонента — китайский и маньчжурский. Встает вопрос об их соотношении. Когда мы говорим «индо-тибетское влияние», мы имеем в виду не только то, что тибетская литература явилась передатчиком индийской, но и то, что индийский компонент был освоен и преобразован в Тибете настолько, что сложился некий новый субстрат — индо-тибетский, который и был трансплантирован в монгольскую литературу. «Китайско-маньчжурское» влияние — другого рода. Есть предположение, что китайские повести и романы переводились на монгольский язык уже с маньчжурских переводов [Рифтин–Семанов, 1981, 240]. Насчет некоторых исторических произведений это даже не предположение, а известный факт [Dai yuwan ulus-un teüke, 1987, 1]. Однако маньчжурская письменная традиция была сравнительно молода, и сама возникла на почве монгольской и китайской словесности. Кроме того, на маньчжурском языке так и не было создано по-настоящему большой литературы, его прерогативой остались делопроизводство и в определенной степени историография. Таким образом, хотя маньчжурский язык и стал в некоторых случаях посредником в этом процессе, но маньчжурский «элемент» в традиции, пришедшей в монгольскую литературу, был незначителен. Поэтому маньчжурский субстрат по отношению к монгольской литературе я считаю возможным рассматривать в контексте общекитайского влияния. Несмотря на то, что китайское влияние было более локальным, чем индо-тибетское — и в географическом, и в литературном плане, оно имело принципиальное значение для монгольской литературы, сформировав там особые традиции, качественно отличающиеся от предыдущих.

Четвертый компонент, упомянутый О. М. Ковалевским, европейский (или, следуя принятому мной принципу, — европейско-русский) для изучаемого периода монгольской литературы и обозначенных здесь целей практически не актуален.

Индо-тибетское и китайское влияние на монгольское письменное творчество было настолько значительным, что породило круг проблем, решение которых имеет первостепенное значение для раскрытия характера не только литературы, но и монгольской культуры в целом — проблем национальной самобытности, соотношения в ней заимствованного и оригинального. В

самом деле, можно ли считать монгольскую литературу до XX в. вполне монгольской, если среди обилия книг, имевших хождение в Монголии, малую долю составляли сочинения, написанные на собственно монгольском языке, а из них еще меньшую часть — не переводные, а оригинальные произведения? Это — принципиальный вопрос, мимо которого не прошел ни один серьезный монголовед. Решали же его по-разному: от определения монгольской литературы «заимствующей и воспроизводящей» [Лауфер, 1927, 93], «как бы тибетской литературой второго сорта» [Владимирцов, 1920, 101], «переводной... зависимой не только в узкофактическом смысле ее зависимого происхождения» [Тубянский, 1935, 15], до скорее стихийного, чем научного признания ее монгольского характера в силу того, что она «удовлетворяет известным запросам монгольской души» [Владимирцов, 1920, 102], «что существует какая-то почва, что для какой-то социальной среды тот вид литературы представлял собою ценность» [Поппе, 1935, 7], до поисков в ней элементов монголизации [Владимирцов, 1921, 23], и, наконец, в некотором смысле до «детского» принятия всего написанного на монгольском языке за монгольское — явление, распространенное в современной монголистике. Одним словом, проблема влияния иноязычных письменных традиций для монгольской литературы более чем важна и требует серьезного теоретического осмысления. И именно монгольская летопись как литературная форма дает возможность рассмотреть эти проблемы во всей полноте.

Исследование особенностей монгольской летописи как литературной формы, ее развития на протяжении XVII–XIX вв. и влияния на нее иноязычных литературных традиций предполагает, прежде всего, наличие внятного и обоснованного систематического описания истории монгольской литературы. Для того чтобы понять роль иноязычных влияний, мы должны иметь некую картину, на которую могли бы «наложить» интересующие нас литературные «слои». И здесь обнаруживается ряд трудностей.

Все обобщающие труды по истории монгольской литературы, обзоры и антологии в своей структуре опираются на более или менее сложившуюся периодизацию, базирующуюся на историческом принципе, что характерно для периодизации мирового литературного процесса в целом (см. [Рифтин, 1974b, 9]. Так,

выделяют три крупных периода: древний (XIII–XIV вв.), средневековый (XVII–XIX вв. или до начала XX в.) и современный (XX в.) [Дамдинсүрэн, 1957а; Тойм II, 1977; Тойм III, 1968; Хорлоо и др., 1968; Heissig, 1972; Цэрэнсодном, 1987]. Два последних подвергаются обычно более подробному делению: в особый период вычленяется XIX в. [Тойм III, 1968] и в литературе XX в. указывают на существование двух периодов (до 1940 г. и после) [Хорлоо и др., 1968]. Однако такое деление литературного процесса Монголии имеет в значительной степени стихийный характер и носит на себе отпечаток периодизации политической истории Монголии (XIII–XVI вв. — монгольская империя и раздробленность после ее падения, XVII — начало XX в. — вхождение в состав маньчжурской империи и распространение буддизма, XX в. — революция и строительство нового общества [Түүх, 1966–69]). Некоторые попытки стадийного подхода, впрочем, теоретически не декларированные, откровенно следуют за периодизацией монгольского письменного языка (древний — до XIV в., средний — XIV–XVI вв., переходный XVI–XVII вв., новый, или классический, — XVII — начало XX в. и современный — вторая половина XX в.) (см. [Владимирцов, 1929, 33]). Между тем исторический подход, опирающийся на периодизацию политической истории или развитие письменного языка монголов, для периодизации литературного процесса в Монголии представляется недостаточным. Он, безусловно, был и остается стержнем в трудах по истории монгольской литературы в силу своей простоты и очевидности, но при описании внутренних явлений, происходивших в самой литературе, требует дополнительного аналитического инструментария.

Таким дополнительным подходом может быть типологический. Он предполагает выделение типов литературы, основываясь на имманентно присущих ей чертах и соотнесенных с выработанными (и продолжающими вырабатываться) наукой идеями о стадийных особенностях мирового литературного процесса, о существовании в различных письменных традициях похожих литературных формаций, чье единство обусловлено не генетическим родством, не контактным влиянием, а общехисторическими закономерностями развития словесного искусства. Так, несмотря на то, что монгольская литература, которую традиционно принято называть «старой», то есть существ-

вовавшая на старомонгольском письме до 20-х годов XX в., в целом относится к средневековому типу, в ней до последнего времени сохранялись черты архаичного типа, а уже с XVIII в. нарастают элементы литературы Нового времени. Архаичный тип словесного творчества (восходящий к дорефлекторному традиционализму или, по другой терминологии, к мифопоэтическому архаизму в художественном сознании) формируется у монголов древними мифами и фольклорно-эпической поэтикой. Средневековый тип (опирающийся на рефлекторный традиционализм, или традиционалистскую нормативность) базируется на философско-этическом учении одной из крупнейших мировых религий — буддизме, характеризуется неразграниченностью литературных родов и жанров, синкретизмом функциональных и нефункциональных начал, ярко выраженной компилятивностью, подавляющей ролью литературного канона, но и развитием беллетристических, а затем эстетических и художественных функций. И третий тип — позднесредневековый с отчетливо выраженным авторским началом, который я с большими оговорками здесь называю «авторским» (уже близко подошедший к посттрадиционализму или индивидуально-творческому типу художественного сознания), вырастает из нарождающихся представлений о сочинительстве как о подлинном литературном творчестве и, более того, как об индивидуальном акте художественного самовыражения. Сочетание исторического и типологического подходов, как мне кажется, позволит ответить на вопрос, как были соотнесены в монгольской литературе два процесса — иноязычных влияний и стадийно-типологического развития.

Термин «монгольская летопись» вполне утвердился в восточковедной науке, хотя в строгом смысле этого слова он не соответствует природе обозначаемых сочинений, так как последние не следуют жесткому погодному правилу описания событий. Какие же сочинения обычно имеют в виду под этим термином? Известно, что монгольская писаная история берет начало в XIII в. и первым ее памятником явилось «Сокровенное сказание». Однако, как правило, в число летописей этот памятник не включают как далеко выходящий за рамки традиционной историографии и являющийся во многом произведением эпическим. Далее, конец XIV — начало XVI в. часто называют «тем-

ным» периодом монгольской истории, так как от этого времени до нас не дошло практически никаких сколько-нибудь крупных письменных памятников исторического характера. Исходя из сказанного, трудно судить, каким образом остались живыми и как функционировали в эти века старые исторические воззрения монголов и форма их изложения. Между тем они не только не были забыты, но и породили в XVII в. обширную летописную традицию монголов. Ее составляют «Краткое Золотое сказание» («*Quriyanguyi altan tobči*») (ок. 1625; другая датировка — 1655), «Золотое сказание» («*Altan tobči*») Лубсан-Дандзана (1635; по другим данным — рубеж XVII–XVIII вв.), «Желтая история» («*Sira tuuᠦji*») (40–60-е гг. XVII в.), «Драгоценное сказание» («*Erdeni-yin tobči*») Саган-Сэцэна (1662), «История Асрагчи» («*Asaragči-yin teüke*») Джамбы (1677), «Течение Ганга» («*Гангу-а-yin urusqal*») Гомбоджаба (1725), «История монгольского рода борджигид» («*Mongyol borjigid oboᠣ-un teüke*») Ломи (1732), «Золотой диск с тысячей спиц» («*Altan kürdün mingyan kigesütü*») Дхарма-гуши (1739), «Золотое сказание» («*Altan tobči*») Мэргэн-гэгэна (1765), «Хрустальные четки» («*Bolor erike*») Раши-Пунцуга (1775), «Хрустальное зеркало» («*Bolor toli*») Джамба-Дорджи (1825), «Синяя тетрадь» («*Köke debter*») (середина XIX в.), «Драгоценные четки» («*Erdeni-yin erike*») Галдан-туслагчи (1850) и некоторые другие письменные памятники¹. Итак, под термином «летопись» объединяют сочинения, написанные в XVII–XIX вв. на монгольском языке и посвященные истории монголов в целом — от начала их появления на исторической арене до времени, более или менее близкого к написанию того или иного сочинения.

Корпус монгольских летописей, не столь многочисленный на первый взгляд, всегда рассматривался наукой в качестве одного из центральных в письменной традиции монголов. С самого начала формирования мировой монголистики они привлекали внимание ученых и привлекают до сих пор. Основным направлением в изучении летописей, безусловно, является разнообразная текстологическая работа, связанная с изданием их тек-

¹ Этим не исчерпывается все количество летописных сочинений монголов XVII–XIX вв. За пределами анализа в данной работе остались некоторые книги, примыкающие к летописям и являющиеся религиозными, локальными или откровенно вторичными историями (например, [Heissig, 1961; 1970]).

стов и переводом на европейские языки. Здесь я позволю себе избрать не хронологический, а географический принцип изложения и обозначить главные центры, внесшие в это направление наиболее значительный вклад.

Первым крупным событием в данной области явилось издание Я. И. Шмидтом монгольского текста и параллельного перевода на немецкий язык летописи Саган-Сэцэна «Драгоценное сказание» с присовокуплением к ним обширного комментария [Schmidt, 1829]. Эта работа была подготовлена в России, и российские ученые на протяжении последующих веков немало сделали для ознакомления научной общественности с летописной традицией монголов. Следует назвать издание текста и перевод на русский язык «Краткого Золотого сказания» Галсана Гомбоева [Гомбоев, 1858], публикацию одной части текста и ее перевода, а также большого исследования «Драгоценных четок» Галдантуслагчи, исполненные А. М. Позднеевым [Позднеев, 1883], им же опубликованную «Синюю тетрадь» [Köke debter, 1912], труды уже советского времени: издание текста «Течения Ганга» Л. С. Пучковским [Пучковский, 1960], публикации Н. П. Шастиной — «Желтой истории» [Шастина, 1957] и «Золотого сказания» Лубсан-Дандзана [Шастина, 1973], П. Б. Балданжапова — «Золотого сказания» Мэргэн-гэгэна [Балданжапов, 1970], а также перевод на русский язык «Хрустального зеркала» Джамба-Дорджи, сделанный Б. И. Королем и вышедший в свет много лет спустя после смерти ученого [История в трудах ученых лам, 2005].

Несколько более поздними по времени зарождения, но не менее значительными были усилия западных монголистов. Здесь выделяются два крупных исследователя. Это — Э. Хэниш и В. Хайссиг. Первый провел глубокий и тщательный анализ различных монгольских версий «Драгоценного сказания» Саган-Сэцэна, едва ли не самого интересного сочинения из этого ряда, а также публикацию их текстов и переводов на китайский и маньчжурский языки [Haenisch, 1904; 1933; 1955; 1959; 1966]. Второй осуществил огромный труд по критическому изданию чуть ли не всех перечисленных летописей [Heissig, 1958; 1959; 1961; 1962; 1965; Heissig-Bawden, 1957]. Их исследования продолжали Ч. Боудэн [Bawden, 1955], А. Мостэр и В. Кливз [Cleaves, 1952; 1956; 1959], К. Сагастер [Sagaster, 1976], Х.-Р. Кэмпфе [Kämpfe, 1983], М. Го, И. Рахевильц, Дж. Крюгер, Б. Улан [Gö-

Rachewiltz-Krueger-Ulaan, 1990; Rachewiltz-Krueger, 1991], П. Фитце, Г. Лубсан [Vietze-Lubsang, 1992], Э. Чиодо [Chiodo, 1996].

В процессе становления современной науки в Монголии в публикацию летописей включились и монгольские ученые. Еще в 1930-х годах был напечатан текст «Золотого сказания» Лубсан-Дандзана [Lubsandanjan, 1937]. Это сочинение было впоследствии издано на кириллице [Шагдар, 1957] и факсимильным способом [Lubsandanjan, 1990]. Кроме того, там впервые вышли в свет летописи, относящиеся к северомонгольской традиции, такие, как «История Асрагчи» [Asarayçi, 1960], «Драгоценные четки» Галдан-туслагчи [Galdan, 1960], а также «Драгоценное сказание» Саган-Сэцэна [Sayan Sečen, 1958]. В последние десятилетия в Монголии идет переложение на кириллицу и публикация исторических источников, в том числе и летописей [Гомбожав, 1992; Сүхбаатар, 1998; Byamba, 2002; Qad-un ündüsün quriyangyui altan tobçi, 2002].

Наконец, четвертый центр, пожалуй, самый активный в последнее время — это КНР. В 1980-х годах в КНР началось массовое издание произведений дореволюционного времени, относящихся к письменной культуре национальных меньшинств. В этом гигантском потоке были опубликованы и тексты почти всех известных монгольских летописей с более или менее обширными исследованиями и комментариями [Гангу-а-йин уругал, 1981; Sir-a tuyuji, 1983; Asarayçi, 1984; Bolor toli, 1984; Bolor erike, 1985; Altan kürdün, 1987; Sayan Sečen, 1987; Lomi, 1989; Quriyangyui altan tobçi, 1989; Köke teüke, 1996; Altan tobçi, 1999].

Кроме осуществления текстологических изысканий, связанных с введением в научный оборот текстов данных памятников, исследователи, естественно, обращались к ним как к главному и ценнейшему источнику знаний по истории монголов — их политическому, социально-экономическому и культурному развитию, становлению государственности, многообразным связям с соседними народами, войнам, победам и поражениям, эволюции государственной административной системы, жизни сословий, религиозным верованиям, народному творчеству и многому другому. Историческое содержание этих сочинений находилось и, несомненно, будет находиться в центре внимания ученых. Все фундаментальные труды по истории монголь-

ских народов и все работы, посвященные частным проблемам их развития, опираются на письменные источники и в первую очередь — на летописи.

Не менее традиционно внимание к рассматриваемым памятникам историографов, изучающих их с точки зрения эволюции знаний и представлений монголов о своем прошлом. Чаще всего это направление реализуется в сравнительном анализе отдельных источников, сопровождающих издание текстов данных сочинений, но есть и обобщающие работы, посвященные диахронным и синхронным сопоставлениям исторических взглядов в различных произведениях [Жамцарано, 1936; Пучковский, 1953; Бира, 1978].

Кроме того, летописи часто служат материалом для лингвистов, палеографов, фольклористов, этнографов и других специалистов, изучающих те или иные стороны культуры монголов.

К анализу названных памятников обращались и литературоведы. Основанием для этого служило то обстоятельство, что в повествовательной структуре летописей в той или иной мере присутствует начало, свидетельствующее о поэтическом взгляде и художественных устремлениях авторов. В выделении художественного в исторических сочинениях большинство исследователей шло путем механического вычленения небольших поэтических или сюжетных форм, то есть песен, эпических сказаний, исторических новелл и пр. Посмотрим хотя бы на названия самых крупных из подобных работ: «Художественная литература в исторических источниках XVII–XVIII вв.» [Тойм II, 1977, 93–151], «Легенды в исторических сочинениях XVII–XVIII вв.» [Тойм II, 1977, 151–179], «Поэтические пассажи в Эрдэнийн тобчи. Монгольская хроника 1662 г. Саган-Сэцэна» [Krueger, 1961], «Историческая художественная литература монголов XVII в.» [Bulay, 1987]. Таков же подход к этому и в обобщающих трудах о развитии монгольской литературы, где эти фрагменты выделены и рассмотрены самостоятельно [Михайлов, 1969; Цэрэнсодном, 1987], в работах о соотношении исторического и эпического в монгольской традиционной историографии [Veit, 1998].

Указанный выше взгляд возможен и вполне оправдан. Действительно, широкое использование летописями небольших эпических и художественных форм приводит к очень простой

мысли о том, что они и составляют поэтическую сторону сочинений. Точно так же О. В. Творогов выделяет в русских летописях части, где о событии «сообщается», и части, где это событие «описывается» [Истоки русской беллетристики, 1970, 31]. Однако такой взгляд явно недостаточен, так как вскрывает лишь одну сторону проблемы, причем, лежащую на поверхности. Говоря о принадлежности летописи к литературе, я имею в виду не механическое соединение различных видов письменного творчества, а синкретическое их сосуществование. Это явление характерно для исторических сочинений средневековья многих народов. В. А. Янин писал о русских летописях: «Главное, на мой взгляд, состоит в том, что основной источник знаний о начальных веках русской истории — „Повесть временных лет“ — является в равной степени продуктом и историографии и литературы. Она не прямо отражает современную ее рассказам действительность, а через призму художественного осмысления» [Янин, 1990, 6–7].

Для понимания этого явления следует обратиться к анализу целостной литературно-художественной природы летописей, особого поэтического способа видения и описания исторических событий, который воплощается во всей повествовательной ткани текста, к исследованию не того, что в данных сочинениях изложено, а того, как изложено — как они организованы, какие для этого использованы средства, как эти средства меняются с течением времени и от чего это зависит. Мне кажется, что для этого необходимо проанализировать три уровня текста летописей, представляющиеся важнейшими, — структуру, сюжетно-повествовательные элементы и стилистические средства.

Под структурой подразумевается способ построения текста, то есть то, что является внутренней основой повествования и внешними приметами ее проявления. Таким организующим началом в произведениях крупных форм в монгольской литературе до XX в. кроме сюжета (не столь распространенного, кстати) чаще всего становился более архаичный способ организации повествовательного материала — тот или иной вид циклизации. Сюжетная циклизация известна по обрамленным повестям, «комментаторская» — по толкованиям к дидактическим и религиозным трактатам, хронологическая — по летописям, био-

графическая — по жизнеописаниям, генеалогическая — по родословным ханов и князей, эпическая — по циклам книжных эпических песен о жизни и подвигах героя, диалогическая — по некоторым буддийским сочинениям, построенным в форме беседы учителя и ученика, «реинкарнационная» — по сборникам джатак о Будде или других религиозных деятелях и т. д. Эта структурная основа повествования имеет внешнюю формальную атрибутику — детали, делящие текст, соединяющие его части, оформляющие их.

Сюжетно-повествовательные элементы в большей степени относятся к содержательной стороне текста. В исторических сочинениях, рассказ которых должен следовать за событиями, казалось бы, нет оснований говорить о сюжетосложении. Однако литературное творчество средневекового типа таково, что оно пользуется готовыми повествовательными моделями, фольклорно-эпическими конструкциями и в области сюжетики тоже. Летописи используют устойчивые сюжетные элементы, мотивы. По различным признакам они образуют определенные группы, циклы, виды. Постепенно использование готовых сюжетных моделей сменяется начатками авторского конструирования фабулы, сочинительства.

Что же касается стилистических средств, в монгольской литературе, как и во многих других восточных литературах, эстетические устремления создателей текстов, прежде всего проявлялись в использовании разнообразных языковых фигур и стилистических решений, а значит, именно они играли одну из центральных ролей в формировании поэтики этих текстов.

Из этих трех уровней текста структура — средство наиболее фундаментальное в силу своей консервативности и устойчивости. Более подвижны сюжетно-повествовательные элементы. Легче и быстрее воспринимает новации стиль. Однако все они прямо отражают эстетические и идеологические изменения в монгольской культуре, происходившие на протяжении нескольких веков. Поэтому для того, чтобы понять, как развивалась монгольская летописная традиция, ее повествовательная форма, рассмотрение названных базовых элементов текста и их трансформаций имеют первостепенное значение.

Глава I.

Архаичный литературный тип и «номадный» субстрат

§ 1. Родоплеменная история монголов и генеалогический принцип построения текста

Строго говоря, монголы не имели своей древней литературы. Они относятся к народам, письменная словесность которых возникла сравнительно поздно (XIII в.) с опорой на древние литературные традиции соседних народов (китайцев, а затем через тибетцев — индийцев). Другими словами, уже первый крупный письменный памятник монголов «Сокровенное сказание» относится во многом к средневековому типу литературы. Однако и в этом произведении, и в монгольской литературе в целом, вплоть до конца XIX — начала XX вв. в большей или меньшей степени проступают черты архаичного словесного искусства. К таким чертам относится, в частности, «генеалогическое» видение прошлого. Еще В. С. Иконников, патриарх русской историографии, писал, что «первую ступень исторического предания составляет генеалогия» (цит. по [Лихачев, 1947, 113]). Следы генеалогий, или родословных, как формы фиксации исторической памяти родового общества обнаруживаются в литературе многих народов (см., например, [Лихачев, 1947, 100–114]). Они чрезвычайно устойчивы. «Родословные в своей специфической функции сохраняются и после появления оформившейся историографической традиции: были широко распространены так называемые семейные хроники в Китае, Корее и Вьетнаме; в качестве разделов родословные входят в состав исторических родов — в «Исторических записках» Сыма Цяня мы находим раздел, озаглавленный «История наследственных домов» [Никулин, 1974, 120]. В конце концов, династийные хроники китайцев тоже построены по генеалогическому принципу, несмотря на то, что они включают в себя летописные погодные записи и имеют сложную, многоуровневую структуру. Таким образом, родословные в качестве древней

формы истории — типологически общее явление для словесного творчества многих народов. В монгольской литературе оно проявляется исключительно ярко.

Все монгольские летописи исполняют функцию описания истории монголов, как она понимается сочинителями. Многие авторы во вступлении прямо декларируют свои цели. В «Желтой истории», например, приводится знаменитая цитата из сочинения Пятого далай-ламы:

В истории, называемой „Пир молодежи“, проповеданной далай-ламой, сказано: если обыкновенный человек не знает своего происхождения, то подобен обезьяне, заблудившейся в лесу; если не знает своего рода, то подобен дракону, сделанному из бирюзы; если не читает писем, повествующих вообще о предках, то подобен потерянному, заблудившемуся ребенку [Шастина, 1957, 125].

Данный пассаж повторяют и другие летописцы [Galdan, 1960, 5; Балданжапов, 1970, 136; Asaraṣči, 1984, 15]. В поздних сочинениях этот краткий фрагмент иногда дополняется или сменяется рассуждениями о необходимости знаний не только о своем «роде-племени», но и об истории мироздания вообще и месте в нем монголов [Балданжапов, 1970, 109–110; Bolor erike, 1985, 3–5]. Однако все монгольские летописи — и ранние и самые поздние — трактуют свою историю как историю племен и родов, в центре которых стоит род Чингис-хана.

Монгольское общество, начиная с периода своего выхода на историческую арену, являло собой совокупность родоплеменных образований. В этой совокупности действовали как центростремительные силы, так и центробежные. Нарастание первых привело к созданию монгольской империи XIII в., к объединению племен в XV в., нарастание вторых — к их распаду. И хотя на протяжении последующего времени в Монголии шел интенсивный процесс феодализации общества, усиления государственности, а также объединения на основе ламаистской церкви, родоплеменные отношения в том или ином виде просуществовали на монгольской земле вплоть до начала XX века. Все это и отразили летописи, сохранившие «родовой» взгляд на историю. Приход к власти Чингис-хана в XIII в. ознаменовался, кроме всех прочих явлений, установлением среди монгольских племен строгой иерархии, в которой род Чингис-хана занял главенствующее положение. Соответственно родословная чин-

гисова рода борджигид стала в центре исторического самосознания монголов. И именно она составила тот структурный стержень, который объединяет все летописи.

То, что родословная Чингис-хана является центральным стержнем повествовательной структуры летописей, хорошо видно при сравнении их с другими крупными сочинениями о монгольской истории — историями религии в Монголии (*хор-чойджунами*), с одной стороны, и с описаниями монгольских завоеваний, переведенными на монгольский язык с маньчжурского, с другой.

В историях религии в Монголии, написанных на тибетском языке такими авторами, как Сумба-хамбо (1748) (часть его большого труда о распространении буддизма в Индии, Тибете, Китае и Монголии), Цэмбэл-гуши (1819), Дарматала (1889) и Дамдин (1931), рассказ о монгольских ханах занимает весьма заметное место и так же следует генеалогическому принципу. Например, Цэмбэл-гуши сразу после вводной молитвы и краткого перечисления индийских и тибетских царей включает большой фрагмент, посвященный предыстории Чингис-хана, его возвышению и его потомкам [Цэмбэл гүүш, 1997, 17–42]. Однако этот фрагмент, как и во всех прочих названных выше сочинениях, встроен в повествование о распространении религии и носит в тематическом плане периферийный характер. Дарматала отводит генеалогии монгольских ханов еще меньше места, причем, сосредотачивается на правителях Юаньской династии как на покровителях буддизма [Дармадалаа, 1995, 39–51].

Переводы маньчжурских хроник, которые так или иначе восходят к монументальному памятнику китайской историографии «Истории династии Юань» («Юань ши»), а это — «История государства Дай-Юань» (1640) [Dai yuwan ulus-un teüke, 1987], «Заметки о завоеваниях Богдо-багатура» (много редакций, начиная с периода правления Хубилая) [Boyda bayatur, 1985], повествуют в основном об императорском доме Юань, о военной и административной деятельности его правителей. Они, естественно, также следуют генеалогической последовательности императоров, но равнодушны к разветвлениям рода, придерживаются погодного принципа повествования. Кроме того, имея главной темой военное завоевание монголами Китая и административное его обустройство, они уделяют много внимания таким деятелям, как полководец Чингис-хана Мухули

или министр Угэдэя Елюй-Чуцай, что выводит повествование далеко за рамки родовой истории.

Таким образом, если в историях религии и маньчжурских хрониках история монгольского рода борджигид как бы сопутствует повествованию, то в монгольских летописях она — магистральная тема и тот стержень, на котором держится весь рассказ.

Одной из черт архаичной родоплеменной истории является понимание времени как генеалогического, и это в полной мере присутствует в летописях. Конечно, уже «Сокровенное сказание» знает хронологию по двенадцатилетнему животному циклу, по годам жизни или правления ханов; в сочинениях XVII в., а тем более XVIII и XIX вв. к этому прибавляется детерминизация времени по годам правления китайских императоров, буддийская хронология, основанная на так называемых *рабджунах* — 60-летних циклах и ставящая в центр летоисчисления год рождения или нирваны Будды, а иногда год рождения Цзонхавы. Однако все это лишь накладывается на генеалогическое деление времени, не исключая его.

Движение времени — это смена поколений в одной генеалогической линии. Как правило, летописи избегают синхронных описаний событий, произошедших в одно время в различных ветвях рода. Возьмем простейший пример. Известно, что тумэдский Алтан-хан пригласил к себе в ставку тибетского монаха Содном-Джамцо в 1578 г., после чего провозгласил его далай-ламой. В 1586 г. на встречу с далай-ламой туда приехал халхаский Абатай-хан (некоторые источники указывают на 1577 г. как на год приезда и далай-ламы и Абатай-хана [Цендина, 1999а, 64]). Однако в летописях, где дано описание этих событий, они разведены в те части, которые рассказывают о родах названных ханов. Так, в сочинении XVII в. «История Асрагчи» сначала идет последовательное перечисление всех сыновей Батмунх-Даян-хана и их потомков:

Третий сын Даян-хана Барсболод-джинон. Его сыновья — Гумэли-Мэргэн-Хар-джинон, Сайн-Гэгэн-хан (Алтан-хан. — А. Ц.), Лабуг-тайджи, Баясгал-Хундулэн-хан, Баяндара, Нарин-тайджи, Бодадара-Отгон-тайджи [Asarayçi, 1984, 103]¹.

¹ Здесь и далее переводы фрагментов из публикаций на монгольском или тибетском языках сделаны автором. — А. Ц.

Затем идет родословная Гумэли-Мэргэн-джинона, а после нее — Алтан-хана:

Второй сын Барсболод-джинона — Сайн-Гэгэн-хан. Его сыновья — Сэнгэ-Дугурэн-хан, Буян-Багатур-тайджи, Тубэд-тайджи, Бинту-Ялдан-тайджи, Далад-Хулуг-тайджи, Бодашири-хунтайджи, Гунцуг-тайджи и Джамсо-тайджи [Asarayçi, 1984, 106–107].

Перечислив таким образом сыновей Алтан-хана, автор сообщает, что:

В год железа-овцы у Сайн-Гэгэн-хана явились мысли об учении, он расспросил приехавшего Джун-даки-шин-ламу, и тот поведал ему подробно о личности, проповеди и мыслях Содном-Джамцо. [У хана] в душе зародилась вера, и он послал [Содном-Джамцо] подарки и золотую грамоту с приглашением посетить Северную страну [Asarayçi, 1984, 107].

Затем следует развернутое описание встречи Алтан-хана и далай-ламы Содном-Джамцо, событий, произошедших во время пребывания далай-ламы в Монголии. После этого автор повествует о потомках Алтан-хана, в частности, о рождении его правнука Четвертого далай-ламы Ёндон-Джамцо, о его жизни. Далее рассказ возвращается к линиям потомков четвертого, пятого, шестого, седьмого, восьмого, девятого сыновей Батмунх-Даян-хана, и лишь затем приводится перечисление потомков последнего его сына Гэрэсэндзэ, среди которых мы и обнаруживаем Абатай-хана. После рассказа о его войнах, принятии буддизма и прочем сказано:

В год огня-собаки (1586) он отправился в путь и совершил поклонение далай-ламе Содном-Джамцо пятнадцатого числа последнего летнего месяца, с поднесением многочисленных подарков твердого и мягкого качества [Asarayçi, 1984, 127–128].

Таким образом, чтобы рассказать о событиях, произошедших в одно время, повествование, следуя генеалогии, уходит более чем на век вперед, а затем возвращается назад.

Этот принцип довольно жестко выдерживается в хрониках XVII в. О структурном единстве летописей XVII в. и отличиях их в этом отношении от сочинений XVIII–XIX вв. писала Н. П. Шастина [Шастина, 1972]. В XVIII, а тем более в XIX вв. этот принцип начинает подвергаться некоторому разрушению. Свою

роль в этом сыграли новые композиционные каноны, навеянные иноязычными традициями, как будет показано во II и III главах данного исследования. Однако в летописях и этого времени из-под различного рода наслоений все же хорошо просматривается генеалогический стержень. Приведу пример, характерный для поздних сочинений. Как известно, монгольские историографы возводили своих ханов к потомкам мифического всемирного монарха Махасамматы через линию легендарных индийских и тибетских царей. В поздние сочинения включены большие части, повествующие об истории этих царей в Индии, Тибете и о распространении там буддизма. Монгольские летописцы, подробно рассказав о возникновении вселенной, появлении Махасамматы, о его потомках в Индии, Тибете, о Будде и буддизме — а это иногда занимает большую часть летописи — переходя к монгольским ханам, снова возвращаются к Махасаммате и ведут генеалогическую линию «от печки». Так, в «Хрустальном зеркале» о Махасаммате рассказывается в начале первого тома [Bolor toli, 1984, 38] и в начале третьего тома [Bolor toli, 1985, 379], в «Синей тетради» — в начале повествования [Köke teüke, 1996, 6] и перед монгольскими ханами [Köke teüke, 1996, 42], в «Драгоценных четках» так же в двух местах [Galdan, 1960, 8–9, 38].

То, что все рассматриваемые сочинения, так или иначе, представляют собой родовые истории, подтверждается тем фактом, что их авторы, довольно единодушные в описании событий до времени распада единой Монголии, произошедшего после смерти Батмунх-Даян-хана, затем сужают свой интерес до сухих генеалогий своего рода или мелких эпизодов в том ответвлении рода, к которому они принадлежали сами или князьям которого служили, за исключением нескольких фактов общемонгольского характера (принятия буддизма тумэдским Алтан-ханом, поражения Лигдэн-хана). Создатель «Желтой истории», по-видимому, происходил из халхаских князей [Шастина, 1957, 7; Бира, 1978, 245], соответственно «главное внимание в ней уделено потомкам Гэрэсэндзэ, владевшим, как известно, Халхой» [Шастина, 1957, 7]. То же можно сказать и об «Истории Асрагчи», другой северомонгольской хронике, где «история последующего времени, то есть XVII в., изложена в основном как

перечисление ханов и ноёнов из потомков младшего сына Батмунх-Даян-хана Гэрэсэндзэ» [Asaragüci, 1984, 5].

Совсем другое дело — «Драгоценное сказание», создатель которого Саган-Сэцэн был потомком известного дома ордосских князей. В последней части своего труда он много места уделяет деятельности своего прадеда Хутугтай-Сэцэн-хунтайджи, других членов рода. А. М. Позднеев писал об этом так: «Если бы Санан сэцэн, составляя свою летопись, излагал в ней действительно судьбу всех монгольских поколений; на деле же оказывается, что занятый главным образом повествованием о жизни и деяниях своих предков и сородичей, он уже со времени Даян-сэцэн-хана (1470–1543) оставил совершенно в стороне историю северной Монголии и вел свой рассказ исключительно о событиях, совершавшихся в южных областях этой страны» [Позднеев, 1883, 93]. Мэргэн-гэгэн, принадлежавший уратскому племени, в которое входили потомки Хасара, брата Чингиса, вообще, довольно безразличен к линии Чингис-хана. Он «даже не перечисляет его сыновей, а ограничивается кратким сообщением о том, что он был „императором — основателем Юаньской династии“ и „его потомки потеряли правление“ во времена Тогон тэмура. Зато помещен большой рассказ о Хасаре... Дальнейшее повествование „Алтан тобчи“ посвящается потомкам Хасара... Генеалогия Хасара, которой посвящены 25 и последующие главы, начинается с Адасари Чин-тайджи, сына Энкэ Сумэра, третьего сына Хасара» [Балданжапов, 1970, 98, 103]. За ним следует летопись уже XIX в. — «Хрустальное зеркало» Джамба-Дорджи, также урата по происхождению. Конечно, это — самые яркие примеры. Гомбоджаб и Раши-Пунцуг, например, после Лигдэн-хана просто дают родословные владельцев князей всех монгольских племен. Однако и последние строятся по генеалогическому принципу.

Между прочим, такая приверженность монгольских авторов к написанию родовых историй, некоторым образом объясняет их странное, на первый взгляд, равнодушие к завоевательным походам своих предков после Чингис-хана. Покорение Китая отражено в тех летописях, которые в большой степени опирались на китайские источники, например, в сочинениях Ломи и Раши-Пунцуга. А вот походы на запад практически не описаны ни в одной монгольской летописи. По-видимому, такую исто-

рию должны были бы создавать представители тех родов, которые осели в Иране, Афганистане, Средней Азии, и ханы которых стали там править. Но, как известно, они очень скоро перестали писать по-монгольски...

Таким образом, монгольские летописи XVII–XIX вв. сохраняют черты родовой истории на всем протяжении своего существования. Без сомнения, это — их древнейший пласт. Они ведут свое происхождение от древних родословных, в форме которых сохранялась историческая память различных племен. И объедини монголов в свое время не Чингис-хан, а кто-нибудь из его соперников, летописцы писали бы свою историю, основываясь на других родословных, например, Джамухи, а не объедини никто — не писали бы общемонгольских летописей вообще.

На то, что монгольские летописи опираются на родовые генеалогии, а в центре них стоит генеалогия рода Чингис-хана, обращали внимание практически все, кто их изучал [Козин, 1941, 51; Heissig, 1959, 7; Пучковский, 1953, 144; Бира, 1978, 29]. Однако, занятые содержанием генеалогии, они в большинстве своем остались равнодушными к тому факту, что эти «генеалогические списки» являются структурной основой летописей и исполняют циклизующую функцию. Между тем принадлежность монгольских летописей к генеалогиям определяет главный принцип их построения. Он заключается в том, что текст строится как последовательное перечисление монгольских ханов, прерываясь описаниями различного рода событий там, где это кажется автору важным. Этот принцип структурирования текста присущ всем монгольским летописям. Они перечисляют «от отца к сыну» всех ханов, включая о некоторых из них пространные повествования, о других не сообщая ничего. Вот как, например, включен рассказ об Элбэг-хане в общее повествование в «Желтой истории»:

Его сын Билигту-хан. Взошел на ханский престол на тридцать четвертом году жизни. Через восемь лет умер.

После него его младший брат Усхал-хан воссел на ханский престол в возрасте тридцати лет. Через десять лет умер. У него было три сына: Энхэ-Дзоригту, Элбэг-Нигулэсугчи, Харагцуг.

Энхэ-Дзоригту на тридцать первом году жизни воссел на ханский престол. Через четыре года умер.

Его младший брат Элбэг воссел на ханский престол в возрасте тридцати трех лет и прославился повсюду под именем Элбэг-Нигулэсугчи. Однажды его сердцем завладел черт. Увидев на снегу кровь убитого зайца, хан сказал: „Есть ли на свете женщина с таким же [белым] лицом и такими же красными щеками?“ Ойратский Хухай-таю сказал на это: „Красота жены твоего младшего брата Харагцуг-Дугурэн-тайджи — Улдзэйтү-Гуа-бэйджи превосходит это!“ Тогда Элбэг-хан убил своего младшего брата Харагцуг-Дугурэн-тайджи и взял себе в жены Улдзэйтү-Гуа-бэйджи. Она была тогда на третьем месяце беременности. Однажды, когда хан уехал, она приказала конюху Харагцуга Догшин-Ширу пригласить к ней Хухай-таю. Наполнив серебряную чашу вином, она сказала: „Награда — дело хана. Но ты назвал меня, дурную, — хорошей, меня, малую, — великой, имя мое *бэйджи* — именем *тайху*!“ Она напоила [гостя] допьяна, уложила на свою постель, вырвала себе волосы и исцарапала лицо. После этого приказала Догшин-Ширу догнать хана и вернуть его. Когда хан вошел, она, отвернувшись, рыдала. На расспросы хана [ханша] ответила: „Хухай-таю посягнул на меня, но я не разрешила, из-за этого все и произошло“. Хухай-таю, услышав это, пустился бежать. Хан погнался за ним. Хухай выстрелил и попал в палец хана. Но [хан] убил Хухай-таю. Содрав кожу с его спины, он отдал ее Гуа-бэйджи. *Бэйджи* смешала кровь из пальца хана с жиром с кожи Хухая, вылизала ее и сказала: „Хоть я и женщина, но отомстила за мужа! Досыта напилась кровью черномысленного хана и жиром подстрекателя Хухая! Я довольна!“ Хан простил ее из-за ее красоты. Но так как он убил безвинного Хухая, то дал его сыну Батуле титул *чинсан*, отдал ему в жены свою дочь Самур-гунджи, а также подчинил ему [народ] четырех ойратов. После этого ойратский Нугчи-хасаг убил хана. Когда Элбэг-хан взял Улдзэйтү-Гуа-бэйджи, она была на третьем месяце беременности, а когда ее взял Нугчи-хасаг — на седьмом. Родившемуся мальчику дали имя Аджай. Батула-чинсан монгольскому мальчику по имени Угэдэлэху поручил собирать сухой помет *аргал* и поэтому назвал его Аругтаем.

После этого в Монголии на некоторое время установилось спокойствие, и на ханский престол возвели старшего сына Элбэг-хана Гун-Тэмура, которому было двадцать шесть лет. Через восемь лет он умер.

После него на ханский престол воссел его младший брат Улдзэй-Тэмур в возрасте двадцати пяти лет. Через восемь лет он умер.

Его сын Дэлбиг воссел на ханский престол в возрасте семнадцати лет. Через пять лет он умер [Sir-a tuyuġi, 1983, 101–104].

Сухие родословные становятся рамкой для развернутых, часто сюжетных повествований или поэтических фрагментов. При значительном отличии этих «внутренних» фрагментов друг от друга по объему, характеру, поэтическим средствам, часть из них составляет некий единый корпус, в котором летописи следуют друг другу. Он сводится приблизительно к следующему:

- | | |
|--|--|
| — возникновение вселенной и появление людей ² | ЗСЛ ³ (16–2а) ⁴ ; ЖИ (74–77) ⁵ ; ДС (20–29); ЗД (6–10); ЗСМ (111–112); ХЗ (20–38); СТ (2–6); ДЧ (7а–9а) |
| — царь Махасаммата и мифологическая история Индии и буддизма | КЗС (2–5); ЗСЛ (2а–3а); ЖИ (77–78); ДС (30–35); ИА (15–16); ИБ (11–12); ЗД (10–15); ЗСМ (113–120); ХЧ (11); ХЗ (38–266); СТ (6–18); ДЧ (9а–136) |
| — первый тибетский царь Худзун-Сандалиту и мифологическая история ранних тибетских царей | КЗС (5–6); ЗСЛ (3а–4а); ЖИ (78–80); ДС (36–60); ИА (16); ИБ (12–13); ЗД (15–16); ЗСМ (121–135); ХЧ (11–12); ХЗ (266–380); СТ (18–41); ДЧ (136–38а) |

² Сочинения, где тот или иной эпизод изложен одной фразой, не указаны.

³ Здесь и далее приняты следующие сокращения: КЗС — «Краткое Золотое сказание»; ЗСЛ — «Золотое сказание» Лубсан-Дандзана; ЖИ — «Желтая история»; ДС — «Драгоценное сказание» Саган-Сэцэна; ИА — «История Арсагчи» Джамбы; ТГ — «Течение Ганга» Гомбоджаба; ИБ — «История монгольского рода борджигид» Ломи; ЗД — «Золотой диск с тысячью спиц» Дхарма-гуши; ЗСМ — «Золотое сказание» Мэргэн-гэгэна; ХЧ — «Хрустальные четки» Раши-Пунцуга; ХЗ — «Хрустальное зеркало» Джамба-Дорджи; ДЧ — «Драгоценные четки» Галдан-туслагчи; СТ — «Синяя тетрадь».

⁴ В скобках даны страницы. Страницы указаны по изданиям, включенным в библиографию. Это: КЗС — Quriyangyui altan tobċi, 1989; ЗСЛ — Lubsandanġan, 1990; ЖИ — Sir-a tuyuġi, 1983; ДС — Saġan Seċen, 1987; ИА — Asaraġċi, 1984; ТГ — Gangy-a-yin urusqal, 1981; ИБ — Heissig-Bawden, 1957; ЗД — Heissig, 1958; ЗСМ — Балданжапов, 1970; ХЧ — Bolor erike, 1985; ХЗ — Bolor toli, 1984; ДЧ — Galdan, 1960; СТ — Kōke teūke, 1996.

⁵ Дополнения, включения и пр. не учитываются.

— первопредок монголов Буртэ-Чино	КЗС (6–7); ЗСЛ (4а–4б); ЖИ (80); ДС (61–62); ИА (16); ИБ (13); ЗД (17); ЗСМ (137); ХЧ (12); ХЗ (380–381); СТ (42–43); ДЧ (386)
— Добу-Мэргэн (и женитьба на Алун-Гуа) ⁶	КЗС (9–11); ЗСЛ (46–56); ДС (63); СТ (43–44); ДЧ (386)
— рождение Бодончара (и поучение Алун-Гуа)	КЗС (11–15); ЗСЛ (66–8а); ЖИ (81); ДС (64–66); ИА (17–18); ТГ (43); ИБ (14); ЗД (18); ЗСМ (138–140); ХЧ (14–17); ХЗ (382–385); СТ (44–45); ДЧ (386)
— Номулун-хатун (и война с джалайрами)	ЗСМ (140–141); ХЧ (17–19); ХЗ (386–389)
— Есугэй-багатур (и его женитьба на Оэлун)	КЗС (15–17); ЗСЛ (106–116); ДС (67); ИА (18–20); ЗД (71); ЗСМ (142); ХЧ (21–22); ХЗ (390); ДЧ (39а)
— Чингис-хан	КЗС (17–86); ЗСЛ (12а–131а); ЖИ (81–92); ДС (68–130); ИА (20–65); ТГ (49–53); ИБ (15–17); ЗД (70–88); ЗСМ (143–154); ХЧ (26–137); ХЗ (391–422); СТ (45–57); ДЧ (39а–45а)
— Угэдэй-хан (и приглашение Сакья-пандиты) ⁷	ЗСЛ (131а–132а); ЖИ (93–95)*; ДС (130–134)*; ИА (65–67); ЗД (111–114)*; ТГ (57–58); ИБ (18–19); ХЧ (152–191); ХЗ (425–428)*; СТ (59–60); ДЧ (45б)
— Гуюк-хан ⁸	(19–20); ХЧ (199–204)
— Мункэ-хан	ИБ (20–22); ХЧ (205–226); ХЗ (428)

⁶ В скобках указан самый распространенный эпизод, связанный с именем того или иного персонажа.

⁷ Летописи, где Сакья-пандиту приглашает не Угэдэй, а Годан, помечены звездочкой.

⁸ Иногда правление Гуюка рассматривается в части об Угэдэе. См. предыдущую графу.

-
- | | |
|--|--|
| — Хубилай-хан (и принятие буддизма) | ЗСЛ (1326–134а); ЖИ (95–96); ДС (134–136); ИА (68–70); ЗД (115–118); ТГ (64–66); ИБ (24–26); ХЧ (231–423); ХЗ (428–439); СТ (60–64); ДЧ (46а, 486–49а) |
| — Улдзэйтү-хан | ДС (137–138); ИБ (26); ЗД (118–119); ХЧ (449–471); СТ (65) |
| — Хулуг-хан | ДС (138); ИБ (27); ЗД (119); ХЧ (475–493); СТ (65); ДЧ (49а–496) |
| — Буянту-хан | ИБ (34); ХЧ (495–546); СТ (65) |
| — Гэгэн-хан | ИБ (35–36); ЗД (120); ХЧ (551–579); СТ (65) |
| — Есун-Тэмур-хан | ИБ (37); ХЧ (582–604); СТ (66) |
| — Хутухту-хан | ЗД (121); ХЧ (609–628) |
| — Дзаяту-хан | ХЧ (631–650) |
| — Ринчинбал-хан | ИБ (38); ХЧ (654–656) |
| — Тогон-Тэмур-хан (его бегство из Китая и легенда о первых императорах Минской династии) | КЗС (91–109); ЗСЛ (135а–140а); ЖИ (99–101); ДС (141–155); ИА (73–79); ИБ (44–45); ЗД (122–128); ТГ (76–78); ХЧ (657–797); ХЗ (441–445); СТ (66–68); ДЧ (496–516, далее — о династии Цин, о потомках Джэлмэ, о потомках Бэлгудэя, о потомках Батмунха, об ойратах, о далай-ламах) |
| — Элбэг-хан (и его женитьба на Улдзэйтү-Гуа-бэйджи) | КЗС (109–114); ЗСЛ (1406–1416); ЖИ (101–104); ДС (156–161); ИА (80–82); ТГ (80–81); ИБ (47–49); ЗД (129–130); ЗСМ (154); ХЧ (820–822); ХЗ (445–448); СТ (68–70); ДЧ (85а–856) |
| — Атай-хан (и война с ойратами) | КЗС (115–124); ЗСЛ (142а–1446); ЖИ (105–107); ДС (165–169); ИА (83–86); ТГ (84); ИБ (49–50); ЗД (131–133); ЗСМ (154–155); ХЧ (825–829); ХЗ (449–451) |

- Буян-Сэцэн-хан ИБ (77–78); ЗД (147–148); ХЧ (850)
- Лигдэн-хан (и его поражение в борьбе с маньчжурами) ЗСЛ (1726, далее и до конца — родословные монгольских ханов); ЖИ (122–123, далее и до конца — генеалогии потомков Даян-хана); ИА (103); ДС (218–220); ТГ (99, далее и до конца — генеалогии монгольских владетельных князей); ИБ (78, далее и до конца — перечисления потомков Чингис-хана и Батмунха); ЗД (148–150); ХЧ (851–852); СТ (72–74, далее и до конца — история маньчжурских ханов, потомки сыновей Батмунха, генеалогия потомков Гэрэсэндзэ, генеалогия потомков Хасара, Бэлгудэя, история ойрат)
- Алтан-хан (и принятие им буддизма) КЗС (210–213 — до конца); ЗСЛ (1696–1716); ДС (221–260); ИА (107–111); ЗД (212–213); ХЧ (863–864, далее и до конца — перечисления потомков Батмунх-хана и Чингис-хана, их служба маньчжурским императорам); ХЗ (455–471, далее и до конца — история Маньчжурской империи, вхождение в нее Монголии)
- Четвертый далай-лама Ёндон-Джамцо ЗСЛ (1716–172а); ДС (261–264, далее и до конца — о распространении буддизма в Ордосе, маньчжурские ханы); ИА (111–114)
- Гэрэсэндзэ ИА (117–118); ДЧ (876–88а)
- Абатай-хан ИА (126–128, далее и до конца — генеалогические перечисления потомков Гэрэсэндзэ); ЗД (230–231, далее и до конца — перечисление потомков Батмунха и Чингис-хана, братьев Чингиса); ДЧ (88а–89б, далее и до конца — история Халхи)

Эта небольшая таблица, не претендующая на абсолютную точность и полноту, тем не менее, наглядно демонстрирует, какие эпизоды или события монгольской истории привлекали внимание большинства летописцев, в том числе — какие занимали наибольшее место в тексте, а какие находились на периферии историографической традиции. Из приведенного материала видно что, во-первых, монгольские летописи, действительно, являются своеобразными циклами небольших разнородных повествований. Во-вторых, эти повествования «нанизаны» на генеалогическую историю рода борджигид. В-третьих, авторы относятся с наибольшим вниманием к тому ответвлению рода, к которому принадлежали они сами. В-четвертых, о правлении того или иного хана рассказывается не полностью, а лишь один или два главных эпизода из его жизни, связанных чаще всего с его приходом к власти, женитьбой, войнами или принятием буддизма. И, наконец, в-пятых, общим местом для всех рассматриваемых сочинений является центральное положение рассказа о жизни Чингис-хана. Он занимает во всех летописях самое большое текстуальное пространство по сравнению с другими «внутренними» повествовательными фрагментами.

Таким образом, циклизация на основе генеалогии рода Чингис-хана является общим стержнем всех монгольских летописей. Несмотря на то, что в сочинениях XVII в. она проявлена четче, ее наличие и структурная роль в летописях XVIII–XIX вв. так же не вызывает сомнений. Именно она позволяет говорить о едином характере летописей и о том, что они прямо восходят к архаичному «номадному» слою монгольского словесного творчества.

§ 2. Фольклорные сюжетно-повествовательные элементы

Архаизм монгольских летописей проявляется также в опоре на устные традиции. Типологическое единство с фольклором — фундаментальная особенность литературы архаичного периода. Очевидно, что генеалогии, о которых говорилось выше, прежде чем быть записанными, также существовали в устной форме. Однако ярче всего фольклорное начало в ранней историографии монголов обнаруживает себя в использовании фольклорно-эпических (или подобных им) сюжетно-повествовательных элементов. Именно эпос дал монгольским летописям «художественную яркость и тематическое богатство» [Неклюдов, 1988, 56].

Влияние устного творчества на монгольскую историографическую литературу рассматривались многими учеными. Большинство из них опиралось на «Сокровенное сказание» — единственный крупный письменный памятник, дошедший до нас от XIII в. Иногда они привлекали эпические сказания, вошедшие и в более поздние сочинения. Эти исследования носят двойственный характер, как, впрочем, носит двойственный характер и сам материал. С. Ю. Неклюдов пишет: «... в повествовательной организации „Сокровенного сказания“ обнаруживается многоаспектная ориентация на самые различные устные традиции эпохи его создания (от мифологических до эпических). Во многих случаях подобная ориентация проявляется в прямом (и, вероятно, довольно точном) воспроизведении фольклорных текстов или их фрагментов. В других случаях, не менее многочисленных, речь должна идти лишь о влиянии различных повествовательных моделей фольклора, его сюжетов и мотивов...» [Неклюдов, 1993, 236–237]. Выводы С. Ю. Неклюдова о «Сокровенном сказании» актуальны и для монгольских летописей XVII–XIX вв., составляющих предмет настоящего исследования. Причем, летописи позволяют проследить, как эти элементы продолжали жить и функционировать в более поздней монгольской историографической литературе.

Традиция изучения первой составляющей, то есть «воспроизведения фольклорных текстов» в монголистике обширна и продолжительна [Позднеев, 1900, 42–47; Содном, 1935; Поппе, 1937, 5–22; Heissig, 1946, 33–78; Дамдинсүрэн, 1956a; 1956b; 1957a, 79–99; Damdinsürüng, 1959, 30–73, 78–100; Heissig, 1962b; Михайлов, 1966; 1969, 31–45; Гаадамба, 1970a; 1970b; Шастина, 1971; 1973, 30–36; Цагаан, 1977; Гаадамба, 1977; Clark, 1978]. Действительно, в силу возможностей своей гибкой структуры, тематической и типологической близости, летописи притягивали к себе разнообразные фольклорные образования — сказания, песни, пословицы и пр. Однако все они не «закреплены» в тексте, подвижны, необязательны. Показательно, что такие знаменитые и явно фольклорные по происхождению повествования, как «Легенда об Аргасун-хурчи», «Поучения мальчика сироты девяти орлёкам Чингис-хана», встречаются всего в нескольких летописях, а некоторые — лишь в одной.

Будучи включенными в текст более или менее механически, они не формируют внутренней поэтики текста в целом.

Гораздо важнее для понимания поэтики — «влияние различных повествовательных моделей фольклора». Анализ таких моделей в летописях, главная цель которых состоит в сообщении о каком-либо событии, то есть в описании действия, приводит к выделению повторяемых сюжетных элементов, то есть мотивов, понимаемых здесь как простейшие, периодически встречающиеся динамические смысловые единицы текста. В связи с этим встает закономерный вопрос — являются ли мотивы, которые выделяются в летописях монголов, прямым заимствованием из фольклора или это — типологическое схождение. Ответить на этот вопрос обобщенно и однозначно трудно, а может быть, и невозможно. Каждый конкретный случай имеет свои особенности и свою «судьбу». В летописях, безусловно, есть случаи непосредственного заимствования из сказок, легенд, эпоса, хотя их и не так много. Но есть такие мотивы, корни которых в монгольском фольклоре не обнаруживаются. Поэтому возникает естественное предположение о типологическом сходстве — о наличии сюжетных элементов, у которых^{*} прямых, близких по содержанию параллелей в монгольском фольклоре нет, но структура и функции которых идентичны с фольклорными. Таким образом, критерием в выделении мотивов в монгольских летописях здесь избрано сходство с фольклорными мотивами и повторяемость сюжетных элементов внутри самих летописей, то есть постоянное продуцирование их при описании похожих событий. Именно последнее, на мой взгляд, позволяет говорить о глубинном родстве двух видов словесного искусства — архаичного историописания и эпоса. Поэтому в выделении мотивов я опиралась на повторяемость их в летописях в большей степени, чем на обнаружении их прямых параллелей в устном творчестве. Собственно фольклорный материал представлен в работе в качестве фона. Кроме того, я не стремилась проанализировать все потенциально выявляемые мотивы, считая важным продемонстрировать наличие определенных групп таких мотивов, или их циклов, которые отражают «пласты залегания» фольклорного (в фактическом или типологическом плане) компонента в рассматриваемых сочинениях.

1. Цикл мотивов о хане-родоначальнике

Среди фольклорно-эпических мотивов в монгольских летописях выделяется архаический слой, связанный с персонажами мифологического или полумифологического характера. Этот слой охватывает цикл мотивов о становлении хана-родоначальника. Он включает миф о царе Худзун-Сандалиту, который имеет тибетское происхождение, но был освоен монгольской традиционной историографией как история предков монгольских ханов, мифы о первопредке монголов Буртэ-Чино, о братьях — Дува-Сохоре и Добу-Мэргэне, о родоначальнике борджигидов Бодончаре, об отце Тэмуджина — Есугэе и о самом Тэмуджине. Из этих сюжетов можно выделить следующие общие для них мотивы.

Сватовство или умыкание будущей матери хана

[МОТ.Т471]

1. Добу-Мэргэн берет в жены КЗС (37–38); ЗСЛ (53–54); ДС (51) Алун-Гуа, будущую мать Бодончара (СС § 5–9)⁹.

2. Есугэй-багатур умыкает Оэлун-эхэ, будущую мать Тэмуджина (СС 55); ИА (18–20); ЗД (16); ХЧ (21) § 54–56).

В эпизодах о сватовстве Добу-Мэргэна и умыкании Есугэем Оэлун много схождений, несмотря на то, что в предании о Добу-Мэргэне нет рассказа о насильственном уводе Алун-Гуа, а в «Драгоценном сказании» Саган-Сэцэна и вовсе сказано, что Дува-Сохор «сговорился» взять ее в жены для младшего брата (*tedüi tegün-i dobu mergen degüi-degen kelelčejü gergei bolıaıquıı*) [Haenisch, 1955, 51]. Однако обе девицы едут на телеге (в «Сокровенном сказании» — только Алун-Гуа [Козин, 1941, § 6]), обоих ханов сопровождают братья (брат), оба привлечены особыми качествами девушек (красотой, знаком, что родит хорошего сына), причем, в «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана

⁹ Здесь страницы указаны по следующим изданиям: СС — Козин, 1941; КЗС — Bawden, 1955; ЗСЛ — Шастина, 1973; ЖИ — Шастина, 1957; ДС — Haenisch, 1955; ИА — Asarayıci, 1984; ТГ — Gangy-a-yin urusqal, 1981; ИБ — Heissig-Bawden, 1957; ЗД — Heissig, 1958; ЗСМ — Балданжапов, 1970; ХЧ — Bolor erike, 1985; ХЗ — Bolor toli, 1984; ДЧ — Galdan, 1960; СТ — Köke teüke, 1996.

Оэлун обращает на себя внимание Есугэя только своей красотой (как Алун-Гуа — Добу-Мэргэна), а не тем, что родит хорошего сына [Шастина, 1973, 62]. Кроме того, в этом сочинении, в отличие от остальных летописей, говорится и о том, что братья Дува-Сохор и Добу-Мэргэн охотились, когда увидели повозку с Алун-Гуа [Шастина, 1973, 53], а об охоте Есугэя во время встречи с Оэлун рассказывается практически во всех источниках.

Интересно, что мотив женитьбы героя на замужней (или когда-то бывшей замужем) женщине, который можно считать «смягченной» модификацией мотива об умыкании, есть и в рассказах о других персонажах монгольских летописей. В «Сокровенном сказании» о Бодончаре говорится, что он захватил *беременную* (то есть бывшую замужем) женщину [Козин, 1941, § 40]. Родившийся мальчик стал родоначальником джарчиратов [Bawden, 1955; 39; Шастина, 1973, 58–59; Haenisch, 1955, 53; Балданжапов, 1970, 139; Bolor toli, 1984, 385]. Пожалуй, подробнее всего и ближе к «Сокровенному сказанию» об этом повествуется в «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана [Шастина, 1973, 58–59; Lubsandanjan, 1990, 8a]. Однако рассказ о родоначальнике джарчиратов не получил в монгольских летописях дальнейшей разработки.

В отличие от жены Бодончара, о жизни Хоа-Марал до встречи с Буртэ-Чино в «Сокровенном сказании» не сказано ничего. В некоторых летописях подчеркивается, что она „не имела мужа“ (*er-e ügei*) [Lubsandanjan, 1990, 6; Asarayçi, 1984, 16]. Но в более позднем сочинении говорится, что она была вдовой:

Когда Марал, *вдова*¹⁰ давно скончавшегося нойона из рода Таян, увидела того сына и слышала о его происхождении, она стала почитать его, как потомка хана, которому покровительствует Небо, и сделала его хозяином своего дома [История в трудах ученых лам, 2005, 71; Bolor toli, 1984, 381].

Примечательно, что переводчик «Золотого сказания» Мэргэн-гэгэна на русский язык П. Б. Балданжапов, попав, по-видимому, под влияние стереотипа, порожденного рассматриваемым мотивом, даже ошибся в переводе слова *belbesün* (вдова) [Бал-

¹⁰ Здесь и далее в цитатах из переводов монгольских летописей курсив мой. — А. Ц.

данжапов, 1970, 310] и написал, что Хоа-Марал была «беременной» [Балданжапов, 1970, 137].

Сюжеты о сватовстве В. М. Жирмунский называет наиболее распространенными и популярными на всех этапах развития эпоса у большинства народов, а мотивы об умыкании невесты относит к его весьма архаичным формам [Жирмунский, 1979b, 219–224]. С. М. Боура, перечисляя главные темы героической поэзии — насильственную смерть, угон скота, битвы, празднества, месть — выделяет и похищение женщин [Боура, 2002, 23]. Исследователи монгольского эпоса Н. Н. Поппе и В. Хайссиг тоже указывают на тему сватовства как на центральную в монгольском эпосе [Поппе, 1937, 83; Heissig, 1979a, 20–21], даже образующую большинство повествований. Во многих былинах герой добывается невесты в борьбе, забирает ее силой (см. например, [Владимирцов, 1923, 127]). На этом фоне рассказы о сватовстве и умыкании невесты в монгольских летописях, схожие между собой и коррелирующие с эпическими повествованиями, явно можно рассматривать как имеющие корни в устном творчестве.

Небесное происхождение, рождение от света

[МОН.А114.2; А.27; А511.1.9; А512.4; А513.1; А1222; А1231; Т521; Т521.1; Т516]

1. Худзун-Сандалиту имеет небесное происхождение. КЗС (36); ЗСЛ (51); ИА (16); ДС (18); ИБ (12); ЗСМ (121); ХЧ (12); ХЗ (380); ДЧ (14а, 19а), СТ (18)
2. Буртэ-Чино был зачат небом (СС § 1). ЗСМ (137); ХЗ (381)
3. Бодончар рождается от света (СС § 21). КЗС (38); ЗСЛ (56); ЖИ (128); ИА (18); ТГ (42–43); ЗД (12); ИБ (14); ЗСМ (138); ХЧ (14); ХЗ (382); ДЧ (386); СТ (44)
4. Тэмуджин — сын неба. ЗД (16)

В летописях зачатие от неба или света приписывается всем персонажам, которых монгольская традиция считает родоначальниками какого-либо племени, народа. Когда Худзун-Сандалиту встречает людей, на вопрос, откуда он явился, он показывает вверх, имея в виду горы, с которых спустился, но люди воспринимают это как намек на его небесное происхождение.

В «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна этот эпизод становится темой для обсуждения, и автор высказывает сомнение в небесном происхождении Худзун-Сандалигу [Балданжапов, 1970, 121].

Указание на небесное происхождение Буртэ-Чино есть не во всех летописях. В «Истории Асрагчи» он назван сыном неба (*tngrī-yin köbegün*) [Asarayıci, 1984, 17]. Однако большинство сочинений ограничиваются сообщением о том, что он — потомок царя Махасамматы. В «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана сказано близко к «Сокровенному сказанию»:

Бөртэ Чино-а и Хоа Марал, прибывшие согласно предопределению Высшего неба, переправившись через Тэнгис-далай, поселились около Бурган-Галдуна [Шастина, 1973, 53].

Чудесным происхождением объясняют монгольские летописцы «неправедное» рождение Бодончара. Причем, хотя Алун-Гуа после смерти мужа родила нескольких сыновей, чудесное происхождение, как правило, приписывается одному Бодончару. Автор позднего сочинения — «Синей тетради» рассуждает о небесном происхождении Бодончара так:

Вообще, происхождение людей идет от неба. Известно, что это — хорошее происхождение. Люди на этом Дзамбутиве первоначально произошли от неба¹¹. Но потом многие произошли от духов, *якшей*, *асури* и пр. Тот, которого звали Бодончаром, может быть, и не сын Добу-Мэргэна, но он, по-видимому, все же принадлежит золотому роду Махасамматы — потомка неба. Его происхождение может показаться подозрительным, но то, что он происходит от неба, несомненно [Köke teüke, 1996, 44–45].

Во многих летописях этот мотив лег в основу солярного мифа о происхождении родоначальника борджигидов [Бира, 1994, 144]. В частности, в «Истории монгольского рода борджигид» Бодончар рождается от света [Heissig-Bawden, 1957, 14]. В «Истории Асрагчи» и «Кратком Золотом сказании» он рождается от человека из желтого света, который превращается в собаку [Asarayıci, 1984, 18; Bawden, 1955, 38].

В «Драгоценном сказании» мотив рождения от света отнесен не к Бодончару, а к брату Буртэ-Чино — Борочи, потомки ко-

¹¹ *Tngri* — небо; в мифологии, связанной с индо-тибетской традицией, это слово стало обозначать богов — санскр. *deva*.

того, по преданию, продолжали линию тибетских царей [Haenisch, 1955, 20] (так же в «Драгоценных четках» [Galdan, 1960, 20a]), а Бодончар и два его брата рождаются от человека, являющегося Алуи-Гуа во сне [Haenisch, 1955, 51].

В «Сокровенном сказании» намек на то, что Тэмуджин — сын неба нет. Но, например, в «Золотом диске» говорится:

Старший сын Есугэй-багатура — Чингис. О Чингисе говорят, что он — сын Хормуста-тэнгри. Во всяком случае, в большинстве китайских, тибетских и монгольских сочинений его называют сыном неба, и он прославился повсюду как сын неба [Heissig, 1958, 16].

Не во всех летописях о небесном происхождении Тэмуджина сообщается при описании его рождения. Например, в «Кратком Золотом сказании» и «Драгоценном сказании» упоминания об этом нет. Возможно, мотив его рождения от неба имеет довольно поздний характер. Однако фразы, приписываемые Чингисхану: «Я стал владыкой по велению неба, моего отца!» [Шастина, 1973, 123] — весьма распространены. Кроме того, практически все сочинения приводят по отношению к Тэмуджину такой эпитет, как «сын неба». Надо добавить, что Тэмуджин часто называется в монгольских источниках сыном божества Хормусты. А Хормуста выступает в монгольской мифологии в качестве персонификации неба.

Чудесное зачатие, зачатие от неба или света — один из самых устойчивых и популярных мотивов в мировом эпосе [Жирмунский, 1979b, 210–216; Боура, 2002, 126 и далее]. Отмечен он и в монгольских эпических произведениях [Heissig, 1979a, 14]. Отцом богатыря Ергиль-Тюргюля в одноименной былине прямо названо Синее Вечное Небо [Владимирцов, 1923, 218]. Гэсэр — сын Хормусты, спустившийся с неба [Гэсэр, 1986, 18]. Можно найти и другие примеры. Но их не так много. По-видимому, небесное происхождение «уместнее» для мифического первопредка, чем эпического богатыря. Можно даже осторожно предположить на этом основании, что подобные черты в образе эпического героя указывают на его принадлежность первоначально к типу первопредка или ханародоначальника.

Будущий хан родился со сгустком крови в руке

[МОТ.Н71.7; Е726.1]

1. Тэмуджин родился, держа в ИА (20); ДЧ (39а) руке сгусток крови (СС § 59).

2. Хасар родился, держа в руке ХЗ (391). ЗСМ (143–144) сгусток крови.

3. Абатай родился с окровавленным указательным пальцем. ИА (126)

Из рассматриваемых летописей рассказ об окровавленном пальце Абатай встречается только в «Истории Асрагчи». В другом халхаском сочинении — «Драгоценных четках» Галдан-туслагчи его нет. Однако этот мотив хорошо известен халхаской историографической традиции, представленной немногочисленными произведениями исторического характера, например, «Историей Эрдэни-дзу» [Цендина, 1999а, 64]. Данный знак обычно трактуется как указание на будущую воинскую доблесть и беспощадность младенца, с помощью которых он завоюет народы, подчинит их своей власти и станет могущественным владыкой. Видимо, он связан с древними представлениями о магической силе правой руки или большого пальца на правой руке у охотника и меткого стрелка. Эти представления отражены также в монгольском эпосе. Вот, например, как описан бой героя с чудовищем в одном эпическом произведении халхасцев:

Пятнадцатиголовый коротышка мангас зевнул на утреннем красном солнышке, а не вечернем солнышке, когда из большого пальца на руке стали падать кровавые сгустки, выпустил стрелу [Халх ардын тууль, 1991, 28].

А одна монгольская былина и вовсе названа «Лучший из мужей Хамбудай-Мэргэн-хан, обладавший силой в большом пальце» [Халх ардын тууль, 1991, 154].

Будущий хан — младший сын

[МОТ.Р17.8; L10]

1. Худзун-Сандалиту — младший сын царя Сарбы. КЗС (38); ЗСА (51); ИА (16); ХЧ (11); ДЧ (186)

2. Бургэ-Чино — младший сын Алтан-Сандалиту-хана. КЗС (36); ЗСА (53); ДС (20, 49); ЖИ (127); ИА (16); ЗД (11); ИБ

(12); ХЧ (12); ХЗ (380); ДЧ (386);
СТ (42)

3. Бодончар — младший сын КЗС (38); ЗСЛ (55); ДС (51); ИА
Добу-Мэргэна (СС § 17). (17); ЗД (12); ТГ (43); ИБ (14);
ЗСМ (138); ХЧ (14); ХЗ (382); ДЧ
(186); СТ (44)

4. Тэмуджин — младший сын ДЧ (39а)
Есугэя.

В монгольских летописях этот мотив приобретает особую устойчивость в связи с традиционной ролью в семье младшего сына как «хранителя очага». В «Золотом диске» Худзун-Сандали-ту не назван младшим сыном, но все-таки сказано: «маленький сын» (*öcūken köbegün*) [Heissig, 1958, 9]. Примечателен в этой связи отход «Драгоценных четок» от канонического для ранней монгольской историографии описания Тэмуджина как старшего сына Есугэй-багатура и Оэлун. Галдан-туслагчи пишет, что он был младшим сыном Есугэя:

У Есугэй-багатура были старшая жена Оэлун и младшая — Танагши. От старшей жены родились три сына — Хасар, Хачигин, Учигин, от младшей два — Бэгтэр и Бэлгэтэй. Тогда... [у Оэлун] родился сын... первое имя которого было Тэмуджин (*isügei bayatur tegün-ü yeke qatun ögelün: bay-a qatun tanaysi qoyar: yeke qatun-ača qasar: qačigin: öčigin yurban köbegün: bay-a qatun-ača begter: belgetei qoyar köbegün töröbei: tere üyes-tür... nigen köbegün... mendüljüki... terigün nere temüjn neridejü*) [Galdan, 1960, 39a].

В другом месте этой летописи говорится:

Четверо *старших* (*dörben aq-a*) братьев сказали: „Почему владыка¹² один вкушает посланное небом?“ Владыка согласился с ними и отдал оставшуюся часть [нектара] Хасару, Хачигу, Учигину и Бэлгэтэю. Четверо [братьев] стали пить, разделив [напиток], но он не проходил в горло. Тогда четверо старших братьев сказали: „Твой отец, великий Хормуста-тэнгри, послал своему сыну, тебе, хан-богдо, драгоценную чашу с нектаром. Мы же, возжелав ее из зависти, были не правы. Ты — наш владыка, посланный судьбой!“ Владыка молвил: „Когда я по повелению великого неба воссел на ханский престол, царь драконов нижне-

¹² Имеется в виду Чингис-хан.

го мира вручил мне печать Хасбу. Сейчас, после победы над страшным врагом, Хормуста — царь небожителей верхнего мира послал мне божественный нектар. Все это подтверждает правоту ваших слов". [Братья сказали:] „Отныне мы, четверо твоих *старших* братьев, станем твоими младшими братьями, будем повиноваться твоим приказам, встанем в ряды твоих внуков и правнуков!" После этого их стали называть четверьмя младшими братьями [Galdan, 1960, 41a].

Кроме «Драгоценных четок» Галдан-туслагчи, в других летописях этот мотив не обнаружен. Однако то, что Галдан-туслагчи назвал Тэмуджина младшим сыном Есугэй-багатура, свидетельствует о том, что он находился под обаянием весьма устойчивого архаичного представления о том, что хан-родоначальник — младший сын в семье.

Будущий хан уцербен

[MOT.F510; F515.2; Z253]

1. Худзун-Сандалиту уродлив, у КЗС (36); ЗСЛ (51); ДС (17); ЖИ него бирюзово-голубые волосы, ру- (126); ИА (16); ИБ (12); ЗД (9); ХЧ ки и ноги плоские, глаза моргают (11); ХЗ (382); ДЧ (186) снизу вверх.

2. Бодончар — дурак (СС § 23). ЗСЛ (55–56); ДС (51); ИА (18); ТГ (43); ИБ (14); ЗД (12); ХЧ (16); ЗСМ (138); ХЗ (382)

Мотив о мнимой глупости и ущербности героя, который затем оказывается самым умным и красивым, также популярен в мировом фольклоре. В мифе о Худзун-Сандалиту он явно переплетен с представлениями о связи хана с мифическим зооморфным тотемом (ср. [Heissig, 1979a, 15]). В «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна ущербность — черта не Худзун-Сандалиту, а одного из его предков [Балданжапов, 1970, 121].

В некоторых сочинениях есть объяснение прозвища Бодончара «дурак». Например, в «Золотом диске» сказано:

Этот юноша поведением и характером не был похож на сына обычного человека. Он не обращал внимания ни на что. Был туп и молчалив. Если спрашивали, отвечал неясно. Поэтому все считали его глупым, туповатым и называли Бодончаром-дураком [Heissig, 1958, 12].

Будущий хан гоним, он вынужденно покидает родину

[МОТ. K1931.1, L111.2.1]

1. Худзун-Сандалиту был выброшен в реку. КЗС (36); ЗСА (51); ДС (17); ЖИ (126); ИА (16); ЗД (10); ИБ (12); ХЧ (11); ХЗ (380); ДЧ (19а)
2. Буртэ-Чино уходит из родных мест в далекие края, переплывает Тэнгис-далай и приходит в местность Дзад (СС § 1). КЗС (36); ЗСА (53); ДС (49); ЖИ (127); ИА (16); ЗД (11); ИБ (13); ЗСМ (137); ХЧ (12); ХЗ (380); ДЧ (20а, 386); СТ (42–43)
3. Бодончар покидает родину (СС § 24). КЗС (38); ЗСА (56–57); ДС (52–53); ЗСМ (139); ХЧ (16); ХЗ (384); СТ (45)

Скитания будущего хана, возможно, является деградированным или модифицированным мотивом о странствованиях эпического героя, его страданиях и невзгодах в чужом краю. Для монгольского эпоса он рассмотрен В. Хайссигом [Heissig, 1979а, 16]. В «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна этот мотив относится к одному из предков Худзун-Сандалиту [Балданжапов, 1970, 121]. Черты «гонимости» характерны и для судьбы Тэмуджина, бедствующего после смерти отца [Козин, 1941, § 70–75], и Хасара, вынужденного после нападения Ван-хана покинуть родное кочевье и скитаться, терпя голод и холод [Козин, 1941, § 183; Балданжапов, 1970, 148; Bolor erike, 198, 44; Bolor toli, 1984, 400–401].

В причинах, из-за которых будущий хан вынужден покинуть родину, так же можно выявить устойчивые мотивы.

Отец будущего хана убит

1. Отец Худзун-Сандалиту по-вержен врагом. ХЗ (12)
2. Отца Буртэ-Чино убил чиновник-узурпатор. ДС (49); ЖИ (127); ЗСМ (122); ХЗ (380); ДЧ (196, 386); СТ (42)
3. Отец Тэмуджина Есугэй-багатур убит татарами (СС § 67–68). КЗС (41); ЗСА (69–70); ДС (57); ИА (24)

На то, что отец Худзун-Сандалиту пал от рук врага, есть лишь намек в «Хрустальных четках» Раши-Пунцуга. Там сказано:

Мальчика нашел один человек из города Вайшали. Когда он вырос, тот [человек] спросил, откуда он и из какого рода. Так как у его отца был злейший враг, один очень силь-

ный царь, мальчик испугался и бежал в Тибет [Bolor erike, 1985, 12].

Рассказ об убийстве отца Буртэ-Чино есть не во всех летописях. Нет его и в «Сокровенном сказании», которое, как известно, начинается с прихода Буртэ-Чино к Онону [Козин, 1941, § 1]. А вот в «Драгоценном сказании» Саган-Сэцэна говорится:

Чиновник по имени Лунгнэм, убив хана Далай-Собин-Ару-Алтан-Ширэгэту, воссел на ханский престол. Его три сына Борочи, Шигагучи и Буртэ-Чино ушли в дальние края [Haenisch, 1955, 49].

Конфликт с братьями

[МОН.А151.1; А515.3; Р251.4.1; Р251.4; К2211]

1. Буртэ-Чино поссорился с братьями. КЗС (36); ЗСЛ (53); ИА (16); ЗД (11); ХЧ (12)
2. Бодончар поссорился с братьями (СС § 23). КЗС (38); ЗСЛ (56); ДС (52); ЗСМ (138–139); ХЧ (16); ХЗ (384); СТ (42)
3. Тэмуджин поссорился с братьями (СС § 76–77). КЗС (41–42); ЗСЛ (73–74); ДС (57); ИА (25); ДЧ (41а–б)

Мотив о конфликте с братьями выделяется в эпическом творчестве разных народов весьма отчетливо [Jason, 2004, 21–22]. Не во всех летописях о ссоре героя с братьями говорится ясно и определенно. В «Истории монгольского рода борджигид» про Буртэ-Чино сказано лишь, что он „отделился от братьев“ [Heissig-Bawden, 1957, 13]. В «Драгоценном сказании» об обиде Бодончара говорится так:

Братья жили дружно, но когда делили имущество, Бодончару не дали ничего, кроме бесхвостого солового коня с вмятиной на спине по имени Уруг-Дзусуг. Он рассердился на четверых братьев и один отправился через реку Онон [Haenisch, 1955, 52].

При рассмотрении мотива конфликта с братьями, нельзя не заметить, что причины и последствия ссоры не всегда одинаковы. Причины ссоры Буртэ-Чино неясны. Бодончар поссорился с братьями из-за того, что те обделили его при дележе имущества, и, оскорбленный, уходит в чужие края. Тэмуджин обижается на Бэгтэра из-за того, что тот забирает пойманную им с

Хасаром рыбу, и убивает Бэгтэра. Однако очевидны и параллели. У всех братья — старшие. У Буртэ-Чино братьев — двое. Тэмуджин конфликтует с двумя сводными братьями, хотя всего их у него четверо. У Бодончара их четверо — тоже двое родных и двое сводных. По-видимому, именно близость этих сюжетов, основанных на общем мотиве, послужила причиной путаницы с именами братьев Бодончара и Тэмуджина. Как мы помним, двух сводных братьев Тэмуджина звали *Begter* и *Belgetei* [Bawden, 1955, 41; Haenisch, 1955, 56; Heissig-Bawden, 1957, 15]. В «Сокровенном сказании» двух родных братьев Бодончара зовут *Buyu Qatagi*, *Buyu Salji*, а сводных — *Belgünütei* и *Bügünütei* [Козин, 1941, § 10, 17]. Практически те же имена приводятся в «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана [Шастина, 1973, 55]. В «Драгоценном сказании» соответственно — *Buqu qatagi*, *Buqu saljiqu* и *Belgetei*, *Begütei* [Haenisch, 1955, 51]. В «Золотом диске» о братьях Бодончара не рассказывается. В «Истории монгольского рода борджигид» двух сыновей Добу-Мэргэна (неясно от Алун-Гуа или нет) зовут *Bükü qatagi* и *Büküci salči* [Heissig-Bawden, 1957, 14]. А вот в «Кратком Золотом сказании» произошла путаница: двух сводных братьев Бодончара зовут *Buqu qatagis* и *Buquji salji* [Bawden, 1955, 38], как и в других сочинениях, а вот двух родных — *Begter* и *Belgetei* [Bawden, 1955, 38], совсем как у Тэмуджина. Таким образом, общий мотив о конфликте будущего хана с братьями привел к тому, что в некоторых сочинениях имена братьев Тэмуджина «отданы» братьям Бодончара.

Поучение матери о дружбе и согласии

[MOT.J1021]

1. Алун-Гуа поучает сыновей, КЗС (38); ЗСЛ (55–56); ДС (52); предлагая им сломать прутья (СС ЗСМ (138–139); ХЧ (16); ХЗ (383–§ 19–22). 384)

2. Оэлун поучает сыновей, говоря, что они сильны только вместе (СС § 76–78). КЗС (41–42); ЗСЛ (75); ДС (57–58); ИА (25)

Мотив о поучении матери или отца на примере связки прутьев, хорошо известен мировому фольклору. Бытование данного сюжета подробно рассмотрено И. С. Лисевичем [Лисевич, 1971]. Монголы тоже его знали. Обычно он связан с име-

нем Алун-Гуа, матери Бодончара. Но в летописях этот мотив переходит и к другим персонажам.

Большинство монгольских сочинений путано передают пассаж из «Сокровенного сказания» о поучении Оэлун. В «Кратком Золотом сказании» Оэлун, ссылаясь на классическое поучение Алун-Гуа, путает ее с тайчудской Орбэй-Гуа. В других сочинениях в уста Оэлун вложены поучения, обычно приписываемые Алун-Гуа. В «Хрустальном зеркале» вместо поучения Оэлун помещены слова Субэдэя [Bolor toli, 1984, 395–396], которые в других летописях встречаются позже и обращены к Хасару (например, в «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана [Шастина, 1973, 197]), и слова Ойту-Отчигина [Bolor toli, 1984, 396]. Так же в «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна [Балданжапов, 1970, 146].

Хан-родоначальник становится правителем в чужих местах
[MOT.L111.1.1; L311]

Этот мотив, конечно, связан с мотивом гонений на хана и его ухода в далекие места. Однако есть такие эпизоды, когда хан после скитаний на чужбине возвращается и становится правителем у себя на родине, как, например, Борочи [Haenisch, 1955, 20]. Поэтому представляется целесообразным выделить этот мотив.

- | | |
|--|--|
| 1. Худзун-Сандалиту приходит в Тибет и становится первым тибетским царем. | КЗС (36); ЗСЛ (51); ДС (18–19); ЖИ (127); ИА (16); ЗД (10); ИБ (12); ХЧ (12); ХЗ (380); ДЧ (196) |
| 2. Буртэ-Чино становится правителем монгольского народа. | КЗС (36); ЗСЛ (53); ДС (49–50); ЖИ (127); ИА (16); ЗД (11); ИБ (13); ЗСМ (137); ХЧ (12); ХЗ (381); ДЧ (386); СТ (43) |
| 3. Бодончар завоевывает народ на реке Онон (СС § 28–39; здесь — на реке Тунгэлиг). | КЗС (38–39); ЗСЛ (57–58); ДС (53); ЗД (12); ЗСМ (139–140); ХЧ (17); ХЗ (385); ДЧ (386); СТ (45) |

В «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна этот мотив относится к предку Худзун-Сандалиту [Балданжапов, 1970, 121]. В «Драгоценном сказании» рассказывается о том, что народ просит Буртэ-Чино стать ханом, что приближает этот сюжет к предыдущему (о просьбе тибетцев стать царем Худзун-Сандалиту) в еще большей степени [Haenisch, 1955, 49–50].

Итак, цикл мотивов, рассмотренный нами, входит в повествование о хане-родоначальнике, то есть о первом хане, создателе

нового народа, зачинателе истории. Не случайно поэтому, многие мотивы характерны для эпико-мифологических сказаний мирового фольклора о первом человеке, о культурном герое, о родоначальнике. И Худзун-Сандалиту, и Буртэ-Чино, и Бодончар, и Тэмуджин в той или иной степени имеют эти черты. Они являются центральными фигурами широко распространенного сюжета о слабом, маленьком соплячке, оказывающемся самым умным и сильным богатырем, о гонимом герое, становящимся могущественным владыкой. Некоторые мотивы этого цикла (небесное происхождение, знаки при рождении) в большей степени характерны для фольклорно-мифологических сюжетов, другие (герой — младший сын, сирота, гоним, угнетаем братьями) — для волшебной сказки, а третьи (сватовство) — для эпических произведений.

Кроме того, даже при поверхностном взгляде на данный цикл видно, что повествование о Бодончаре занимает в нем центральное место. С одной стороны, оно включает в себя большинство мотивов, встречающихся в рассказах о предыдущих ханах. С другой — сравнительно близко расположено к сюжетам из детства Тэмуджина. «Знакомство с рассказами об этой семье наводит на мысль, что составители „Сокровенного сказания“ больше всего интересовались судьбой Алан-Хоа и ее младшего сына Бодончара», — пишет об этом Г. И. Михайлов [Михайлов, 1983, 89]. С. Ю. Неклюдов уточняет: «Мотивы, известные нам по истории Бодончара, составляют некую фабульную парадигму биографии родоначальника» [Неклюдов, 1993, 233]. В связи с этим можно сделать несколько предположений. Во-первых, предание о Бодончаре как о родоначальнике борджигидов лежало в основе генеалогической истории Чингис-хана и было наиболее развитым и разработанным. В «Сокровенном сказании» оно занимает довольно большое место [Козин, 1941, § 4–40], а «Течение Ганга» начинается непосредственно с него. Во-вторых, в историю о происхождении и детстве Тэмуджина включены мотивы эпического характера, заимствованные именно из предания о Бодончаре. И, в-третьих, в монгольских летописях произошел перенос деталей из жизни Тэмуджина на описание истории Бодончара. В частности, этим можно объяснить путаницу в некоторых сочинениях с именами братьев Бодончара. Здесь, по-видимому, на типично эпический мотив о раздорах с братьями наложился детали истории убийства Тэмуджином и Хасаром их сводного брата Бэгтэра.

При сравнении цикла мотивов о хане-родоначальнике в монгольских летописях с «Сокровенным сказанием» видно также, что предание о Буртэ-Чино в том виде, в каком оно существует в летописях XVII–XIX вв., имеет сравнительно поздний характер. Известно, что «Сокровенное сказание» начинается с рассказа о Буртэ-Чино и Хоа-Марал, причем исключительно краткого, а повествование об их предках, ведущее к тибетским и индийским царям, в монгольских летописях XVII–XIX вв. есть позднейшее добавление, сделанное монголами под влиянием буддийской мифологии в стремлении определить место монголов во «всемирной истории». Поэтому в «Сокровенном сказании» имена Буртэ-Чино (Серый волк) и Хоа-Марал (Каурая лань), по моему мнению, имеют большее «тотемное звучание», чем в летописях XVII–XIX вв., где они стоят в цепи царей и правителей. В. Хайссиг указывал, что некоторые легендарные мотивы монгольских летописей имеют более древние источники, чем «Сокровенное сказание» в китайской транскрипции, каким оно дошло до нас [Heissig, 1946, 42]. Это замечание, безусловно, верное, мы не отнесли бы к сказанию о Буртэ-Чино. Оно так последовательно дублирует мотивы преданий о предыдущих и позднейших царях, что создается впечатление, будто на него наложались различные (довольно поздние для монгольских летописей) мифологические сюжеты. Кроме того, на эту же мысль наводит и определенное дублирование мотивов сказания о Борочи и сказания о Буртэ-Чино в «Драгоценном сказании» Саган-Сэцэна [Haenisch, 1955, 20, 49–50], где они — два брата-прародителя, один — тибетского, другой — монгольского народов. Это повествование — о чиновнике Лунгнэме, узурпировавшем царский трон и заставившем братьев уйти скитаться — было почерпнуто Саган-Сэцэном из тибетских книг и повторено некоторыми другими авторами летописей [Köke teüke, 1996, 18–19; Galdan, 1960, 20a]. Возможно, он заимствовал эти сведения из тибетского сочинения Цалпа-Гунга-Дорджи «Красная книга», служившего одним из основных источников его труда и содержащего эту легенду в очень близком варианте [Tshal pa kun dga' rdo rje, 1993, 33–34]. Настораживают и откровенные параллели между преданиями о Худзун-Сандалиту и Буртэ-Чино в некоторых сочинениях, что также говорит о наличии тибетского компонента в предании о Буртэ-Чино в исторических сочине-

ниях монголов XVII–XIX вв. и, таким образом, о довольно поздних его чертах.

Сопоставление летописей XVII–XIX вв. с «Сокровенным сказанием» показывает и другое. Есть сочинения, близко стоящие к нему, есть — далеко отошедшие. Но было бы неверным утверждать, что тенденция отхода от «Сокровенного сказания» шла ровно и последовательно на протяжении трех веков, являясь результатом исключительно стадияльного развития литературы и «вымывания» из нее эпических элементов, как можно было бы ожидать. Конечно, этот процесс наложил отпечаток на характер изложения рассмотренного цикла в монгольских летописях. Некоторые из них, пошедшие по пути описания генеалогической истории рода Чингис-хана («Течение Ганга», в некоторой степени «История монгольского рода борджигид»), избегают подобных мотивов эпического характера или дают их в сокращенном виде. Другие, опирающиеся в большей мере на тибетскую классику («Золотое сказание» Мэргэн-гэгэна), наполняют их элементами буддийской мифологии. Третьи, следующие за китайскими художественно-повествовательными образцами («Хрустальные четки» Раши-Пунцуга), частично «литературно обрабатывают» их. Однако фольклорные мотивы содержатся во всех летописях обязательно — в большей или меньшей мере. С другой стороны, и в XVII в. наряду с «Золотым сказанием» Лубсан-Дандзана, «Кратким Золотым сказанием» и «Драгоценным сказанием» Саган-Сэцэна, которые зачастую прямо цитируют «Сокровенное сказание», существовали «Желтая история» и «История Асрагчи», включающие этот цикл в очень краткой форме. На мой взгляд, это еще раз подтверждает ту мысль, что «Сокровенное сказание» не было прямым и непосредственным «прародителем» всех монгольских летописей. Оно само восходило к родословной истории Чингис-хана. Именно эта история стала источником, с одной стороны, эпической традиции, на которую опирались «Сокровенное сказание», «Краткое Золотое сказание» и некоторые другие летописи, а с другой — генеалогической, к которой тяготеют такие сочинения, как «Желтая история».

Мотивы цикла о хане-родоначальнике частично проникли и в повествование о дальнейшей истории, описываемой монгольскими летописями. Сохранявшиеся в монгольском обществе до

начала XX в. элементы племенных отношений, приводившие к перманентному возникновению новых родоплеменных объединений, вызывали к жизни и предания об их родоначальниках. В этих преданиях использовались рассмотренные выше архаичные мотивы, которые оставались востребованными на всем протяжении существования монгольской традиционной историографии, сохраняя ее мифопоэтическое лицо. Это мотивы об умыкании будущей матери, о хане — младшем сыне, о подмене хана, о происхождении хана от сакрального прародителя. Поскольку монгольские летописи сохраняли черты родовой истории, мотивы, связанные с циклом о хане-родоначальнике, являлись в них одними из самых продуктивных.

2. Повествование о Чингис-хане

Как уже говорилось выше, особое место в монгольских летописях XVII–XIX вв. занимает повествование о Чингис-хане. Чертами, роднящими его с эпическими произведениями, являются элементы эпического биографизма как основы фабульной циклизации. Далее приводится ряд эпизодов, на которое это повествование распадается.

— рождение Тэмуджина, знамения	КЗС (17) ¹³ ; ЗСЛ (12а–136); ЖИ (81); ДС (68); ИА (20–21); ИБ (16); ЗД (71–71); ЗСМ* (142, 144) ¹⁴ ; ХЧ (26–27); ХЗ* (391); СТ (47); ДЧ (39а)
— сватовство Тэмуджина и смерть его отца Есугэя	КЗС (17–21); ЗСЛ (136–16а); ДС (86–70); ИА (21–24); ЗД (72); ДЧ (39б)
— убийство брата Бэгтэра	КЗС (21–23); ЗСЛ (17а–18а); ДС (70–71); ИА (25); ДЧ (41б)

¹³ Здесь страницы указаны по следующим изданиям: КЗС — Quriyanguyi altan tobci, 1989; ЗСЛ — Lubsandanjan, 1990; ЖИ — Sir-a tuyuji, 1983; ДС — Sayan Sečen, 1987; ИА — Asarayci, 1984; ТГ — Gangy-a-yin urusqal, 1981; ИБ — Heissig-Bawden, 1957; ЗД — Heissig, 1958; ЗСМ — Балданжапов, 1970; ХЧ — Bolor erike, 1985; ХЗ — Bolor toli, 1984; ДЧ — Galdan, 1960; СТ — Köke teüke, 1996.

¹⁴ Звездочкой помечены летописи, в которых данные эпизоды отнесены к Хасару, брату Чингис-хана, или к ним обоим.

-
- | | |
|--|--|
| — война с тайчудами, плен, побег | КЗС (23–27); ЗСЛ (16а–206); ДС (71–74); ИА (26–28); ЗСМ* (143); ХЧ (29–33); ХЗ* (392) |
| — погоня за восемью соловыми жеребцами, установление дружбы с Борчи | КЗС (27–29); ЗСЛ (206–226); ДС (74–76); ИА (28–30); ЗД (72); ЗСМ* (143); ХЧ (29); ХЗ* (392) |
| — женитьба на Бортэ | КЗС (29–30); ЗСЛ (226–23а); ИА (31); ХЧ (34–35); ХЗ (393); СТ (47); ДЧ (396) |
| — дружба с Ван-ханом, приход Джэlmэ | КЗС (31); ЗСЛ (23а–6); ИА (31–32); ЗД (72) |
| — умыкание Бортэ меркитами и спасение ее | ЗСЛ (236–296); ИА (32–35) |
| — уход Джамухи | ЗСЛ (30а–31а); ИА (35–36) |
| — возвышение Тэмуджина, присоединение к нему различных племен | КЗС (31–37); ЗСЛ (31а–356); ЖИ (81); ДС (76); ИА (36–39); ЗД (72); СТ (48–49); ДЧ (426) |
| — пир и ссора с Хасаром и Бэлгудэем | КЗС (37–41); ЗСЛ (356–376); ДС (76–80); ЗСМ (145); ХЧ (31–33); ХЗ (397–398) |
| — борьба с Джамухой | ЗСЛ (40а–436); ИА (39–41); ЗСМ (144); ХЗ (394) |
| — война с джурчидами | КЗС (42–43); ЗСЛ (200–201); ЖИ (81); ДС (81–82) |
| — поход к солонгосам и женитьба на Хулан | КЗС (44–57); ЖИ (81–82); ДС (82–90); ЗД (72–73); СТ (49) |
| — победа над Ван-ханом | ИА (42–43); ЗСМ (148); ХЧ (40) |
| — победа над найманами | ЗСМ (149–151); ХЧ (48–51); ХЗ (407–411) |
| — восшествие на всемонгольский престол, раздача титулов, обделение Борчи | КЗС (32–37); ЗСЛ (766); ИА (47–54); ЖИ (84–88); ДС (109–115); ТГ (50); ИБ (16–17); ЗД (77–82); ХЧ (57–68); ХЗ (402–403); СТ (52, 54); ДЧ (43а) |

- | | |
|---|---|
| — война с тангутами, пленение
Гурбэлджин-Гуа | КЗС (58–72); ЖИ (89–91); ДС
(101–104, 116–122); ИА (54–58);
ЗД (82); ЗСМ (152–153); ХЧ (126–
127); ХЗ (415–421); СТ (52–54);
ДЧ (436–446) |
| — поучения, смерть, плачи | КЗС (73–86); ЗСЛ (125а–128а);
ЖИ (91–92); ДС (122–130); ИА
(58–65); ТГ (53); ИБ (17); ЗД (82–
88); ЗСМ (154); ХЧ (133); ХЗ
(421–422); СТ (54); ДЧ (446–45а) |

Очевидно, что этот ряд эпизодов, демонстрирующий попытку выделить общий корпус повествования о Чингис-хане в летописях, представляет собой некоторым образом «деградированное» «Сокровенное сказание», и вслед за последним — не полностью, но частично — соотносится с типом эпических сказаний, построенных по «биографическому» принципу, то есть как циклы повествований о «чудесном рождении, героическом детстве, первом подвиге, богатырском сватовстве, утрате иобретении жены, войнах с враждебными иноплеменниками» [Неклюдов, 1984, 231]. Причем летописи, начиная с самых ранних, обнаруживают две главные тенденции — приближение к «Сокровенному сказанию» и отдаление от него.

Эпический биографизм ярче всего проявляется в повествовании о героической юности Чингис-хана. Из летописей XVII в. подробнее всего об этом рассказывают два «Золотых сказания» — «Краткое» и Лубсан-Дандзана. Как известно, последние очень близко стоят к «Сокровенному сказанию», подавляющая часть которого посвящена описанию жизни основателя Монгольской империи. В «Кратком Золотом сказании» этот фрагмент составляет примерно треть текста, в сочинении Лубсан-Дандзана — большую его часть. Но дело даже не в размерах. Эти сочинения подробно рассказывают о чудесном рождении, сватовстве и женитьбе, умыкании жены, раздорах с братьями, борьбе и победах над врагами, то есть об эпизодах, составляющих определенную формулу повествования об эпическом герое. К двум «Золотым сказаниям» примыкают «Драгоценное сказание» Саган-Сэцэна и «История Асрагчи» Джамбы. Они не столь сильно проникнуты эпическим пафосом, но содержат практически все эпизоды из сиротского детства и героической юности Чингис-хана. А вот «Желтая история» демонстрирует иную тен-

денцию. Например, о рождении Тэмуджина там сказано одной фразой:

Через девять поколений от Бодончара, по прошествии трех тысяч двухсот шестидесяти шести лет после нирваны Будды Шигэмун, в год огня-лошади родился *хубилган* Чингис-хан [Sir-a tuvuji, 1983, 81].

Затем повествование переходит сразу к его зрелым летам, причем рассказ ведется по годам:

В двадцать восемь лет пошел войной на джурчидского Джанджун-хана и завоевал его. В тридцать один год явился к солонгосскому Буха-Цаган-хану, провел там три года и завоевал его. В тридцать три года... и т. д. [Sir-a tuvuji, 1983, 81–82].

По-видимому, такая лапидарность показалась недостаточно «уважительной» позднему редактору «Желтой истории», который вписал в нее многие эпизоды, почерпнув их из «Истории Асрагчи», в частности, касающиеся умыкания жены Тэмуджина Бортэ, борьбы с меркитами, войны с тангутами и пр.

Общей чертой в повествовании о Чингис-хане в летописях XVII в. является преимущественный интерес авторов к его героической юности — до восшествия на всемонгольский престол. После этого обычно рассказывается о том, что он раздал народы и страны своим сподвижникам и братьям, а далее — о походе на тангутов и смерти. Война, стычки, предательство, военные походы — вот их главное содержание. Проблемы государственного строительства, административного обустройства и прочие подобные направления деятельности Чингис-хана, характерные для его правления во второй половине жизни, практически не отражены в летописях XVII в. Авторы «Желтой истории» и «Драгоценного сказания», по-видимому, чувствуя этот пробел, вложили в уста Чингис-хана следующие слова, повторяющиеся и в некоторых других сочинениях:

„По велению небесного отца моего — высшего хана Хормусты я подчинил своей власти двенадцать великих ханов этого мира, совершенно и окончательно подавил малых ханов. Я собрал великое и необъятное государство, присоединив к нему всех и вся. Теперь я закончил свои дела и буду жить, наслаждаясь покоем в теле и мыслях!“ Так сказав, он, начиная с года *у-дракона* (1208) и до года *бин-собаки* (1226), девятнадцать лет жил, мирно правя своим великим государством, укрепляя могучее нефритовое

правление, дав рукам покой, а ногам устойчивость. Жизнь и счастье славного *богдо*, заботившегося о великом государстве и подданных, были подобны благоденствию владыки небесных божеств Хормусты [Sir-a tuγuǰi, 1983, 89; Sayan Sečen, 1987, 115].

В летописях XVIII–XIX вв. повествование о Чингис-хане в целом занимает меньше места. Это понятно. Во-первых, история «удлиняется» на век или два, наполняясь новыми событиями и темами, которые авторы считали нужным описать. Во-вторых, она «углубляется», отражая нарастающие тенденции в понимании своей, монгольской истории как части «всемирной», проявляющиеся в подробных рассказах о возникновении вселенной, мифологической истории Индии, Тибета и Китая, о распространении там буддизма. В-третьих, период правления Чингис-хана некоторыми авторами рассматривается как очень важный, но являющийся лишь предысторией династии Юань. Эти многообразные движения, происходившие в монгольской историографической традиции, повлияли и на внутренние пропорции летописей. Но тенденции, обозначенные выше, так или иначе, сохраняются.

В «Течении Ганга», например, сочинении вообще очень небольшом и посвященном в основном родословным владетельных князей в монгольских *хошунах*, рассказ о Чингис-хане свернут до нескольких фраз [Gangy-a-yin urusqal, 1981, 49–53]. Несколько более пространен Ломи, но его сочинение так же демонстрирует отход от «Сокровенного сказания», а следовательно, от эпического биографизма. В нем близко к летописям XVII в. изложены только обстоятельства чудесного рождения Тэмуджина, знаки его величия [Heissig-Bawden, 1957, 16]. В «Золотом диске» рассказ о Чингис-хане частично (во второй части) напоминает по составу «Желтую историю». К развернутым частям можно отнести такие эпизоды, как рождение и женитьба на Хулан [Altan kürdün, 1987, 73], встреча с монахом Чан-Чунем [Altan kürdün, 1987, 73–74], дань тибетского царя и послание тибетскому монаху [Altan kürdün, 1987, 74–75], встреча с божественным животным *сэру* и отказ от похода на Индию [Altan kürdün, 1987, 75], награждение сподвижников и обделение Борчи [Altan kürdün, 1987, 78–82], нападение на тангутов и смерть [Altan kürdün, 1987, 82], завещание [Altan kürdün, 1987, 83–88]. Эти фрагменты «утоплены»

в списках племен, завоеванных Чингис-ханом [Altan kürdün, 1987, 74, 76–78], в хвалах ему [Altan kürdün, 1987, 73, 83] или перечислении имен и титулов:

Тэнгри небесный, Тэмуджин, Чингис, Хас-тайбу¹⁵, *богдо, тайузу, чин-диян-хи-юан-шин-у-хуанди*, „великий владыка людей“, великий *гур*, великий хан, „повернувший колесо силы“ — таких титулов у *богдо* десяток. Из них — земной родитель Есугэй-багатур назвал его Тэмуджином, небесный отец — Хас-Тайбу, птица-воробей — Чингисом, белые солонгосы — *богдо*, красные китайцы — *тайузу, чин-диян-хи-юан-шин-у-хуанди*, черные тибетцы — „великим владыкой людей“, желтые сартаулы — Чингис-ханом, синие монголы — великим *гуром*, все народы пяти цветов и четырех пределов — *тэнгри* или небесным, а ныне мудрецы называют его „повернувшим колесо силы“ [Altan kürdün, 1987, 83].

В «Хрустальных четках» Раши-Пунцуга содержится большинство из эпизодов повествования о Чингис-хане: рассказ о чудесном рождении, о плене и побеге, о погоне за восемью соловыми жеребцами, о женитьбе на Бортэ, о пире и ссоре с братьями, о битве с найманами. Но Раши-Пунцуга, в значительной степени следующего за династийной хроникой «Юань ши», очень интересуют также походы и деятельность Чингис-хана во второй половине его жизни, после восшествия на всемонгольский престол, о чем в других летописях обычно почти не говорится. С этого времени рассказ в «Хрустальных четках» ведется по годам правления Чингис-хана, и даже по месяцам, например:

На сорок восьмом году жизни, в год желтоватой змеи, на четвертый год правления Чингис-хана, в последний месяц весны уйгурский народ сам вошел в государство Чингис-хана. В средний месяц лета Чингис-хан отправился походом на государство Шиян... [Bolor erike, 1985, 68].

Кроме того, рассказ о событиях из жизни Чингис-хана погружен в многословные рассуждения Раши-Пунцуга. Все это размыкает эпический биографизм в «Хрустальных четках».

Несмотря на то что в «Синей тетради» и «Драгоценных четках» Галдан-туслагчи многие эпизоды, выделенные в таблице, переосмыслены в буддийском духе, их набор довольно полон.

¹⁵ «Обладающий» нефритовой печатью».

Однако авторы этих летописей оказались наиболее равнодушными к описанию героической юности Тэмуджина. Они опускают историю о погоне за восемью соловьями, побеге от тайчудов, пленении Бортэ, перипетиях дружбы-вражды с Джамухой и сразу после рассказа о женитьбе Тэмуджина на Бортэ повествуют о его восшествии на престол великого хана. Зато их явно привлекает описание величия Чингис-хана, его избранности.

Таким образом, для повествования о Чингис-хане в монгольских летописях XVII–XIX вв. в той или иной мере характерны черты эпического биографизма. Однако при сохранении в большинстве сочинений устойчивого набора эпизодов из этого цикла, способ их описания различен — от развернутого повествования до упоминания в двух фразах. В этом проявляется две главные тенденции — приверженность эпическому характеру повествования или следование канонам генеалогической, буддийской мифологической, династийной истории. Более всего черты эпического биографизма присущи летописям XVII в.

2.1. Хасар и Чингис в летописях Мэргэн-гэгэна и Джамба-Дорджи

Повествование о Чингис-хане создало определенный сюжетно-повествовательный стереотип. Среди летописей XVIII–XIX вв. есть такие, которые содержат эпизоды, относящиеся к эпическому биографическому циклу, в достаточно полном и развернутом виде, но многие из них «переданы» Хасару, брату Чингиса. Это — «Золотое сказание» Мэргэн-гэгэна (XVIII в.) и «Хрустальное зеркало» Джамба-Дорджи (XIX в.). В чем истоки этого явления?

Мэргэн-гэгэн и Джамба-Дорджи происходили из *хошуна* Урат, население которого относит себя к потомкам Хасара. Мэргэн-гэгэн был настоятелем Мэргэн-сумэ и самое главное — представителем уратского княжеского дома. Джамба-Дорджи служил *да-ламой* монастыря Туйлун-Хамгалагчи уратского *хошуна* и составил свое сочинение по заданию князя данного *хошуна* Лаван-Ринчина. Естественно, они отразили в своих трудах местные традиции.

В свое время на противоречия между Хасаром и Чингисом обратил внимание монгольский историк Ш. Нацагдорж [Нацагдорж, 1958]. На основании различных источников он пришел к

выводу, что Хасар претендовал на ханский престол, боролся за него с Чингис-ханом и находился поэтому под постоянным подозрением в измене. О последствиях этого конфликта, переросшего в соперничество потомков двух братьев, писал В. А. Успенский [Успенский, 1992]. Первая крупная размолвка Чингиса с Хасаром, о которой известно, началась с того, что Хасар, не поняв, что племя хонгирад идет присоединиться к Чингис-хану, разбил его. Чингис разгневался и забрал подданных младшего брата. Хасар ушел к Ван-хану. Оттуда он все-таки бежал к Чингису и хитростью помог Чингис-хану разбить Ван-хана. Другой конфликт произошел, когда, распределяя военную добычу между сыновьями и братьями, Чингис-хан обделил Хасара и Бэлгудэя. Их недовольство, выраженное на пиру на реке Онон, не случайно. Не случайно и то, что Чингис-хан сразу поверил наговорам на Хасара быстро возвысившегося Тэб-Тэнгри из рода хонхотон. Он не до конца доверял брату, постоянно ожидая от него подвоха. Обиженный наказанием Чингиса, Хасар стал кочевать отдельно. Ш. Нацагдорж считал, что Хасар соединился с сильным родом хонхотон, собираясь вступить в противоборство со старшим братом. Часть его подданных так и не вернулась, уйдя дальше, на Баргузин. Чингис-хан подавил сопротивление, Хасар сдался, а Тэб-Тэнгри был убит. Еще одна размолвка произошла, когда Чингис-хан наказал Хасара во время похода на тангутов, но был вынужден его освободить, нуждаясь в его силе и помощи [Нацагдорж, 1958, 11–13].

Итак, противоречия между Чингисом и Хасаром, несомненно, имели место. П. Б. Балданжапов и Б. И. Король, переводчики «Золотого сказания» Мэргэн-гэгэна и «Хрустального зеркала» Джамба-Дорджи, считали, что летописи уратских авторов отразили эти противоречия и содержат отрицательное отношение к Чингис-хану. П. Б. Балданжапов писал: «По Мэргэн-гэгэну, Хасар — воплощение всех добродетелей и героизма. Он честен и справедлив. Благодаря его героическим подвигам, мудрости и справедливости, „милости и законы могучего и славного“ Хабуту Хасара „были объявлены повсеместно“, „тысячи лучей славы его распространились по всему миру“. Чингис же в противоположность ему коварен, несправедлив, вспыльчив. Он способен в гневе отнять сыновей и подданных Хасара, изгнать

его или „надеть на него цепь и колодку и посадить в колодец“ [Балданжапов, 1970, 59–60], «автор стремился унизить Чингиса» [Балданжапов, 1970, 44].

Мне же представляется, что противопоставления Хасара Чингису в этих сочинениях нет, а их «прохасарская» направленность обусловлена не противоречиями между Чингисом и Хасаром, а закономерностями эпического творчества. Вот как это произошло.

В «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна и «Хрустальном зеркале» Джамба-Дорджи некоторые эпизоды, произошедшие в других сочинениях с Чингис-ханом, «переданы» Хасару.

Чудесное рождение. В «Сокровенном сказании» и большинстве летописей рассказывается о том, что Тэмуджин родился со сгустком крови в правой руке [Козин, 1941, § 59]. Этот знак предвещал его величие и жестокость. Он был также «исполнен удивительных качеств» [Schmidt, 1829, 62–63], был «перерождением» [Шастина, 1957, 128]; при его рождении произошли различные знамения: вещая птица чирикала «чингис-чингис», с неба упала яшмовая печать [Шастина, 1973, 66] (иногда это отнесено ко времени его восшествия на ханский престол, например, в «Драгоценном сказании» [Sayan Sečen, 1987, 76]); в некоторых сочинениях говорится, что Есугэй специально отбил Оэлун у Чилэду, так как понял, что у нее родится необыкновенный сын [Quriyangyui altan tobči, 1989, 15]. В целом Мэргэн-гэгэн и Джамба-Дорджи не отходят от этой традиции. В «Хрустальном зеркале», например, рассказывается, что при рождении Тэмуджина на небе появилась радуга и другие добрые знаки [Bolor toli, 1984, 390–391], при его восшествии на престол птичка чирикала «чингис-чингис», а с неба упала яшмовая печать [Bolor toli, 1984, 402–403]. Однако сгусток крови как знак величия «передан» Хасару:

На следующий год у Оэлун-хатун родился мальчик, который держал в ладони своей кровавый сгусток. Его назвали Хасаром [История в трудах ученых лам, 2005, 76; Bolor toli, 1984, 391].

Часто происходит дублирование героя. Там, где в других хрониках Чингис-хан действует один, здесь он — вместе с Хасаром.

Плен у тайчудов. Обычно рассказывается, как на Оэлун с сыновьями напали тайчуды. Тэмуджин бежал, но был схвачен, пленен и спасся, лишь скрывшись в реке, а потом спрятавшись в телеге с шерстью у некого Торгон-Шира и его сыновей [Козин, 1941, § 79–87]. В «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна и «Хрустальном зецале» Джамба-Дорджи тайчуды уводят Хасара и Тэмуджина вдвоем [Bolor toli, 1984, 392; Балданжапов, 1970, 143]. Этот рассказ в основных чертах совпадает с описанием пленения Тэмуджина тайчудами, но только здесь попадают в плен, прячутся в воде и т. д. Тэмуджин и Хасар вместе, а не один Тэмуджин.

Погоня за восемью соловьями. Хорошо известен рассказ о том, как грабители забрали у Тэмуджина восемь соловых коней. Тэмуджин отправился в погоню и вместе с новым другом Борчи отбил их. А вот как повествуется об этом в «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна:

Однажды, в лето желтой собаки, знаменитый разбойник из аймака Джурчин угнал восемь соловых лошадей Тэмуджина. Тэмуджин и Хасар оба отправились преследовать [вора]. В пути они встретили Борджи, сына аралского Лаху баяна, занимавшегося наконечниковой [охотой]. Отправившись втроем дальше, они догнали воров-разбойников, вступивших [с ними] в сражение и оказавших сопротивление. Тогда Хасару было пятнадцать лет от роду, а Борджи — тринадцать, но оба были настолько меткими стрелками, что попадали каждой стрелой. Таким образом они убили семь человек. Не выдержав, воры-разбойники бежали, оставив восемь соловых лошадей [Балданжапов, 1970, 143].

«Хрустальное зеркало» повторяет этот фрагмент практически дословно [Bolor toli, 1984, 392]. Вновь — дублирование.

В некоторых эпизодах Хасар практически «замещает» Чингис-хана, «вытесняет» его. Это произошло, например, в описании боя с найманами.

Сражение с найманами. Данный эпизод входит не во все летописи. Во многих сочинениях просто сказано, что Чингис-хан «послал Джэбэ и Хубилая на найманского Даян-хана и завоевал его» [Asaгүсі, 1984, 45]. В «Сокровенном сказании» он изложен подробно и с большим эпическим «напряжением» [Козин, 1941, § 189–197]. Суть его сводится к следующему.

После гибели Ван-хана многочисленные дурные предзнаменования стали указывать на недобрые события, ждущие Даян-хана. Приближенные стали упрекать его в изнеженности и трусливости. Не стерпев таких разговоров, Даян-хан начал носить «ничтожных монголишек» и объявил о намерении отомстить им за Ван-хана. Чингис-хану донесли об этом. Несмотря на весну и неготовность коней к войне, не обращая внимания на уговоры Бэлгудэя, Чингис-хан решил дать сражение.

Он отобрал тысячу богатырей, которыми милостивейше повелел командовать Архай-Хасару и в дни битв сражаться пред его очами, а в обычное время состоять при нем турхах-кешиктенами [Козин, 1941, § 191].

Рашид ад-Дин указывает, что это были центральные силы:

Чингиз-хан приказал Джочи-Хасару: „Ты ведай центром [кул]“ [Рашид-ад-дин, т. I, кн. II, 147].

Затем Чингис послал передовой отряд под командованием Джэбэ и Хубилая. Найманам удалось захватить у них одну лошадь, по худобе которой они решили, что монгольское войско устало и победа над ним будет легкой. Силы монголов, действительно, были слабы, поэтому Чингис-хан решил пойти на хитрость. Он приказал каждому воину зажечь ночью несколько костров. Увидев многочисленные костры, Даян-хан испугался и приказал отступить. Подданные снова обвинили его в трусости. Даян-хан вынужден был пойти на столкновение. Увидев монгольское войско, он стал спрашивать у Джамухи, присоединившегося к нему, что это за богатыри. Джамуха последовательно стал прославлять монгольский караул, богатырей, Чингиса, Хасара, Отчигина, чем напугал Даян-хана окончательно. Найманы бежали. Даян-хан был схвачен.

В «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна и «Хрустальном зеркале» Джамба-Дорджи зачин легенды о битве с найманами в общих чертах напоминает изложение «Сокровенного сказания». Но сама битва здесь описана иначе. Если в «Сокровенном сказании» это — сражение войск, то здесь — поединок богатырей, в котором участвуют Хасар и Даян-хан:

Со стороны монгольской армии вышел Хабуту Хасар. В начавшемся поединке [между Даян-ханом и Хабуту Хасаром] соперники долго теснили друг друга, размахивая копьями, но не могли кольнуть один другого копьем, хотя

[долго] кружились и гонялись [друг за другом]. Они столкнулись в схватке тридцать–сорок раз. Это видел полководец, по имени Самагур, подчиненный Даян-хана. Он сказал: „Раньше я сражался с монгольскими воинами по нескольку раз, но позже стал подобен новорожденному ягненку, который может быть съеден со шкурой и черепом¹⁶. На сей раз я вижу, что этот человек силен, как богатырь неба. Так же и построение войска, вооружение и сила противника иные по сравнению с тем, что были раньше. Мы будем побеждены в любом случае! Мне лучше старательно охранять свои кочевья“. Сказав так, он повернул назад. Владелец [племени] мэркэтов также ушел со своими войсками. Хасар еще раз вступил в поединок, но конь его выбился из сил. Тогда Хасар сказал: „Мы еще сразимся!“ И, повернув коня, вернулся [к своим]. [Тогда] Даян-хан, отпустив поводья, с криком помчался за ним. Хасар приставил к тетиве зарубку стрелы и, близко подпустив [Даян-хана], свалил [его] одной стрелой, насквозь прострелив ему лицо. Когда [Хасар] вернулся к своим и крикнул, воины во главе с Бату начали рубить [врагов]. Войска Даян-хана метались в панике, а потом обратились в бегство. Когда наступила ночь, очень многие погибли, столкнувшись друг с другом на узкой дороге [Балданжапов, 1970, 150].

Затем именно Хасар приказывает схватить Тататунгу, Хасар допрашивает пленного, Хасар учится у него письму, хотя, согласно другим летописям, эти действия совершает Чингис-хан [Балданжапов, 1970, 150–151].

Приведенные выше примеры показывают, что Мэргэн-гэгэн и Джамба-Дорджи при описании Хасара пользовались готовыми повествовательными средствами. Они не унижают Чингис-хана, как это утверждали исследователи сочинений этих авторов. Чингису оставлены все атрибуты высшей ханской власти и величия: он получает яшмовую печать, ему с неба спускается яшмовая чаша, при его рождении и смерти появляются чудесные знаки и знамения. Его образ сакрален. Чингис-хан — высший символ гармонии и благоденствия. Его возрождение видится как знак будущего совершенного устройства мира. Чингис — посланец неба, за ним — высшая правда. Однако в этом

¹⁶ Перевод неверный. Правильно: «Раньше я сражался с монгольскими воинами несколько раз. Они были подобны новорожденным ягнентам, которых можно было съесть со шкурами и черепами». — А. Ц.

качестве Чингис-хан как бы отходит на задний план, он мало участвует в действиях. На передний же план выступает богатырь Хасар. Он или дублирует Чингис-хана, или замещает его, особенно в эпизодах героического плана. Такое «расположение» персонажей, где хан, владыка, присутствует лишь как олицетворение высшей гармонии, а его сподвижник, главный богатырь (здесь — брат), осуществляет всю героическую «работу», типично для эпических произведений. Например, такая картина характерна для некоторых версий «Джангара», где главный богатырь и «вершитель» подвигов — Хонгор, а Джангар как владыка и глава прекрасной страны отодвинут на второй план.

О типе «второго» героя в ойратских былинах писал еще Б. Я. Владимирцов: «Очень часто рядом с богатырем, главным героем эпоса, в ойратском эпосе появляется фигура богатыря — друга главного витязя. Очень часто в той или другой эпосе фигура эта представляется нам очень хорошо и рельефно очерченной, характер ее обрисован прекрасно, эпосец рассказывает нам об этом побочном герое много различных подробностей...» [Владимирцов, 1923, 46]. Судя по дальнейшим рассуждениям, Б. Я. Владимирцов имел в виду такую систему образов в эпосе, когда «второй» богатырь может проявлять качества то помощника и друга, а то «ложного» героя и предателя — весьма распространенная конфигурация в героических сказаниях и волшебных сказках. Подобный «второй» богатырь «делается другом главного богатыря, его названным братом после поединка, в котором терпит поражение после упорной и страшной борьбы»; а «симпатии певцов эпоса и народа, конечно, на стороне „первых“ героев, они непреклонны, они побеждают, это они даруют благо счастливой жизни» [Владимирцов, 1923, 46]. В летописях же скорее реализована качественно иная оппозиция, отвечающая требованиям исторического повествования в большей степени. Это — оппозиция «эпический владыка — первый богатырь», где Чингис-хан — владыка, а Хасар — богатырь, где Чингис-хан — лишь пассивный оплот гармонии, а Хасар — её активный защитник и устроитель.

Подобная роль Хасара в «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна и «Хрустальном зеркале» Джамба-Дорджи несомненно опирается на местную традицию почитания Хасара. В научной литературе есть указания на существование культа Хасара [Senggerin-

ċin, 1989; Sagaster, 1995, 632]. Этот культ явно носил локальный характер, ограничиваясь южными районами Монголии, где проживали племена, считавшие себя потомками Хасара, и не вступал в противоречие с «большим» культом Чингис-хана, охватывавшим все монгольские народы. О существовании такого культа говорят и многие детали наших летописей. Например, не только в «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна и «Хрустальном зеркале» Джамба-Дорджи, но и в других летописях южно-монгольского происхождения — «Драгоценном сказании» Саган-Сэцэна, «Кратком Золотом сказании», «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана Хасар часто называется титулом *эдэн* (владыка), а в «Хрустальном зеркале» даже *богдо* (святой), обычно соотносимым только с Чингис-ханом.

В этой связи можно привести и другие факты, говорящие о бытовании «малых» культов или элементов поклонения братьям или военачальникам Чингис-хана [Sagaster, 1995, 632]. Например, Мухули, полководец, осуществлявший завоевательные планы Чингис-хана в Китае, в китайских хрониках часто величается *тайцзу*, титулом, принадлежащим по китайской традиции только императорам, основателям династий. Примечательно, что даже Б. Я. Владимирцов, большой знаток монгольской истории и культуры, обманутый этим титулом, принял в хронике «Мэн-да-бэй-лу» (вслед за переводчиком В. П. Васильевым) Мухули за Чингис-хана, в чём потом признавался сам [Владимирцов, 1934, 9, примеч. 2].

Культ Хасара сопровождался героизацией и даже мифологизацией его образа в письменной и фольклорной традиции монгольских народов. Черты эпического героя в образе Хасара в монгольских летописях проглядывают отчетливо. Наверное, он действительно обладал недюжинной силой, метким глазом, храбростью и ловкостью — чертами личного геройства, которые были так уважаемы в обществе воинственных кочевников. Эти качества Хасара быстро обросли легендарными чертами. Во всяком случае, героические или даже демонические характеристики в его описании появляются уже в «Сокровенном сказании»:

Мать Оэлун одного из сынков
Мясом людским откормила.
Ростом в три сажени будет,
Трехгодовалого сразу быка он съедает,
Панцирь тройной он на себя надевает,

Трое волов без кнута не поднимут.
Вместе с сайдаком людей он глотает:
В глотке у витязя не застревают.
Доброго молодца съест он зараз:
Только раздражит охоту.
Если ж во гневе — не к часу сказать! —
Пустит, наладив стрелу-анхуа он —
Насквозь пройдя через гору, к тому ж
Десять иль двадцать пронзит человек.
Если ж повздорит он с другом каким —
Будь между ними хоть целая степь —
Кейбур-стрелу, ветряницу, наладив,
Все ж на стрелу он нанижет его.
Сильно натянет — на девять сотен алданов сшибет,
Слабо натянет — на пять он сотен достанет.
Чжочи-Хасар прозывается он.
То не обычных людей порождение:
Сущий он демон — мангус Гурельгу [Козин, 1941, § 195].

Это — характеристика, которую дает Хасару Джамуха. Здесь же он говорит и о Чингисе, и об Отчигине, но ни одно из их описаний по эпической экспрессии не сравнится с описанием Хасара.

Есть предания о Хасаре и в устной традиции. У монголов уратского племени популярна легенда о Хасаре как о могучем богатыре, который во время еды не замечал падающих на него искр от костра¹⁷. Существуют устные изводы легенды о том, как Хасар убил старуху-заклинательницу [Mongvol domoy, 1984, 5–8; Mostaert 1937, 130–131], входящей и в летописи. Она близка к волшебной сказке. В «Хрустальном зеркале» рассказывается, что Хасар победил демонов, которых наслал на монголов заклинатель-тангут, с помощью «едкого зелья» и заклинаний [Bolor toli, 1984, 98–99]. В бурятской сказке на этот сюжет, о которой сообщает Г. Н. Потанин, «смерть тангутского царя содержится в трех пчелах, за которыми Хасар должен ехать куда-то далеко и переплывать через море» [Потанин, 1916, 55, 103]. Хасар отыскивает смерть хана, после чего тот гибнет. Это — уже совершенно сказочный мотив.

А. М. Позднеев сообщает об одной легенде о Хасаре, содержащей мифологические черты. Он пишет: «Верстах в полутора от Калгана находится скала, называемая „верблюжьей пятой“, а

¹⁷ Сообщено мне сотрудником Университета национальных меньшинств в Пекине М. Удзием. — А. Ц.

досужие монголы составили по поводу ее даже легенду, рассказывающую, что в древние времена здесь проезжал Хасар, брат Чингис-хана; верблюд, на котором он ехал, лягнул эту скалу своей пятой, и последняя отпечаталась на камне в виде неправильного круга, приблизительно саженного диаметра» [Позднеев, 1898, 165].

Подобные легенды о Чингис-хане, отражающие культ великого монгольского хана, разнообразны и распространены по всей Монголии. По набору обнаруженных легенд о Хасаре (а я уверена, что их намного больше), видно, что его культ как бы повторял в уменьшенных размерах культ Чингис-хана. Отличительной чертой здесь можно назвать сравнительно большую героизацию Хасара. Именно эта устная традиция, отразившая культ Хасара и имевшая локальный характер, послужила основанием, на котором сформировались летописи Мэргэн-гэгэна и Джамба-Дорджи. В. Хайссиг [Heissig, 1959, 179], а за ним П. Б. Балданжапов [Балданжапов, 1970, 26, 35] указывали, что Мэргэн-гэгэн использовал какие-то устные предания, генеалогические сказания о Хасаре и его потомках. Но они имели в виду предания, содержащие исторические сведения, например, данные о Шигустэе, родоначальнике хорчинов. Здесь же идет речь о легендах и эпических сказаниях, где Хасар уже не столько историческая личность, сколько эпический герой. Вот почему Хасар в этих двух летописях не только совершает действия «из жизни Хасара», но и повторяет эпизоды «из жизни Чингис-хана». Вот почему в них практически нет новых, не известных по другим источникам сведений, связанных именно с Хасаром как исторической личностью. Вот почему не заключено в них и нетрадиционного отношения к Чингис-хану (которое усматривают некоторые ученые). Вот почему Хасар лишь дублирует, замещает или вытесняет Чингиса, то есть как бы становится на место Чингиса «эпического», а не «исторического». Конечно, Хасар не может полностью вытеснить Чингиса, так как даже в среде потомков Хасара его культ бытовал на фоне «большого» культа Чингис-хана. Отсюда — сосуществование двух владык, которое П. Б. Балданжапов и Б. И. Король принимают за соперничество. На основании всего вышесказанного можно утверждать, что «прохасарская» направленность «Золотого сказания» Мэргэн-гэгэна и «Хрустального зеркала»

Джамба-Дорджи не явилась прямым проявлением «интересов античингисовской оппозиции» [Балданжапов, 1970, 45], а сформировалась под воздействием устной эпической традиции, в частности, повествовательного стереотипа, связанного с фигурой Чингис-хана.

3. Мотивы знаков и предзнаменований, превращений и чудесной силы

Особый слой в монгольских летописях составляют мотивы предзнаменований, вещих знаков, чудесной силы. Они не объединены в какие-либо циклы, не концентрируются вокруг определенного персонажа, а рассредоточены по всему повествованию и основаны на наличии в их природе магического начала. Эти мотивы имеют универсальный характер, так как органично приспосабливаются ко всем типам словесного творчества. Их можно встретить в сочинениях, ориентированных и на буддийскую средневековую, и на китайскую литературную традицию. Здесь обозначены те из них, которые, на мой взгляд, относятся к архаичному слою.

Знаки-предупреждения [MOT.D1811; D1812.5]

1. Знаки останавливают Чингис-хана, когда он хочет выйти из укрытия, где он прячется от тайчудов (СС § 80)¹⁸. КЗС (42); ЗСЛ (76); ДС (59)
2. Знаки предсказывают гибель Джаму и победу Тэмуджина (СС § 121). ЗСЛ (98); ИА (36–37)
3. Знаки останавливают Чингис-хана от похода на Индию. ЖИ (129); ЗД (75)¹⁹; ЗСМ (152); ХЗ (415–416); ДЧ (43a)

¹⁸ Здесь страницы (или параграфы) указаны по следующим изданиям: СС — Козин, 1941; КЗС — Bawden, 1955; ЗСЛ — Шастина, 1973; ЖИ — Шастина, 1957; ДС — Haenisch, 1955; ИА — Asarayçi, 1984; ТГ — Gangy-a-yin urusqal, 1981; ИБ — Heissig-Bawden, 1957; ЗД — Heissig, 1958; ЗСМ — Балданжапов, 1970; ХЧ — Bolor erike, 1985; ХЗ — Bolor toli, 1984; ДЧ — Galdan, 1960; СТ — Köke teüke, 1996.

¹⁹ Altan kürdün, 1987.

4. У Шидургу-хана была собака, лаем предупредившая хозяина о на-
чавшемся походе Чингис-хана на
тангутов. КЗС (54–55); ЗСЛ (235); ДС (88–
89)
5. Знаки предупреждают Тогуган-тайши о гибели. КЗС (72–73); ЗСЛ (260); ИА (85)
6. Знаки говорят о немилости верховных сил к Тогуган-тайши. КЗС (82–83); ЗСЛ (269); ДС (137–138); ЖИ (144); ИА (87); ЗД (42); ИБ (50–51); СТ (29)
7. Знаки предсказывают гибель Тайсун-хана. КЗС (77); ЗСЛ (264); ЗД (41)
8. Гадание предсказывает гибель Бигирсэн-тайши. КЗС (98–99); ЗСЛ (282–283)
9. Гадание предсказывает победу Батмунх-Даян-хана. КЗС (101); ЗСЛ (173); ИА (99–100)
10. Гадание показывает, что Угэдэй или Тулуй умрут. ЗСЛ (223–224)
11. Знаки указывают Тогон-Тэмуру на дурное расположение Барсхото, и он бежит из него. ДЧ (50а)
12. Знаки предвещают дурное, когда Аигдэн-хан забирает с собой останки Чингис-хана. ХЗ (484); СТ (32)
13. Гадание указывает на Цэвэн-Равдана, племянника Галдан-Бошогу-хана, как на главного источника беды. ХЗ (509)

В «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна и «Хрустальном зеркале» Джамба-Дорджи легенда о волшебном существе, предупреждающем Чингис-хана о гибельности похода на буддийскую страну, приурочена к походу на тангутов [История в трудах ученых лам, 2005, 84]. Этот вариант почти точно совпадает с китайской легендой, приведенной Н. Ц. Мункуевым [Мункуев, 1965, 71], и, по-видимому, имеет китайские корни.

В большинстве летописей нет рассказа о предсказании смерти Угэдэя или Тулуя. В «Сокровенном сказании» рассказывается лишь о болезни Угэдэя и о гадалелях, потребовавших принесения Тулуя как ближайшего родственника в жертву местным богам [Козин, 1941, § 272].

Вещие сны

[MOT. D1810.8; D1812.3.3]

1. Сон Дай-Сэцэна о сватовстве Тэмуджина (СС § 63). КЗС (40); ЗСЛ (68); ДС (56); ИА (22); ДЧ (39а)
2. Сон Торган-Шира о Тэмуджине и Хасаре, спрятавшихся в реке. ЗСМ (143); ХЗ (392)
3. Сон Чингис-хана о приближении врагов. ЗСЛ (118–119)
4. Сон Тогон-Тэмюра о конце его правления и о вынужденном бегстве. КЗС (64–65); ЗСЛ (252); ИА (74); ДЧ (496–50а)
5. Сон китайского императора Хунгуа о будущих распрах его сыновей — одного от китайской ханши, другого — от монгольской. КЗС (67–68); ЗСЛ (256); ЗД (36); ИА (78); ДЧ (506)
6. Сон Эсэн-Самая о пленении китайского Джинтай-хана²⁰. КЗС (83–84); ЗСЛ (269)

В «Золотом диске» только упоминается, что Тогон-Тэмур-хан «бежал по отверстию для стока воды, которое увидел во сне» [Heissig, 1958, 34]. В «Драгоценном сказании» рассказано о двух снах Тогон-Тэмюра, но отличных от приведенного выше [Haenisch, 1955, 114–115, 120–121]. В этом сочинении на месте Эсэн-Самая — Эсэн-хан, на месте Джинтай-хана — Джинтун-хан [Haenisch, 1955, 139].

Превращения

[MOT.D93; D96; D100–199]

1. Чингис-хан превращается в старика, поучающего Бэлгудэя и Хасара. КЗС (47–48); ЗСЛ (106); ДС (64–65)

²⁰ Монгольское произношение названия эры правления Цзинтай (1450–1457) императора Минской династии Чжу Циюй.

2. Превращения Шидургу-хана и Чингис-хана в животных. КЗС (56–57); ЗСЛ (237); ДС (90); ЖИ (132–133); ДЧ (436–44а); СТ (53)

Превращение в животных и птиц и погоня их друг за другом — частый мотив в сказках и эпосе. Примеров много. Достаточно вспомнить, как в «Гэсэриаде» *мангас* (чудовище) превращает Гэсэра в осла, а сам принимает облик буддийского монаха [Гэсэр, 1986, 183–189]; как в западномонгольской былине «Бум-Ердени» герой в погоне за старухой-шаманкой, становящейся то вороном, то рыбешкой, то сивым сурком, превращается в беркута, большую черную рыбу и желто-пестрого хорька [Владимирцов, 1923, 74–75]; как молодец Мэхэлэй из былины «Трехлетний молодец Мэхэлэй» превращается в черную муху, а *мангас* — в страшного старика на горбатой кобыле с гривой и хвостом до земли [Монгол ардын баатарлаг тууль, 1982, 44–45].

Чудесная сила [MOT.D1710–1799]

1. Шидургу-хан обладал чудесной силой, отчего Чингис-хан не мог его убить. КЗС (57); ЗСЛ (238); ДС (93); ХЗ (415, 418–419); ДЧ (44а)

2. Джинтай-хан обладал чудесной силой, которая принесла благоденствие народу, взявшему его в плен. КЗС (83–85). ЗСЛ (270–271); ДС (153)

Мотивы магических знаков, чудесной силы и превращений в «номадном» слое монгольских летописей немногочисленны. Из них, пожалуй, мотивы знаков и предзнаменований представлены наиболее широко. По-видимому, они относятся к весьма архаичным представлениям, основанным на древнейших формах магии. Мотивы же, характерные для более поздних стадий развития сказочного эпоса — мотивы превращений и чудесной силы, не так многочисленны. Кроме того, они компактно расположены в нескольких легендах сравнительного позднего происхождения — о превращении Чингиса в старика, предпринятом им для наставления Хасара и Бэлгудэя, о победе над Шидургу-ханом и о пленении Джинтай-хана. Недаром этих легенд нет в «Сокровенном сказании». «Чудесное» начало явно не присуще ранней родовой истории монголов как не совпадающее с ней эстетически и функционально (см., например, [Пропп, 1976,

87; Кичиков, 1985)). Волшебно-магические действия и черты героя как элементы сравнительно поздней стадии развития эпического творчества не очень характерны для монгольских летописей, ориентированных на архаичный эпос.

4. Мотивы соперничества ханов и спасения истинного наследника

Далее рассмотрены мотивы, относящиеся к рассказам о борьбе ханов, их соперничестве.

Наветы как причина конфликта [МОТ.К1084.4]

1. Тэб-Тэнгри оговаривает Хасара (СС § 244). ЗСЛ (194)
2. Конюх Маджин оговаривает Хасара. КЗС (55–56); ЗСЛ (236); ДС (90)
3. Джугэ²¹, стремясь к власти, оговаривает Тогтога, верного сподвижника хана. КЗС (64); ЗСЛ (251–252); ДС (117–118); ЗД (34); ХЗ (442)
4. Завистники доносят Махулихай-ону о связи Молона с ханшей Саматай, и тот убивает его. КЗС (86); ЗСЛ (272); ДС (155–156); ЖИ (147); ИА (89); ТГ (Г87); ИБ (65)
5. Дурные люди наговаривают на Баянмунха Мандагули-хану и ссорят их. КЗС (90); ЗСЛ (275); ДС (157–159); ИА (93); ЗД (44); ИБ (67–68)

В «Синей тетради» есть лишь неясный намек на то, что Джугэ оговорил Тогтога [Köke debter, 1912, 26]. Этот сюжет явно имеет китайские корни. В отличие от других летописей в «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна о наговоре на Молона рассказано неясно [Балданжапов, 1970, 156]²².

²¹ Так монгольские летописи называют основателя династии Мин Чжу Юаньчжана.

²² Этот фрагмент переводчики монгольских летописей понимали по-разному. Ч. Боудэн не был уверен в переводе фразы о ханше Саматай (*tiquligai ong cīma-yi samatai qatun-dayan talaḡu mayu sedkinem*), поняв ее так, что Саматай — жена Молона, и она понравилась Махулихай-ону [Bawden, 1955, 175, примеч. 91–4]. Я. И. Шмидт в переводе

Спасение истинного наследника

[MOT.K515.1; K515.3; S351.1]

1. Кормилица прячет под кучей ХЧ (17–19); ЗСМ (140–141); ХЗ дров Хайду (потомка Бодончара) и спасает его от джалаирцев, мстящих его бабке Муналун за убийство своих детей. (386–387)

2. Торган-Шира прячет Тэмуджина от тайчудов в телеге с шерстью (СС § 80–87). КЗС (42–43); ЗСЛ (76–79); ДС (59–61); ИА (27–28)

3. Мать спасает Махакурки, второго сына Тайсуна, спрятав мальчика в сундук. ЗСМ (156)

4. Мать Баянмунха спасает его от Эсэн-тайши, подложив в люльку девочку. КЗС (88–90); ЗСЛ (274–275); ДС (150–152); ИА (92–93); ЗД (41–42); ИБ (58–62); ДЧ (866)

5. Жена солонгутского Сангулдари спасает от ойратов Болухая, накрыв его котлом. КЗС (81–82); ЗСЛ (268); ИБ (59)

Подробно спасение Хайду описано в сочинении Рашид ад-Дина [Рашид-ад-дин, т. I, кн. II, 18–19]. В «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна и «Хрустальном зеркале» спасают Байшингура, сына Хайду (или Хайраба, как он там назван) [Балданжапов,

«Драгоценного сказания» [Schmidt, 1829, 172] и Н. П. Шастина в переводе «Золотого сказания» Лубсан-Дандзана трактуют этот фрагмент примерно так же («Махулихай-онг оскорбляет тебя и твою супругу Самандай, он задумал плохое», — говорили они) [Шастина, 1973, 272]. Однако возвратное притяжание *dayan* указывает на то, что имеется в виду жена Махулихай-она, так как Махулихай-он — здесь подлежащее, а речь ведет третье лицо — рассказчик. Аналогичная конструкция использована в следующем отрывке: *qayan aqa čin-u čima-yi beye-degen adali teng bolun gejü. čima-dur mayu sedkikü bayinam* (твой старший брат затаил на тебя злобу, решив, что ты хочешь быть равным ему), где под *beye* имеется в виду «тело» хана [Bawden, 1955, 90]. Следовательно, данную фразу надо переводить так: «Махулихай-он заподозрил тебя в том, что тебе понравился его ханша Саматай». Таким образом, становится вполне очевидным, что этот отрывок действительно представляет собой мотив навета на соперника и обвинения его в связи с женой хана.

1970, 141]. В «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна [Балданжапов, 1970, 143] и «Хрустальном зеркале» [Bolor töl, 1984, 391–392] спасаются Тэмуджин и Хасар. В «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна есть лишь слабый отзвук эпизода, рассказывающего о спасении Баянмунха [Балданжапов, 1970, 156]. Связь последних двух эпизодов между собой очевидна. В них говорится о спасении монгольского наследника Баянмунха и наследника рода Шигустэя Болухая (иногда Болоная) от ойратов. Примечательно, что они встречаются не во всех летописях и тем более редко присутствуют одновременно в одном сочинении. Недаром в «Истории монгольского рода борджигид» рассказ о Болухае инкорпорирован в сказание о Баянмунхе и постепенно растворен там [Heissig-Bawden, 1957, 58–62]. По-видимому, здесь можно говорить о дублировании эпизода и конкретнее — о повторении мотивов рассказа о спасении наследника монгольского престола Баянмунха в повествовании о спасении сына Шигустэя Болухая.

Мотив спасения мальчика под котлом, под кучей шерсти, дров и т. д. или путем подмены, широко распространенный в мировом фольклоре, был использован в легендах об «истинном» наследнике. Сакрализация власти князя, предводителя рода, а позже — хана «золотого» рода, требовала доказательства преемственности этой власти, действительной принадлежности наследников к ханскому роду. Родоплеменная же борьба, бурные события истории монгольского кочевого общества часто нарушали преемственность власти «по крови». Тогда-то и возникали легенды, призванные подтвердить «истинность» хана и пользовавшиеся для этого средствами из арсенала эпического творчества.

5. Устойчивые возрастные дефиниции

Есть еще одна область, в которой летописи используют устойчивые элементы. Это — числовая символика. При чтении исследуемых сочинений нельзя не заметить, что чаще всего они называют числа *три*, *семь* и *тринадцать*, а также различные комбинации с ними. О природе этих чисел, их символической семантике и роли в культуре и мифологии народов мира написано немало. Исследованы они и в монгольской культуре [Жуковская, 1988] и эпосе [Sagaster, 1981a; 1981b]. В летописях мы много раз встречаем эти числа в традиционной для фольклора

«ипостаси» — *трижды* пытается Тэмуджин выйти из укрытия [Шастина, 1973, 76], через *семь* дней после рождения Тэмуджина появляется птичка, которая чирикает «чингис-чингис» [Шастина, 1973, 26], за *три* года до рождения Тэмуджина было сделано предсказание о нем [Шастина, 1973, 27], *три* дня и *три* ночи едет Тэмуджин из плена [Шастина, 1973, 81], Джамуха соединяется с *тринадцатью* чужаками, составляет *три* *тумэна* и идет на Чингис-хана, Чингис-хан собирает *тринадцать* куреней, составляет *три* *тумэна* и принимает бой [Шастина, 1973, 103], Джамуха приказывает поставить *семьдесят* котлов, от него уходит Мэнлиг с *семью* сыновьями [Шастина, 1973, 104] и т. д. Однако ярче всего, на мой взгляд, фольклорно-символическая природа этих чисел проявляется в указании на возраст ханов и других героев.

Три года

1. Джэлмэ приводят к Тэмуджину, когда ему было *три* года. ИА (32)
2. Назначение *трехлетнего* Ноёнболада. ЗСМ (155)
3. Баянмунха спасают в *трехлетнем* возрасте. ЖИ (146); ДС (185)

Указание на возраст Баянмунха во время его спасения встречается только в «Желтой истории» и «Драгоценном сказании» Саган-Сэцэна, хотя весь эпизод весьма популярен в монгольских летописях (см. § 2.4. «Мать Баянмунха спасает его от Эсэн-тайши, подложив в люльку девочку»).

Семь лет

1. Хасару *семь* лет, когда умирают его родители. ЗСМ (143); ХЗ (391)
2. Ринчинбал воссел на ханский престол, когда ему было *семь* лет. ЖИ (140); ДС (112); ИА (72); ЗД (33); ТГ (76)
3. Молон-хан воссел на ханский престол в *семь* лет. КЗС (86); ЗСЛ (271–272); ИА (89)
4. Мэрхусхэн воссел на ханский престол в *семь* лет. ЖИ (146); ДС (153–154); ЗД (43); ИБ (63); ДЧ (866)

5. Батмунх воссел на ханский престол в семь лет. КЗС (94–95); ЗСЛ (280); ДС (161); ЖИ (148); ИА (98); ТГ (92); ЗД (45); ЗСМ (156); ДЧ (87а)
6. Онг-хан (Ван-хан) был захвачен меркитами в семь лет (СС § 152). ЗСЛ (131)
7. Эер-Дзасагчи стал императором Цин в семь лет. ХЗ (498); СТ (75)
8. Седьмому далай-ламе было семь лет, когда началась смута. ХЗ (533)

В «Сокровенном сказании» рассказывается, что Есугэй умер, когда Тэмуджину было *девять*, а Хасару *семь* лет [Козин, 1941, § 61–68].

Тринадцать лет

1. Ван-хан был захвачен татарами в *тринадцать* лет. ЗСЛ (131)
2. Тэмуджину сосватали невесту, когда ему было *тринадцать* лет. ДЧ (396)
3. Тогон-Тэмур в *тринадцать* лет стал ханом. ХЧ (657–658); ИБ (45)
4. Пагба-лама в *тринадцать* лет прибыл в Монголию. ЖИ (139); ДС (136)
5. Мандул-тайджи было *тринадцать* лет, когда он ушел от ойратов. ЗСМ (155–156)
6. Четвертого далай-ламу Ёндон-Джамцо не отпускали в Тибет, пока ему не исполнилось *тринадцать* лет. ДС (233–234)
7. Бату-тайджи, сын Илдучи-тайджи, совершает подвиг в *тринадцать* лет. ДС (235)
8. Ойратский Угэдэй-тайбу стал предводителем *хошуна* в *тринадцать* лет. ДС (185)²³

²³ Здесь по: [Sayan Sečen, 1987].

К этому стоит добавить, что, согласно Рашид ад-дину, Тэмуджину было *тринадцать* лет, когда умер его отец [Рашид-ад-дин, т. I, кн. II, 84].

В «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана Пагба-ламе *восемь* лет [Шастина, 1973, 247], в «Истории Асрагчи» — *восемь* [Asa-gayči, 1984, 67], в «Золотом диске» — *четырнадцать* [Altan kür-dün, 1987, 116]. В «Хрустальном зеркале» он прибывает в Монголию впервые в *десять* лет, а на службу к Хубилаю поступает в *семнадцать* лет [Bolor toli, 1984, 430].

Семнадцать лет

1. Молон стал ханом в *семна-* ДС (154–155)²⁴; ЖИ (147) *дцать* лет.

2. Батмунх становится ханом в КЗС (86) *семнадцать* лет.

3. Тэмуджин женится в *семна-* ДЧ (396); ДС (381), СТ (47) *дцать* лет.

Семнацатилетний возраст Батмунха указан только в некоторых списках «Краткого Золотого сказания»²⁵.

В некоторых летописях о Тэмуджине говорится:

На *семнацатом* году жизни в год *у-собаки* Тэмуджин женился на Бортэ-ушин, родившейся в год *бин-собаки*, когда ей было *тринадцать* лет [Galdan, 1960, 396].

Три, семь, тринадцать месяцев

1. Жена Тогон-Тэмур-хана Хонгирад-хатун была на *третьем* месяце беременности, когда хан потерял власть.

Жена Тогон-Тэмюра залезла в кувшин и осталась в Китае. Китайский император взял себе эту ханшу в жены и воссел на престол. В летописях рассказывается:

Ханша подумала: „Если [дитя] родится через *семь* месяцев, [хан] убьет его как вражеского ребенка. Если родится через *десять* месяцев, он решит, что это — его сын, и не сделает ничего плохого. О батюшка небо, смилуйся! Добавь *три* месяца и сделай так, чтобы [срок] был *десять* месяцев!“ Так она молилась. Небо смилостивилось, и маль-

²⁴ Ср. с «*Семь лет. № 3*».

²⁵ Ср. с «*Семь лет. № 5*».

чик появился через *тринадцать* месяцев [Quriyanguyi al-tan tobči, 1989, 104–105].

Эта легенда изложена подобным образом во многих летописях. Она призвана доказать, что император династии Мин, правивший под девизом Юн-лэ (в монгольских летописях — Юнло), является наследником императора династии Юань — Тогон-Тэмур.

2. Три или семь месяцев беременности Улдзэйтү-бэйджи.

Большинство летописей не называют срок беременности Улдзэйтү-бэйджи, когда она была захвачена Элбэг-ханом. В «Желтой истории» же говорится:

Когда Элбэг-хаган княгиню Улдзэйтү Гоа взял, то она была на *третьем* месяце, когда Угэчи Хашига [ее] взял, то шел *седьмой* месяц. Родившемуся сыну дали прозвание Ачай [Шастина, 1957, 143].

Так же и в «Хрустальном зеркале» [Bolor toli, 1984, 446–448].

3. Три или семь месяцев беременности Цэцэг-бэйджи.

В «Истории монгольского рода борджигид» рассказывается о спасении Баянмунха.

Прошло *семь* месяцев, как Цэцэг-бэйджи была беременна. Когда ее отец Эсэн решил отдать ее в жены другому человеку, *бэйджи* отказалась [Heissig-Bawden, 1957, 58].

Количество месяцев беременности указано для того, чтобы убедить читателя, что родившийся Баянмунх-Болху-джинон — настоящий наследник ханского рода.

Некоторые из приведенных выше данных о возрасте ханов и ноёнов имеют действительное, а не символическое значение. Например, исторические источники сходятся в том, что Ринчинбал и Батмунх воссели на ханский престол в *семилетнем* возрасте, а Тогон-Тэмур — в *тринадцатилетнем*. Однако многие датировки наших летописей совершенно неверны. По тибетской историографической традиции, Пагба-лама родился в 1235 г. (год дерева-овцы) [Пубаев, 1991, 79]. Когда он отправился в Монголию с дядей (1244), ему было *десять* лет по восточному счету, когда он прибыл в ставку Годана (1246) — *двадцать*.

Большинство летописей следуют за «Сокровенным сказанием», где описано сватовство Тэмуджина, во время которого ему

девять лет, а его невесте Бортэ — десять, возраст же их во время женитьбы не назван [Козин, 1941, § 61, 66]. Однако в некоторых списках «Драгоценного сказания» Саган-Сэцэна [Саган Сецен, 1987, 381] и в «Синей тетради» [Köke debter, 1912, 7] говорится, что во время женитьбы Тэмуджину было *семнадцать*, а Бортэ — *тринадцать* лет. Галдан-туслагчи же в «Драгоценных четках» пошел еще дальше. Он называет *тринадцать* лет Тэмуджину во время сватовства и по *семнадцать* и *тринадцать* лет жениху и невесте во время свадьбы. Причем, текст его летописи в этом фрагменте совпадает с «Драгоценным сказанием» дословно, с небольшими разночтениями, лишь слова «когда Тэмуджину было *тринадцать* лет» — вставка самого Галдан-туслагчи.

Есть такие факты, которые трудно установить с точностью (например, возраст Мандулы, когда он ушел от ойратов). Однако сравнительно частое употребление *трех*, *семи* и *тринадцати* лет по отношению к тому или иному лицу заставляет предположить их не историческую или хронологическую природу, каковая лежит на поверхности, а совсем иную — мифопоэтическую. В этом убеждает и дублирование этих чисел в указании сроков беременности ханш и упоминание *семнадцатилетнего* возраста. *Трехлетний*, *семилетний* и *тринадцатилетний* возраст (и как варианты этого — *семнадцатилетний* возраст или *трехмесячный*, *семимесячный* и даже *тринадцатимесячный* срок беременности) в монгольских летописях часто имеют символическое значение, основывающееся на древних представлениях (возможно, обрядах инициации), где *три* года олицетворяют возраст неразумного дитяти, *семь* лет — ребенка, вошедшего в разум, и *тринадцать* — взрослого человека. Кроме того, эти возрастные категории определенно связаны, как говорилось выше, и с общим символизмом чисел *три*, *семь* и *тринадцать*, их сакральной природой, проявленной в монгольской культуре в целом, и в фольклоре и литературе в частности [MOT.D1273.1.1; MOT.D1273.1.3; MOT.D1273.1.6; Жуковская, 1988, 133–135, 139–141; Дулам, 1997, 12–13, 15–16; Цэдэв, 1997, 13–22; Sagaster, 1981a; 1981b]. Недаром это самые популярные обозначения возраста героя в сказках и эпосе, часто даже выведенные в названия произведений, как, например, в былинах «Трехлетний Гунан-Улан-батор» [Монгол ардын баатарлаг тууль, 1982, 50], «Семилетний молодец» [Халх ардын тууль, 1991, 17], «Тринадцатилетний молодец Алтай-Сумбэ» [Халх ардын тууль, 1991, 58].

Конечно, нельзя полностью игнорировать тот факт, что в средневековой Монголии важные события могли быть приурочены к возрасту, рассматриваемому в символическом смысле — возводить в ханы не ранее *семи* лет или женить и выдавать замуж в *тринадцать*. Однако частота использования в обозначении возраста героев *трех*, *семи* и *тринадцати* лет, многочисленные варианты и даже путаница с названием возрастов персонажей в различных летописях, а также их соотнесенность с эпической традицией приводят к мысли, что чаще всего они имеют мифоэпические корни.

Закljučая анализ сюжетно-повествовательных элементов в летописях, надо сказать, что попытка обозначить мотивы в летописях, предпринятая выше, не претендует на полноту. Нельзя не признать, что критерии их выделения не свободны от субъективизма. Однако все же они дают основание для некоторых обобщений. Прежде всего, следует сказать, что мотивы остаются важным средством сюжетосложения во всех монгольских летописях XVII–XIX вв., несмотря на различие в «уровне» их присутствия и многообразие модификаций. Это и такие мотивы, которые имеют прямые параллели в монгольском фольклоре и эпосе, и такие, которые выделяются типологически, то есть повторяются в разных текстах и обладают теми же функциями и структурой, что и в фольклоре. Конечно, мотивы используют в большей степени те повествования, которые стоят ближе к эпике, собственно говоря, они этот эпический характер сочинений и формируют. Но и те, что не так пропитаны эпическим духом, обязательно содержат их в определенном объеме. Летописи распадаются по этому признаку на две группы — те, которые тяготеют к эпичности, и те, которые ближе к сухим родословным. Но даже весьма краткое сочинение Гомбоджаба «Течение Ганга» дает известный набор мотивов о хане-родоначальнике. Именно наличие фольклорных и конкретнее — эпических мотивов вкупе с генеалогическим принципом построения текста позволяет считать монгольские летописи XVII–XIX вв. относящимися к единой литературной форме. Иначе, применительно к исследуемым сочинениям пришлось бы употреблять такие термины, как «генеалогический список», «династийная хроника», «клерикальная история» и т. д.

Яснее всего вычленяется группа мотивов, относящаяся к циклу о хане-родоначальнике. В основном эти мотивы связаны с описанием «дочингисова» и частично «чингисова» времени. Они составляют, пожалуй, наиболее архаичный пласт, будучи связаны с древними мифологическими представлениями о начале родовой истории — возникновении народа, рождении правителя. Другой характерной чертой этого пласта, кроме архаичности, является его устойчивость. Нет ни одной летописи, прошедшей мимо предыстории Чингис-хана, изложенной традиционным образом. Этот цикл может быть кратким или полным, может быть лишен некоторых мотивов, эпизодов, но он всегда есть. Примечательно, что его элементы остаются в той или иной степени «работающими» на всем протяжении развития монгольской летописной традиции, когда речь заходит о появлении нового родоплеменного образования. Иными словами, в монгольской летописной традиции при всех изменениях, которые в ней происходили на протяжении веков, сохранилась живая, продуктивная модель сюжетосложения, ориентированная на архаичные мотивы «номадного» слоя.

Этот слой повлиял и на характер центрального повествования летописей — о Чингис-хане, особенно первой его части, касающейся детства и юности хана. Многие эпизоды из этого «сказания» используют мотивы цикла о хане-родоначальнике. Однако его эпический характер основывается в большей степени на так называемом эпическом биографизме, кстати, тоже относящемся к первой половине жизни хана. Монгольские авторы при описании юности своего хана использовали элементы, знакомые им по повествовательным моделям героического эпоса — чудесное рождение, погоня, сватовство, обретение верного друга и т. д. Не случайно, сочинения, в которых центральной фигурой, т. е. основателем монгольского государства выведен брат Чингиса — Хасар, просто пересказывают все эпизоды из повествования о Чингис-хане, относя их к Хасару. Таким образом, этот цикл создал некий стереотип или клише рассказа о победе героя, приходе его к престолу. Повествование о Чингис-хане совсем не единообразно в разных летописях. Некоторые состоят на три четверти из этого описания, некоторые ограничиваются кратким фрагментом. Одни содержат рассказ лишь о его детстве, другие подробно описывают годы его правления. Но ес-

ли вторую часть жизни хана приводят всего несколько сочинений (и то фрагментарно), то первую — все. И это характерно. В фольклоре все сказки кончаются свадьбой, все эпические песни — победой. А победа для хана — приход к власти. Поэтому летописи так равнодушны к «жизни после победы», в этом их фольклорно-эпический взгляд проявлен также весьма ярко.

Не очень разнообразны и многочисленны в рассматриваемых сочинениях мотивы чудесного. Это подтверждает то обстоятельство, что ранняя родовая история не притягивает сказочные элементы. Те, что содержатся в наших летописях, имеют позднее происхождение или довольно случайны.

Мотивы соперничества ханов, их борьбы, войны и конфликтов тоже не так многочисленны, как можно было бы ожидать. Они концентрируются вокруг представления о военном конфликте как результате происков «плохих людей из чужаков» и неустанных забот о непрерывности рода и легитимности правителя.

§ 3. Стиль устного народного творчества

Третьим «столпом» «номадного» субстрата в монгольских летописях XVII–XIX вв. можно назвать стиль устного народного творчества. Многие из летописей насыщены эпическими стилистическими приемами, другие вообще или почти не пользуются ими. Задача данного исследования показать их особенности и динамику расположения в различных сочинениях. Характерными чертами фольклорного стиля в летописях являются, прежде всего, прозопозитическое построение текста и определенный, довольно ограниченный набор тропов.

1. Прозопозитическая структура текста

Прозопозитическая форма — характернейшая черта монгольского эпоса. Н. Н. Поппе считал ее результатом разложения героического эпоса, в частности халхаского [Поппе, 1937, 112]. Возможно, на раннем этапе развития эпического творчества все былины и сказания были действительно полностью стихотворными. Правда, не исключено, что существовали различные формы. Во всяком случае, большинство монгольских эпических произведений дошли до нас в смешанной форме.

Такая смешанная прозопозитическая форма характерна и для ранней историографии. С. Ю. Неклюдов назвал «самой яркой композиционно-стилистической чертой „Сокровенного сказания“... многочисленные поэтические ритмизованные вставки („стихи“) внутри прозаического текста» [Неклюдов, 1984, 234]. Эта особенность сохранилась и в более поздних летописях, подавляющее число которых в той или иной мере содержат поэтические фрагменты. Однако такая форма присуща и многим монгольским повествовательным текстам средневекового типа, даже очень далеким от эпоса и «номадной» древности. В чем же специфика именно «номадного» слоя?

Попытки вычленения «номадного» субстрата в летописях XVII–XIX вв. неизбежно приводят к постоянному сопоставлению их с «Сокровенным сказанием». Конечно, «Сокровенное сказание» не является собственно и полностью эпическим произведением. Однако оно наиболее «эпично» на фоне летописей позднего времени. И если при описании языковых средств есть возможность апеллировать непосредственно к устному и письменному эпосу монголов, то при рассмотрении прозопозитического принципа построения текста, в большей степени связанного с содержанием летописей и ярче всего проявленного в «Сокровенном сказании», логика требует в первую очередь сравнений именно с ним.

С. А. Козин отмечал, что в «Сокровенном сказании» 122 «стихотворения», «и по самой грубой классификации, вся масса стихотворений распадается, примерно, на следующие группы: эпические отрывки — 24 (§§ 139, 149, 170, 186–197, 199, 254 (2), 255 (6), 260); посольские слова-письма — 5 (§§ 105, 106, 108, 265, 266); магталы — 9 (§§ 74, 75, 146, 208, 209, 210–214); сургалы — 5 (§§ 78, 126, 174, 276, 277); обрядовые — 3 (§§ 96, 102, 164); сатирические — 3 (§§ 111, 174, 265); сватальные песни — 1 (§ 64); кочевые — 1 (§ 118); присяжные, обетные речи — 3 (§§ 123, 137, 147); элегии: предсмертное слово Чжамухи, предсмертное слово Толая — 2 (§§ 201, 272); сетование — 1 (§ 203); гимн гвардии — 1 (§ 230); увещательные слова цариц к царю — 2 (§§ 245, 254); мелкие стихотворения — пословицы, поговорки, гномы» [Козин, 1941, 34–35]. Жанровые определения С. А. Козина могут показаться несколько субъективными, но общее представление классификация, предложенная им, безусловно, дает. Следует лишь подчеркнуть, что в большинстве своем стихотворные вставки — это речи геро-

ев, чаще всего монологи, и так как они — «по отношению к основной фабульной линии... как правило, являются факультативными — многие из них без особого ущерба могли бы быть опущены» [Неклюдов, 1984, 236].

Некоторые летописи XVII–XIX вв. следуют за «Сокровенным сказанием» весьма строго. Например, «Золотое сказание» Лубсан-Дандзана, наиболее близко стоящее к «Сокровенному сказанию» (см. [Чоймаа, 2002]) и даже названное Ц. Дамдинсүрэн «почти его версией» [Дамдинсүрэн, 1957b, 11], содержит практически все имеющиеся в памятнике XIII в. стихотворные вставки, а также много дополнительных. В него входит более 200 подобных отрывков, большинство из которых относится к перечисленным выше видам. Возьмем для примера главу о борьбе с меркитами, включающую большое количество поэтических вставок. В «Золотом сказании» она изложена очень близко к «Сокровенному сказанию»:

Меркиты напали на семью Тэмуджина и увели его жену. Вместе с братьями он пошел к керейтскому Он-хану (в других летописях — Ван-хану) и попросил о помощи. Он-хан обещал помочь. Речь его — в стихах:

[За] твою соболью шубу я отплачу,
Твой рассеявшийся народ соберу... и т. д.

Затем Тэмуджин отправил гонца к Джамухе с посланием:

Трое мэркитов пришли,
и мое ложе стало пустым.
Разве мы не объединимся для защиты? и т. д.

Джамуха передал Тэмуджину ответ. Ответные слова — длинное стихотворное послание:

Узнал я, [что] ложе побратима Төмүчина стало пустым,
и сердце мое надломилось,
и печень моя сломалась.
Местью своей отомстим,
Уничтожим удуит[-мэркитов] и унаг-мэркитов,
Спасем Уджин-Бөртэ! и т. д.

Он-хан и Тэмуджин пошли походом на назначенное место. Джамуха был уже там. Он осудил опоздавших:

Если случится дождик в назначенное [для встречи] время,
Если случится дождь в [назначенное] для сбора время, —

не опаздывайте! —
Не так ли мы говорили друг другу?

Объединившись, все трое напали на меркитского Тогтага-бэки:

Превосходные его двери разрушив, опрокинули,
Жен и детей захватили и истребили,
Священные его двери, сокрушив, разломали,
Весь его народ разогнали, так что стало пусто.

Меркиты бежали. Тэмуджин стал звать Бортэ. Бортэ схвати-
ла за уздцы коня Тэмуджина, и они обнялись. Чилгэр-Бухэ, ко-
торому была отдана плененная Бортэ, спасаясь бегством, горь-
ко сожалел:

Черный ворон
По обычаю должен поедать остатки кожи,
А он, говорят, пожелал есть гусей [и] журавлей.
[Ах] я скверный, грубиян Чилгэр!
Покусился я на Бóртэ-ўджин!
Стал я бедствием для всех мэркитов.
Простолюдин я, скверный я Чилгэр! и т. д.

После разгрома меркитов Тэмуджин поблагодарил Он-хана и
Джамуху и сказал:

По предписанию всемогущего Неба,
При помощи Матери Земли,
У мэркитов, звавшихся мужами,
Мы сумели опустошить грудь
И рассечь их печень.
Их ложе мы сделали пустым,
[Их] род и людей мы уничтожили,
Тех, кто остался, мы взяли в плен [Шастина, 1973, 86–94].

Этот фрагмент изложен здесь очень близко к «Сокровенному сказанию». Однако Лубсан-Дандзан включил в свое произведе-
ние и такие поэтические пассажи, которых нет в памятнике
XIII в. Это — состоящее почти полностью из стихов героическое
описание разгрома трех тайчудских сотен [Шастина, 1973, 118–
126], назидательная беседа мальчика сироты с девятью орлёка-
ми Чингис-хана [Шастина, 1973, 166–181] и т. д. — фрагменты
(включенные и в другие летописи), которые Н. Н. Поппе назвал
«древнейшим дошедшим до нас героическим эпосом монголов»
[Поппе, 1937, 5], а В. Хайссиг — «обломками» эпоса о Чингис-

хане [Heissig, 1979, 14–18]. Они сравнительно хорошо представлены в публикациях и подробно исследованы учеными [Позднеев, 1900, 42–47; Содном, 1935; Поппе, 1937, 5–22; Heissig, 1946, 33–78; Дамдинсүрэн, 1956a; 1956b; 1957a, 79–99; Damdinsürüng, 1959, 30–73, 78–100; Heissig, 1962b; Михайлов, 1966; 1969, 31–45; Гаадамба, 1970a; 1970b; Шастина, 1971; 1973, 30–36; Цагаан, 1977; Гаадамба, 1977; Clark, 1978]. Это — самостоятельные эпические произведения и, как мне кажется, они не требуют здесь особого рассмотрения. Отмечу лишь, что своим существованием внутри летописей эти фрагменты подчеркивают восприимчивость монгольской историографической традиции к эпическим текстам, ее родство с ними.

Итак, «Золотое сказание» Лубсан-Дандзана стоит в этом плане явно особняком. Остальные летописи намного скромнее в использовании поэтических вставок. Уже в сочинениях XVII в. их всего несколько десятков — от примерно пятидесяти в «Истории Асрагчи» до примерно десяти в «Желтой истории». В «Истории Асрагчи» в описании разгрома меркитов всего три таких фрагмента. И то слова Ван-хана о «плате за шубу» перенесены в рассказ о том, как Тэмуджин подарил ее Ван-хану. Затем после нападения меркитов, которые хотели схватить Тэмуджина, но не нашли его, он обратился к горе Бурхан-Халдун с благодарностью:

Благодаря тебе, Бурхан-Халдун,
Верхом на сивом коне,
Рыская по оленьим следам,
В юрте из тальника ютясь,
Я спас жизнь свою, [ничтожную], как у вши.
Молюсь тебе, Бурхан-Халдун! [Asaraγči, 1984, 33].

Следующий небольшой стихотворный отрывок посвящен описанию мальчика, которого нашли у меркитов и отдали на воспитание Оэлун [Asaraγči, 1984, 35]. Отличия разительны.

Есть несколько крупных поэтических отрывков эпического характера, которые в том или ином виде встречаются в большинстве рассматриваемых сочинений. К ним можно отнести следующие:

- стихотворные речи по поводу обделения наградой Чингис-ханом своего верного сподвижника Борчи ЗСЛ (127–128)²⁶; ЖИ (130–131); ДС (109–114); ЗД (79–82); ХЧ (57–59); СТ (55)
- поучения Оэлун (СС § 76–78) КЗС (22); ЗСЛ (74–75); ИА (25–26); ДС (71)
- хвала богатырям и их награждение (СС § 209–214) ЗСЛ (149–156); ИА (47–50); ХЧ (58–68)
- беседа мальчика с богатырями о вине ЗСЛ (166–181); ХЧ (71–83)
- наставления Чингиса и Субэ-дэя по поводу бегства Хасара КЗС (32–36); ЗСЛ (196–197); ДС (77–79); ЗСМ (324); ХЗ (396)
- легенда об Аргасун-хурчи КЗС (46–57); ЗСЛ (202–205); ДС (83–89)
- поучения Чингис-хана на пиру на Ононе ЗСЛ (206); ХЧ (100–111)
- поучения Чингис-хана перед смертью и плач Хилугэдэя КЗС (73–79); ЗСЛ (238–242); ЖИ (133–137); ИА (59–65); ДС (122–129); ЗД (83–88)
- плач Тогон-Тэмуре КЗС (97–103); ЗСЛ (253–255); ДС (153–155); ЖИ (142); ИА (75–77); ЗД (124–126); ХЧ (790–792)
- речь и молитва Мандухай-хатун КЗЛ (173–180); ЗСЛ (278–280); ДС (197–200); ЖИ (147–148); ИА (96–98); ЗД (142); ХЧ (842–843)
- хвала монгольских *тумэнов* ЖИ (159); ЗД (239–242)
- слово Тогона о монголах ИА (85); ХЧ (828–829)

Перечисленные выше поэтические фрагменты кочуют из летописи в летопись явно благодаря своей более высокой, по

²⁶ Здесь СС — Козин, 1941; КЗС — Quriyangyui altan tobči, 1989; ЗСЛ — Шастина, 1973; ЖИ — Шастина, 1957; 1983; ДС — Sayan Sečen, 1987; ИА — Asarayçi, 1984; ТТ — Gangy-a-yin urusqal, 1981; ИБ — Heissig-Bawden, 1957; ЗД — Altan kürdün, 1987; ЗСМ — Балданжапов, 1970; ХЧ — Bolor erike, 1985; ХЗ — Bolor toli, 1984; ДЧ — Galdan, 1960; СТ — Köke teüke, 1996.

сравнению с прозаическим текстом, устойчивости. Такая устойчивость, очевидно, подкреплена устной традицией. Примечательно, что все эти фрагменты, за исключением поучения Оэлун и хвалы богатырям, отсутствуют в «Сокровенном сказании». Это косвенно говорит о том, что многие эпические сказания, песни, плачи о Чингис-хане возникли в послеюаньский период (ср. [Поппе, 1937, 12]) и продолжали жить среди монголов в своей фольклорной форме. Каждое сочинение дает свой вариант текста, причем, отличия их между собой обеспечиваются фольклорной «подвижностью» данного текста при сохранении неизменным некоего ядра. Для сравнения возьмем наставления Чингиса воинам, следующим в погоню за Хасаром и поучения, сказанные Субэдзем Хасару.

В «Кратком Золотом сказании» говорится: «Утром, после того как владыка Хасар бежал, владыка государства молвил:

Будто жеребцы, скачущие впереди,
Ставшие месяцем во лбу,
Очиром на шапке,
Как циновка, сплетенные,
Словно камни, сбитые,
Могучие мои друзья-тени!
Как тростник, в ряд стоящие,
Словно крепость, со всех сторон защищающие,
Подданные мои воины, послушайте!
В обычной жизни
Живите, как малые телята!
В стремительном нападении
Кидайтесь, как птицы-охотники!
В военной рубке
Бросайтесь, словно птицы-соколы!
В обыденной жизни
Будьте, как нежные телята!
В неожиданном нападении
Кидайтесь, как кречеты!
В любви и радости
Будьте, как ленивые телята!
В перестрелке с чужеземными врагами
Бросайтесь, словно птицы-ястребы!
Будьте, словно голодные тигры,
Будто жадные орлы!
Светлым днем
Станьте волками-самцами!
Темной ночью

Станьте черными воронами!
Будьте терпеливы,
Словно упорные жены-ханши!

Субэдэй-багатур сказал ответ:

Со всей мощью погонимся,
Во всю силу сразимся!
Все решит счастье владыки!

Он пустился в погоню. Догнав Хасара, Субэдэй-багатур сказал ему:

Оторвешься от родных —
Станешь пищей для чужих!
Отстранишься от близких —
Станешь пищей для сирот!
Если государства станут враждовать —
Станут пищей для мелких народов!
Все, что движается, можно найти,
Родных нельзя обрести!
Народы можно завоевать,
Родственников нельзя обрести!
Хасар признал его слова истинными [Quriyangyui
altan tobči, 1989, 32–37].

Очень близко излагает этот эпизод «Золотое сказание» Лубсан-Дандзана:

Когда владыка Хасар во время этой войны бежал, то владыка государства, отправляя рано утром Сүбэгэ-тэя преследовать его, сказал повеление:

Бегите, подобно коню, идущему впереди,
Так, чтобы алмазом на шапке стал месяц у вас впереди!
Неколебимы вы в твердости,
Слиты вы вместе, как камень.

Могучие, преданные товарищи мои!
Как тростник, стоящие рядами,
Как крепость, окруженная стеной,
Воины мои, подвластные мне,
Слушайте!

В обычной жизни живите тихонько, подобно годовалым телятам,

В бою действуйте быстро, преследуйте, подобно соколу, что хватает добычу!

Во время веселья и игр будьте как жеребята, бегущие в поле,

В бою преследуйте врага и хватайте, как сокол, что
бьет налету!

В обычной жизни ведите себя, как колонок,
что движется таясь,

В бою, где нужна ловкость, действуйте и нападайте,
подобно соколу!

Будьте дружны, подобно телкам в огаде, собравшимся
вместе,

В бою нападайте на хитрых врагов, пускайте стрелы,
хватайте, как ястреб!

Идите, как голодный тигр, как беркут, выдержанный
без еды!

Ясным днем будьте бдительны, как матерый волк!

Темной ночью будьте осторожны, как ворон!

Подкрадывайтесь, как крадется ревнивая супруга.

Когда он сделал такое повеление, Сүбэгэтэй-багатур
промолвил:

Постараемся, как можем, и будем преследовать;

Будем гнаться изо всех сил!

Да будет счастье моему владыке.

Так он доложил, погнался и исполнил [повеление].
Хасару-владыке Сүбэгэтэй-багатур сказал слово:

Если разлучишься с родной семьей,

Станешь пищей для чужого человека. Да!

Если разлучишься с материнской родней,

Станешь пищей для монгольских людей. Да!

Если разлучишься с многосемейными людьми,

Станешь пищей для сироты. Да!

Если распадется многочисленный народ,

Станет он пищей для малого народа. Да!

Может, найдешь себе рабов и слуг,

Но родной семьи не найдешь.

Может, найдешь себе подданных,

Но родичей, рожденных в одном роду, не найдешь.

Так он сказал. Хасар был согласен с этими словами
[и возвратился] [Шастина, 1973, 195–197].

«Драгоценное сказание» Саган-Сэцэна:

После этого владыка Хасар, взяв семь хонхотонов,
откочевал. Владыка поставил во главе отряда Субэ-
гэдэя и сказал:

Ставшие месяцем во лбу,

Кисточкой на шапке,

Сплетенные, как циновка,
Скрученные, словно камни, о, мои сановники!
Будто крепость, защищающие со всех сторон,
Будто тростник, стоящие в ряд,
солдаты мои, послушайте!
В радости будьте, словно малые телята,
В стремительном нападении будьте,
как птицы-охотники!
В веселье порхайте, как мухи-слепни,
В уничтожении будьте, словно птицы-соколы!

Субэгэдэй-багатур ответил так:

Со всей силой сразимся,
А победим или нет — то решит гений владыки!
Со всей мощью постараясь,
А легко ли исполнится — то знает гений владыки!

Он догнал [Хасара]. Субэгэдэй-багатур обратился к владыке Хасару:

Оторвешься от родных —
Станешь пищей для чужаков.
Расстанешься с семьей,
Станешь пищей для других. Так говорят.
Все, что движется, можно найти,
Родных же не обретешь.
Подданных и народ можно найти,
Братьев и сестер не обретешь. Так говорят.

Хасар согласился, повернул обратно и соединился с братом [Sayan Sečen, 1987, 77–79].

В «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна и «Хрустальном зеркале» Джамба-Дорджи этот фрагмент усечен: из него выпали названия Чингис-хана, а поучения Субэдэя перенесены в эпизод, связанный с раздорами между братьями:

Четыре старших и младших брата всегда были дружны и равноправны. Но в то время некоторые араты сообщали [сплетни] каждому из них отдельно, почему четыре эдзэна стали относиться друг к другу равнодушно и проявлять стремление к разделу кочевьев. Тогда Субэдэй-батор сказал стихами:

Если родные по пуповине будут разъединяться
и разъезжаться,
То от этого будет польза только чужим,

Если многодетная семья будет разъединяться
и разъезжаться,
То от этого будет плодиться только сиротство²⁷.
Все желания исполняются легко,
[но] не приобретается родня по пуповине.
Любые желания исполняются сполна,
но не приобретаются старшие и младшие братья
[Балданжапов, 1970, 145, 324].

Близко в «Хрустальном зеркале» Джамба-Дорджи:

В то время как они были во всем одинаковы, некие
сплетники стали наговаривать, чтобы их разъединить,
и когда удалось несколько четырех разделить (посеять
рознь), тогда Субэгэтэй багатур в стихах сказал:

Если отойдешь, отделяясь от родственника,
То, сказывают, сделаешься добычей противника.
Если отойдешь, отделяясь от многолюдной родни,
То, сказывают, сделаешься добычей человека-бобыля.
Все желанное легко может быть обретено.
Только кровное родство не может быть обретено.
Любое желание может быть исполнено,
А братья не могут быть обретены
[История в трудах ученых лам, 2005, 78].

Если отвлечься от различий в переводах, в данных отрывках можно выделить ярко выраженное единое ядро. Вариативность здесь имеет несомненную фольклорную подоплеку. Например, и в словах Чингис-хана и в словах Субэдэя во всех сочинениях сходен зачин:

manglai-yin sara metü
malı-a-yin jalay-a metü
kündülen
čig metü ebkejü
čilayun metü janggiduyči

Ставшие месяцем во лбу,
Кисточкой на шапке,
Сплетенные, как циновка,
Сбитые, словно камни.

čidan yadan yabuıı üjeı-e
čidaqu ülügü-yı ejen-ü sülde
medetügeı

Со всей силой сразимся
А победим или нет —
то решит гений владыки!

küi eligen-ečegen qayačabasu
kündülen kümün-ü idesi bolom
önör kümün ebderebesü
öberen kümün-ü idesi bolom

Оторвешься от родных —
Станешь пищей чужаков.
Расстанешься с семьей —
Станешь пищей для других
[Sayan Sečen, 1987, 78].

²⁷ Правильнее: «То станет добычей даже бездомных». — А. Ц.

Различия касаются отдельных слов, количества строк, порядка строк, пропусков, окончаний строк, форм глаголов и т. д. Даже в «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна и «Хрустальном зеркале» Джамба-Дорджи, содержащих самые отдаленные от прочих варианты, сохранен ритм, строй предложения:

küiker kümün salaḡu odbasu
kündülen-dür olḡa bolom gem
önör töröl salaḡu odbasu
önöcin-dür olḡa bolon gem

Если родные по пуповине,
 расстанутся,
 Станут добычей чужаков.
 Если родственники разойдутся,
 Станут добычей даже сироты
 [Bolor toli, 1984, 396].

Именно фиксированность в устном бытовании данных отрывков, подтверждающаяся их фольклорной по своему характеру вариативностью, и дало им, по-видимому, долгую жизнь в различных летописях. Не случайно, наиболее устойчивыми оказалась афористическая и дидактическая поэзия, чрезвычайно развитая в монгольском фольклоре. Но их частое использование было обусловлено, вероятно, и подвижностью в тексте, сюжетной незакрепленностью, как это видно на примере с поучениями Субэдэя. Так, все до крайности редкие стихотворные вставки в «Хрустальном зеркале» Джамба-Дорджи, «Синей тетради» и «Драгоценном зеркале» Галдан-туслагчи — летописях XIX в. — относятся к этому виду.

Приведенные выше материалы свидетельствуют о следующем: во-первых, в монгольской летописной традиции многие стихотворные включения имеют фольклорный характер; во-вторых, они носят преимущественно героический, эпико-назидательный и лирико-эпический характер и служат целям акцентуации; в-третьих, это стилистическое средство с течением времени все меньше и меньше используется монгольскими летописцами (как явствует из таблицы, стихотворных отрывков эпического характера в сочинениях XVIII в. намного меньше, чем в XVII в., а в летописях XIX в. практически нет), а если используется, то все в более усеченном виде; и, наконец, в-четвертых, дольше всего просуществовали в этом качестве гнома и назидание.

2. Эпический язык

Эпические языковые средства сосредоточены в фольклорно-поэтических фрагментах как в текстах типологически и генетиче-

ски наиболее близких эпосу. Соответственно ими наполнены в большей степени летописи, использующие подобные фрагменты охотнее остальных. Набор поэтико-стилистических средств в таких стихах довольно ограничен. Для них характерны короткая строка, часто состоящая из трех, двух или даже одного слова, отсутствие строгой строфики, неравные строки, нечетко выдержанный принцип аллитерации, то есть признаки довольно архаичной поэзии.

Основным стилистическим средством в таких отрывках является «последовательная и неоднократная передача художественной мысли (идеи) разными словесно-поэтическими средствами» [Кудияров, 1983, 12]. Вариации строятся различными способами. По-видимому, наиболее древним средством является повтор. Разбирая его на материале «Сокровенного сказания», А. В. Кудияров отмечает, что «Рассмотренные стилевые явления характерны и для последующей историографической традиции монголов» [Кудияров, 1986, 51].

Выше говорилось, что во многих летописях приведен плач Хилугэдэя по Чингис-хану. С некоторыми вариациями в этом отрывке использован данный прием. Вот как он выглядит в «Желтой истории»:

Ты отлетел, обернувшись крылом парящего ястреба,
Государь мой!
Неужели ты грузом стал повозки грохочущей?
Государь мой!
Ты отлетел, как крыло ястреба, добычу хватающего²⁸,
Государь мой!
Неужели ты грузом стал колесницы с вертящейся [осью]?
Государь мой!
Ты отлетел, обернувшись крылом щебечущей птицы,
Государь мой!
Неужели ты грузом стал колесницы скрипящей?
Государь мой! [Шастина, 1957, 39, 135].

Участвует в художественной вариации и параллелизм, средство фундаментальное для архаичного словесного творчества в целом [Веселовский, 1940], в монгольской же поэзии настолько распространенное и принципиальное, что Н. Н. Поппе назвал его «наиболее характерной особенностью халха-монгольского улиге-

²⁸ Правильнее: «Ты отлетел, обернувшись крылом бросающегося ястреба...». — А. Ц.

ра» [Поппе, 1937, 117; Порре, 1958], а Дж. Крюгер — составляющей монгольского стихосложения вообще [Krueger, 1961, 17].

У яшмы-камня кожи нет,
На стали-железе пятен нет,
И в жалком теле, в котором родился, вечности нет!
Поступайте твердо²⁹ [Шастина, 1957, 38, 134].

Используется аллегория:

Говорят: „Хочу оседлать необъезженного коня“;
Говорят: „Хочу взять женщину кроме той, что есть“;
Плохо ли иметь слишком много?
Хорошо ли иметь слишком мало?
Говорят, что в платье с подкладкой не мерзнешь,
Говорят, что веревка в три нити не рвется!
[Шастина, 1973, 204].

Главным тропом, который употребляется в поэтических вставках в летописях, является сравнение. Большинство сравнений из эпического пласта связаны с героикой. Они появляются при описаниях богатырей, врагов и соратников Чингис-хана, при изображении битв. Их основную и «регулярную» массу составляют устойчивые сравнения, зафиксированные в эпической традиции: «богатыри как скакуны», «скакуны как птицы» и пр. Их устойчивость приводит к «перетеканию» сравнений в эпитеты и метафоры. Например, существует довольно распространенное сравнение государства с яшмой: «твое государство, подобное драгоценной яшме» [Sayan Sečen, 1987, 123], «держава твоя, ставшая яшмой» [Шастина, 1957, 36]. В монгольском языке, где такие слова, как *qas*, могут выступать и как существительное («яшма») и как прилагательное («яшмовый»), существительное, служащее для сравнения, часто становится эпитетом: «яшмовая великая держава» [Altan kürdün, 1987, 81]. Другой пример. В монгольских летописях часто встречается сравнение друга с тенью (или тени с другом). В двух «Золотых сказаниях» и «Истории Асрагчи» Оэлуна, мать Чингис-хана, призывая сыновей к дружбе, говорит:

²⁹ Правильнее:

«У яшмы-камня кожи нет,
У стали-железа корки нет,
У любимого тела вечности нет,
Терпите!» — А. Ц.

Нет друга, кроме тени, нет бича, кроме хвоста [Шастина, 1973, 74; Quriyanguyi altan tobči, 1989, 21; Asaraγči, 1984, 25].

В «Хрустальных четках» Раши-Пунцуга Чингис-хан восхваляет своего друга Ворчи:

Следующий за мной без устали, словно тень,
В бою не уступающий, яшмовый мой утес,
Слова не нарушающий, крепкий мой узел,
В трудных делах помогающий, стальной скакун мой Борчи!
[Bolor erike, 1985, 58–59].

Но в цитированном выше отрывке из наставлений Чингис-хана по поводу бегства Хасара употреблено выражение «друзья-тени»: «Великая сила — мои друзья-тени!». Таким образом, сравнение становилось источником метафоры и эпитета. Однако надо признать, что подобных устойчивых сравнений не много. Художественная экспрессия в эпико-поэтических текстах достигается украшением текста немногочисленными тропами, но главным образом — «художественными вариациями».

В еще меньшей степени присутствуют тропы в прозаическом тексте. А те фрагменты, где они встречаются, являются своего рода эпическими «сгущениями» и даже, вероятно, рудиментами поэтических вкраплений. Таким отрывком можно считать описание сражения с найманами, входящее в некоторые летописи (см. § 2.2). Обычно оно изложено прозой, с неясным намеком на ритмизацию в определенных местах, в «Сокровенном сказании» же — прозой и стихами (§ 189–196). И хотя вариант, включенный в «Золотое сказание» Мэргэн-гэгэна, «Хрустальное зеркало» Джамба-Дорджи и «Хрустальные четки» Раши-Пунцуга, в значительной степени отличается от такового в «Сокровенном сказании», а возможно, и благодаря этому, возникает предположение о том, что существовало устное эпическое сказание о найманской битве. А устное сказание о героической битве в монгольской эпической традиции, как говорилось выше, — или полностью поэтические или прозаопоэтические тексты.

Так или иначе, описание боя с найманами содержит во всех трех летописях больше стилистических фигур, чем окружающий его текст. Например, в сочинении Раши-Пунцуга хатгинский вождь Сарху, увидев войско Тэмуджина, говорит:

Раньше, когда нападала найманская армия, монгольское войско можно было проглотить, как внутренности овцы,

съесть их шкуры, головы и грудины — всё, без остатка. А сейчас я смотрю на монгольское войско — его сила стала удивительной! [Bolor erike, 1985, 50].

Примерно так же это изложено и в двух других сочинениях. Приведу пример из летописи Мэргэн-гэгэна:

На это найманский полководец Хорусбэчу ответил: „Хан, предшественник наш, на полях сражений всегда [проявлял] богатырскую силу и находился впереди нас. Он вообще никогда не отступал и не показывал врагу хвост коня своего и спину свою. То, что так проходят дни и месяцы, не получается ли оттого, что именно он [то есть Даян-хан] трусил? Если действительно боится, не привести ли [ему] своих жен и не поручить ли им управление войском?“ [Балданжапов, 1970, 150].

Таким образом, языковые стилистические средства, характерные для эпического творчества, сосредоточены в наиболее пафосных в эпическом смысле фрагментах. Соответственно, они наиболее ярко выражены в тех летописях, которые содержат таковые фрагменты в большем количестве. Это — сочинения, продолжающие линию «Сокровенного сказания» — «Золотое сказание» Лубсан-Дандзана, «Краткое Золотое сказание», «История Асрагчи». В произведениях авторов XVIII, а тем более XIX в. они становятся все более редкими, хотя сохраняются в немногочисленных поэтических фрагментах в таких сочинениях, как «Золотой диск» Дхарма-гуши, «Золотое сказание» Мэргэн-гэгэна, «Хрустальные четки» Раши-Пунцуга.

Закljučая первую главу, в которой анализируется «номадный» повествовательный слой в монгольских летописях XVII–XIX вв., следует сказать следующее. Монгольская историографическая традиция, представленная рассмотренными сочинениями, берет свои истоки из соединения генеалогий и эпики. Это «номадное» ядро присутствует в том или ином виде во всех летописях, объединяя их в некую видовую общность.

Самым устойчивым элементом является генеалогический принцип построения текста. Он проистекает из родоплеменного взгляда на историю и уходит корнями в далекую древность. Этот принцип ясно просматривается во всех проанализированных произведениях, составляя основу их структуры. Его не смогли разрушить новые композиционные элементы, пришед-

шие вместе с влиянием династийных хроник и буддийской историографии; он не растворяется в повествовательных новациях, связанных с индо-тибетской и китайской литературными традициями. Таковую его устойчивость обеспечило то обстоятельство, что несмотря на создание мощного государства и вхождение позже в империю, установленную династией Цин, монгольское общество вплоть до XX в. так и не освободилось от родоплеменных отношений. Вся его административная структура опиралась на княжеские рода, относившиеся в основном к потомкам Чингис-хана, его братьев и его старших родственников. Таким образом, стержнем монгольских летописей стала генеалогия рода Чингис-хана. Именно она явилась той циклизующей нитью, на которую нанизано повествование, именно она обеспечивает «пульсацию» текста, когда он как бы «набухает» в местах, интересующих автора, и истончается до перечислений потомков ханов, где события не трогают или неизвестны ему. У этой главной генеалогии в различных сочинениях есть небольшие ответвления — родословные побочных линий ханского рода или родов сподвижников Чингис-хана, в зависимости от того, к какому из этих родов принадлежал автор. Эти побочные линии так же «пульсируют», но в значительно меньшей степени. Такая «пульсация» сделала строение летописей гибким, став условием их долгого существования. Все сочинения составляют некий ряд — от тех, в которых генеалогические списки — главное, до тех, в которых они размыты внутренними повествованиями или последующими изменениями. Так, один полюс составляют «Желтая история», «Течение Ганга», другой — «Золотое сказание» Лубсан-Дандзана. Между ними располагаются остальные.

Более подверженной стадияльным процессам и иноязычным влияниям оказалась эпика. Тенденция к вымыванию ее на протяжении трех веков видна очень ясно. Однако уже летописи XVII в. отчетливо делятся на две группы — те, что следуют за «Сокровенным сказанием» (два «Золотых сказания» и «История Асрагчи»), и те, что отстоят от него дальше («Желтая история» и «Драгоценное сказание» Саган-Сэцэна). На протяжении последующего времени эти две тенденции сохраняются, одни летописи более эпичны, другие — менее. Например, «Золотой диск» и «Хрустальные четки» намного более насыщены элементами

эпоса, чем «Течение Ганга» и «История монгольского рода борджигид». Тем не менее все летописи содержат эпические повествовательные элементы. Так, во всех сочинениях можно выявить ряд повторяющихся деталей, или мотивов, которые составляют определенные циклы. В большинстве случаев они известны мировому фольклору и монгольскому в частности. Вполне отчетливо выделяется цикл архаичных мотивов ханародонаачальника, ясно просматривается эпический биографизм, составляют небольшой слой сказочные мотивы и мотивы борьбы ханов. Конечно, в одних летописях таких мотивов больше, в других — меньше, это является еще одним индикатором их эпичности и «номадности». Намного более наглядным критерием в этом смысле является форма их изложения. В некоторых летописях описанию умыкания Озлун посвящена одна фраза, в других — целый отрывок. Однако важно наличие таковых мотивов во всех летописях, что позволяет говорить о присутствии в них всех «номадного» слоя, о сохранении ими «верности» древним формам историографических описаний.

Самым неустойчивым, подверженным быстрой эрозии из рассмотренных элементов, причисленных мной к «номадному» слою, представляется эпический стиль. Если практически невозможно найти летописи, лишенные родословных или эпических мотивов, то стилистические средства, характерные для фольклорно-эпической традиции, постепенно исчезают из сочинений. Они еще присутствуют в некоторых поздних летописях в немногочисленных поэтических фрагментах или эпических описаниях, которые обладают в историографии большей степенью фиксации, а возможно, и жили отдельной жизнью. В таких же сочинениях, как «Течение Ганга» и «Хрустальное зеркало», их практически нет.

Глава II.

Средневековая буддийская историография и индо-тибетский литературный канон

§ 1. Буддийская клерикальная история и структурные изменения в летописях

Выделяя «номадный» слой в монгольских летописях, не следует забывать, что даже самые ранние из тех сочинений, которые дошли до нашего времени, относятся к XVII в. — времени кардинальных изменений в монгольской культуре, связанных с распространением буддизма в его северной, тибетской, форме. В русле этих новаций монголы обратились к тибетской историографии как к основе формирования своего нового исторического мироощущения. К этому времени тибетская историческая литература имела уже многовековые традиции. Еще на сравнительно раннем этапе развития, в силу конкретных исторических условий, выразившихся в интенсивной теократизации общества, ее большую часть стала составлять клерикальная историография, т. е. история религии, ее культов, философских доктрин, церкви. Она включала и тибетский, и индийский компоненты, если иметь в виду состав ее культурных традиций, и элементы не только религиозно-исторической, религиозно-философской, религиозно-этической мысли, но и мифологии, эпики и литературы — в плане ее содержания и форм словесного искусства.

Мощная клерикальная окрашенность тибетской исторической литературы с присущей ей мифологичностью составляет, пожалуй, главную ее особенность, что, естественно, не могло не сказаться на монгольской средневековой историографии. Монголы на протяжении трех веков распространения в их кочевьях буддизма создали немало сочинений, написанных на тибетском языке, тематически относящихся к истории Монголии, но по духу и сути являющихся неотъемлемой частью тибетской историографии. Постепенно эта традиция стала накладывать свой отпечаток и на летописную литературу монгольских народов,

которая уже имела свою сложившуюся историю и специфику и существовала на монгольском языке. Процесс этот протекал неровно. Он был растянут во времени и шел синхронно с развитием самой тибетской историографии. Кроме того, влияние последней на каждую конкретную летопись зависело от времени написания и приоритетов автора. Однако ни одно сочинение из этого ряда не осталось в стороне от такого воздействия.

Прежде всего следует назвать общие мировоззренческие изменения, сформировавшие новую картину мира и определившие в ней место Монголии. Об этом написано немало (см., например, [Бира, 1978, 165–224]). Космогонические представления были заимствованы монголами вслед за тибетцами из традиции «Абхидхармы», представленной центральным ее памятником «Абхидхармакошей». Это известные мифы о происхождении трех субстанций — воды, воздуха и земли, о возникновении океана и материков, о появлении на них живых существ и, в частности, людей, о начале их хозяйственной деятельности и избрании царя Махасамматы, воспринятые буддийской мифологией из предшествующей древнеиндийской. Из летописей XVII в., пожалуй, в наиболее полном виде эти мифы включает «Драгоценное сказание» Саган-Сэцэна, хотя их содержат и другие произведения. В XVIII и XIX в. появляется ряд сочинений, опускающих эту «космогоническую» часть, например, «Течение Ганга» Гомбоджаба и «Хрустальные четки» Раши-Пунцуга, что диктовалось, по-видимому, вовсе не отрицанием ее, а иными композиционными решениями.

Идею происхождения монгольских ханов от мифического индийского царя Махасамматы, тесно примыкающую к космогоническим представлениям, не игнорирует ни один из авторов монгольских летописей начиная с самых ранних и кончая самыми поздними. Эта идея была, по всей вероятности, плодом собственно монгольской мысли, но использовала уже сложившиеся тибетские мифы о происхождении тибетских царей и в некотором смысле дублировала их, называя своего первопредка потомком другой ветви легендарного царского рода. Саган-Сэцэн пишет о происхождении тибетских ханов так:

После этого чиновник по имени Лунгнэм хитростью погубил хана Далай-Собин-Ару-Алтан-Ширэгэту и сам воссел на ханский престол. Старший из сыновей хана Шибагучи бежал в местность Нэнбу, средний Борочи — в местность

Бобо, младший Буртэ-Чино — в местность Гунбуйн. Прошло полтора года после того, как чиновник Лунгнэм воссел на ханский престол. Еще до этого несколько чиновников старого хана, забрав ханшу, бежали. Они с помощью хитрости склонили чужой народ к восстанию и убили того Лунгнэм-хана. „Теперь следует призвать одного из трех [ханских] сыновей“, — стали говорить они... Из местности Бобо привели Борочи и возвели его на ханский престол. Он прославился как Буди-Гунцэл [Saγan Sečen, 1987, 40–42].

Таким образом, согласно Саган-Сэцэну, потомки одного брата (Борочи) образовали тибетский царский род, а другого (Буртэ-Чино) — монгольский.

Буддийская традиция привнесла универсальное представление о мировом пространстве и о Монголии как его части, а также о мировом времени и истории монгольских ханов как его составляющей, что ознаменовало качественно новый этап в самосознании монголов. Осью этого мира стал путь распространения буддизма в Монголию — Индия, Тибет, Монголия. Описание других народов, попадавших в поле зрения монгольских летописцев, например, «пяти цветных и четырех чужих», или небуддийского населения стран, завоеванных Чингисханом и его потомками, или Китая, история которого, например, в «Хрустальном зеркале» занимает целый том, были «прилегающими» к этой оси и не деформировали центральную идею.

Что касается мирового времени, оно так же обрело буддийские мифологические черты. Это нашло отражение в новой хронологии. На родословный принцип фиксации событий, равнодушный к строгой хронологии и делящий, как говорилось выше, время на поколения ханов и князей, наложился другой, в котором главными элементами были 12-летний и 60-летний календарные циклы, а базовой датой — год обретения нирваны Буддой (иногда год рождения Будды или год рождения Цзонхавы). Даты стали определять так:

Тот Сакья-пандита родился в год *шим*-барса, на три тысяча триста семьдесят пятый год после года *у*-мышь¹ [Saγan Sečen, 1987, 132].

¹ Год обретения нирваны Буддой.

Следует заметить, что эта традиция не предполагала погодного описания событий — чисто летописного правила изложения. Она лишь по-новому маркировала время.

Под влиянием буддийской историографии произошли изменения не только в видении мирового пространства и времени, но и в приоритетах в описании их содержания, то есть фактической стороны. Мы видим частичную смену тематики по сравнению с «номадным» слоем. Изложение событий в монгольских летописях, имевших своим предметом, как это многократно указывалось выше, историю Чингис-хана, других монгольских ханов и их потомков, возникновение Монгольской империи, войну между ханами и ноёнами за власть, «сворачивает» на исторические эпизоды, значимые для процесса распространения в Монголии буддизма. Постепенно складывается несколько центральных сюжетно-тематических «узлов», относящихся к этому процессу и рассматриваемых данной традицией в качестве наиболее важных.

К таким «узлам» следует отнести адаптированную летописями концепцию «двух начал» в управлении государством, выработанную, как считается, еще Хубилаем и Пагба-ламой в XIII в. (см. [Sagaster, 1976]). Эта концепция, провозглашавшая равное значение в государственном устройстве ханской власти и религиозной идеи, ярче всего выразилась в описании союзов ханов-правителей и лам-наставников. По-видимому, еще в юаньское время возникло представление об устойчивых парах «хан–лама». Это наглядно выражено в описании правления юаньских ханов в «Истории Асрагчи», где о большинстве из них не рассказывается ничего, кроме перечисления императорских лам-наставников:

После этого его младший брат Хулуг-хан на тридцать седьмом году жизни воссел на великоханский престол в Шанду. Его ламой был Чоски-Одсэр. Этот хан принес большую пользу религии. В тридцать один год он умер в Дайду. Хулуг-хан родился в год змеи.

После него на великоханский престол взошел Буянту-хан в двадцатисемилетнем возрасте. Его ламой был Донидба. На тридцать седьмом году жизни он скончался в Дайду. Буянту-хан родился в год курицы.

После него на великоханский престол воссел Гэгэн-хан, восемнадцати лет от роду. Его ламой был Содном-Джамчин. Гэгэн-хан родился в год мыши. Он умер также в городе Дайду.

После него на великоханский престол воссел Есун-Тэмур-хан, тридцати лет от роду. Его ламой был Габай-Содном. Есун-Тэмур-хан родился в год змеи. В тридцатипятилетнем возрасте он скончался в Шандуне. В некоторых историях его называют Нарай-Бага-хан.

После него в год *джин-дракона* на великоханский престол в возрасте тридцати одного года воссел Дзаяту-хан. Через сорок дней он скончался. Его ламой был Ринчиндин [Asarayıci, 1984, 70–72].

Указание на лам-наставников юаньских ханов сделаны в «Желтой истории» [Шастина, 1957, 139–140], «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана [Шастина, 1973, 249–150], «Драгоценном сказании» [Sayan Sečen, 1987, 138–140], «Золотом диске» [Altan kürdün, 1978, 119–122], «Синей тетради» [Köke teüke, 1996, 65–66].

«Парадигматическим» эпизодом этого ряда, безусловно, является описание отношений Хубилая и Пагба-ламы. Его в том или ином виде содержат все рассмотренные летописи (см. гл. I § 1). В общих чертах он сводится к следующему. Первоначально в буддизм обратилась ханша Хубилая Чибуй (Чабуй, Цамбуй). Она приняла обеты у Пагба-ламы, приехавшего в ставку монгольского императора из тибетского монастыря Сакья, и стала настоятельно рекомендовать мужу сделать то же самое. Хубилай отнесся к идее наставничества тибетского монаха как к дискредитации ханской власти и долго противился такому решению. Однако пораженный мудростью и чудесной силой Пагба-ламы, он все же принял от него благословение и обеты поклонения буддийскому божеству Хэ-ваджре. Так был учрежден союз между монгольским императором и буддийской церковью Тибета, а в правлении — принцип «двух начал» или «двух правил», то есть единства государственной власти и церковной идеологии.

Известно, что Хубилай возвысил Пагба-ламу, отдав ему под начало тринадцать тибетских провинций. Однако реальная власть и влияние сакьяского иерарха в Юаньской империи, да и в самом Тибете была, по-видимому, несколько ниже номинальной и вряд ли полностью соответствовала идее «двух правил» с равным положением государственной и церковной власти. Идея эта в определенной мере искусственно насаждалась в Юаньской империи, не имея там серьезных корней. Она родилась в тибетском обществе, где уже к XIII в. монастыри стали

крупными феодалами, а их иерархи соединяли в своем лице гражданскую и церковную власть. Тем не менее эта концепция государственного устройства была провозглашена монгольскими ханами и повлияла на формирование некоторых стереотипов в летописной традиции монголов.

Другим таким «узлом» можно назвать выросший интерес летописей к жизни тех лиц, которые принимали участие в процессе распространения в Монголии буддизма. Приведу несколько примеров.

При изучении различных источников по истории монголов на китайском, персидском, тибетском и монгольском языках обращает на себя внимание разительное несовпадение их оценок роли царевича Годана (1208–1251), сына Угэдэй-хана, и младшего брата Гуюка. Китайские историки, судя по тем материалам, что были мне доступны, довольно равнодушны к Годану и скупо рассказывают о его участии в военных операциях против Цзинь и Южной Сун [Мункуев, 1965, 113–114]. Джувейни упоминает его однажды в связи с борьбой его матери Тургэнэ-хатун за власть [Juvaini, 1958, vol. 1, 241]. Несколько более подробен Рашид ад-Дин. Он повествует о причастности Годана к заговору против Хубилая [Рашид-ад-дин, т. I, кн. II, 56; т. II, 13], о его владениях [Рашид-ад-дин, т. II, 11], о его роли в событиях, предшествовавших восшествию на престол великого хана Мункэ [Рашид-ад-дин, т. I, кн. II, 276; т. II, 132], о сыновьях Годана [Рашид-ад-дин, т. II, 140], о его притязаниях на завоеванное имущество [Рашид-ад-дин, т. I, кн. II, 231; т. II, 112–113], о его выступлении на стороне матери в политической борьбе [Рашид-ад-дин, т. II, 115–119]. Таким образом, Годан интересует (если интересуется) китайских и персидских историков как участник тех или иных событий, где он играет явно не главную роль; он упоминается «по случаю» и занимает в перечисленных сочинениях очень небольшое место. Это и понятно. Годан никогда не был центральной фигурой в монгольской истории XIII в. Он не являлся великим ханом, его удел составляли относительно периферийные земли, лежавшие между Китаем, Монголией и Тибетом, на территории современных китайских провинций Ганьсу и Цинхай. Его военные действия так же не были особенно значительными.

Однако это резко отличается от того внимания к личности Годана, которое демонстрируют монгольские летописи. Обычно в них описывается один эпизод. Приведу его по летописи Саган-Сэцэна:

У [Угэдэя] было два сына — Гуюк и Годан. Старший брат Гуюк [родился] в год коровы, а в год *куй*-змеи на двадцать девятом году жизни воссел на ханский престол. Через шесть месяцев в тот же год он умер. Его младший брат Годан родился в год *бин*-тигра. В год *кэ*-лошади на двадцать девятом году жизни воссел на ханский престол. В год *джи*-овцы он заболел болезнью царя драконов². Обычными способами ему не могли помочь. Он услышал, что в западных землях в Вечной стране живет удивительный Сакья-Гунга-Джалцан, превзошедший пять наук, и если его пригласить, он излечит. Немедленно было снаряжено посольство во главе с уймахудским Дорда-дарханом с приглашением приехать... [Сакья-пандита] отправился в путь в год *кэ*-дракона на шестьдесят третьем году жизни и встретился с ханом в год *тин*-овцы на шестьдесят шестом году. Исполнив ритуал, посвященный львиноголосому Хоншим-бодхисаттве, он подчинил своей силе царя драконов, дал хану посвящение этому божеству и благословение. Хан сразу же излечился от болезни. Все возрадовались и стали следовать наказам [монаха]. Сакья-пандита первым распространил в монгольских землях религию. Сакья-пандита на семидесятом году жизни в год *шин*-свиньи обрел святость нирваны, а хан умер в сорок шесть лет в том же году *шин*-свиньи, проведя восемнадцать лет на ханском престоле. Говорят, обитель упования — лама и хан-милостынедатель умерли вместе в один год [Sayan Sečen, 1987, 131–134].

Рассказ об этом встречается во многих летописях (см. § 2. «Буддийские мотивы»). Естественно, встает вопрос, почему возникло подобное несоответствие в оценке роли Годана китайскими и персидскими историками, с одной стороны, и монгольскими — с другой. Причем, надо отметить, что такое внимание к его фигуре не вполне типично и для самих монгольских летописей. Генеалогический принцип построения повествования требовал последовательного описания правлений великих ханов, то есть тех, кто занимал престол правителя всей Монгольской империи. Кроме того, летописи, особенно в части,

² Род кожного заболевания, возможно, проказа.

посвященной династии Юань, испытали влияние китайских династийных хроник, и описание событий «от великого хана к великому хану» выдерживалось в этом разделе еще более жестко. Годан, пожалуй, единственный из исторических фигур Монголии XIII в., удостоенный такого внимания летописцев, не будучи великим ханом.

Подобное различие в позициях исторических сочинений по отношению к Годану объясняется влиянием на монгольские летописи тибетской историографической традиции и их постепенной переориентацией в связи с этим на описание событий истории религии. Как же это произошло в действительности? Годан получил в свой удел тангутские земли, пограничные с Тибетом, и таким образом оказался проводником политики монгольских ханов в Тибете. Известно, что он организовал военный разведывательный поход Дорда-дархана в Тибет в 1239 г., по его инициативе в 1244 г. был приглашен знаменитый тибетский проповедник Сакья-пандита, который прожил семь лет в Лянчжоу (совр. Увэй, КНР), где находилась ставка Годана [Рерих, 1958, 333–345]. Естественно, эти события занимали тибетских историков в большей степени, чем, например, походы монгольского полководца Мухули на Китай или завоевание Батыем, внуком Чингисхана, русских и европейских земель, имевшие место примерно в этот же период и явившиеся наиболее значительными фактами истории Монгольской империи. Из тибетских сочинений, написанных до середины XVII в. — времени появления первых монгольских летописей и послуживших последним источниками, о Годане писали сакьяские иерархи, Пятый далай-лама, автор «Красной тетради», знаменитый тибетский историк Гой-лоцава Шоннубал и другие [Рерих, 1958, 333–334, 337–339; Бира, 1978, 243–244, 253–255].

Начиная с XVII в. монгольские летописцы стали широко пользоваться тибетскими источниками. Опора на тибетскую клерикальную историографию становилась все более основной по мере укрепления позиций буддизма в Монголии. Соответственно, монгольские историки постепенно переносили свой интерес с истории монгольских ханов на историю религии и церкви. Одним же из самых значительных событий XIII в. из этого ряда явился приезд в Монголию Сакья-пандиты, стоявшего у истоков процесса принятия буддизма юаньскими импе-

раторами. Годан как инициатор и организатор этого приезда стал восприниматься тибетскими и монгольскими историками чуть ли не в качестве главной фигуры монгольской истории этого времени вообще.

Дело дошло до того, что некоторые тибетские историки стали писать о том, что Годан был великим ханом, а Гуюк — его сыном. Вот как, например, начало Монгольской империи представлял себе настоятель монастыря Галдан Панчэн-Содном-Дагба (1478–1554), автор «Новой Красной тетради»:

После этого стал царем хорский Джингин³. Он подчинил себе все царства Китая, Тибета, Минъяга. Двадцать три года правил государством с помощью религии. На шестьдесят первом году жизни, в год воды-тигра он умер. В тот год сакьяскому *цорджи* также исполнился шестьдесят один год. Сын Годан шесть лет правил государством. С этого времени установился союз сакьясцев и [ханов]-милостынедателей. *Его сын* Гуюк-хан правил шесть месяцев [Tshal pa kun dga' rdo rje, 1993, 50].

Даже монгольские историки, такие, как Саган-Сэцэн, Джамба, автор «Желтой истории», которым, казалось бы, не пристало путать своих великих ханов, вслед за тибетцами стали называть Годана «хаганом» (титлом великого хана Монголии), писать о его восшествии на престол великого правителя всей Монголии и указывать сроки его правления:

У Угэдэй-хагана были два сына — Гуюк и Годан. Гуюк на двадцать девятом году жизни на ханский престол воссел, шесть месяцев прошло, скончался. Брат его Годан, родившийся в год тигра, на двадцать девятом году, в год лошади на ханский престол воссел [Шастина, 1957, 137].

Или:

После этого младший брат Гуюка Годан *воссел на престол великого хана*. В год коня умер [Asarayıci, 1984, 67].

Другие летописцы, знакомые с китайскими и монгольскими сочинениями и видевшие несоответствие между местом, занимаемым Годаном в летописях, и его реальной ролью, пытались выйти из этого положения путем «передачи» эпизода приглашения Сакья-пандиты Угэдэю, действительному великому хану

³ Тибетское произношение имени Чингис-хана.

Монголии в это время. А в более поздний период, когда в монгольской историографической традиции стало заметнее критическое отношение к источникам, начали предпринимать попытки комментирования подобных сообщений своих предшественников, как это делает, например, Дхарма-гуши:

Годан воссел на ханский престол в год воды-тигра. В год воды-зайца отправил в Тибет посла. В год дерева-дракона под названием „Гневный“ во времена Годана прибыл Сапан⁴. Когда так говорят, может быть, имеют в виду, что Наймачин-хуанхоу, четыре года державшая правление, управляла государством вместе со своим сыном Годаном? Годан-хан в двадцать девять лет в год воды-тигра воссел ханом и через семь лет в год земли-обезьяны под названием „Хилая“ умер [Altan kürdün, 1987, 114].

Таким образом, именно под влиянием тибетской историографии в монгольской летописной традиции сложилось представление о том, что Годан был великим ханом и крупной исторической личностью, достойной развернутых описаний.

Другой пример, касающийся тумэдского Алтан-хана, еще нагляднее демонстрирует, как события, связанные с историей распространения буддизма в Монголии, приобретают для монгольских историков первостепенное значение. Во всех сочинениях, кратко или развернуто, описываются обстоятельства принятия буддизма тумэдским Алтан-ханом (см. гл. I § 1). Алтан-хан (1506–1582) был главой тумэдского *хошуна*, внуком Батмунх-Даян-хана от третьего его сына Барсболода. Он создал сильное племенное объединение, претендовавшее на ведущую роль среди южных монголов, то воевавшее, то торговавшее с минским Китаем. Однако формально он не наследовал титула великого хана Монголии. Хотя к этому времени Монголия раздробилась на отдельные самостоятельные княжества, номинально такой титул продолжал существовать, и во времена Алтан-хана его носили чахарский Дарайсун-Гудэн-хан (1520–1557), правнук Даян-хана по линии его старшего сына Туруболода, и его сын Тумэн-Дзасагту-хан (1539–1592). Конечно, Алтан-хан был сильным и амбициозным правителем, он потребовал и получил от Дарайсун-хана титул *шиту-хан*, и таким образом смог прибавить к своему имени слово «хан». Однако *шиту-*

⁴ Сокращенное имя Сакья-пандиты.

хан означал малого, а не великого хана. Как бы то ни было, Алтан-хан был одним из многих, и принципиальное внимание к нему летописей объясняется исключительно той ролью, которую он сыграл в принятии Монголией буддизма, причем, гэлугпа-ского толка — формы, впоследствии занявшей лидирующее положение в центральноазиатском буддизме. Тот же Тумэн-Дзасагту-хан примерно в это же время пригласил к себе в ставку влиятельного тибетского религиозного деятеля Карма-ламу. Секта *кармана*, к которой принадлежал последний, была весьма крупной, и ее позиции не только в Тибете, но и в Монголии были исключительно устойчивыми и долговременными. Однако в XVII в. она наряду с другими сектами уступила в политической борьбе секте *гэлугпа* (не в малой степени благодаря союзу *гэлугпа* с монголами). А именно традиции *гэлугпа* легли в будущем в основу официальной, «канонической» истории. Так, Алтан-хан, пригласивший представителя *гэлугпа* Содном-Джамцо (получившего в дальнейшем титул далай-ламы), стал рассматриваться монгольской историографией в качестве центральной фигуры в истории распространения в Монголии буддизма и занял особое место на страницах монгольских летописей.

Такая тенденция может быть прослежена и в описании истории других монгольских племен. Халхаские летописи, описывая события, связанные с именем своего хана Абатая, прародителя *тушэту-ханов*, очень кратки в рассказе о его военной и политической деятельности (подавлении ойратов, объединении разрозненных родов и племен), но все внимание сосредотачивают на его роли в распространении в Северной Монголии буддизма. Вот как излагается история Абатай-хана в «Истории Асрагчи»:

Когда третий сын Джалайр-хунтайджи — Ногоноху-уйдзэн-ноён находился у себя на родине на реке Селенге, в год дерева-барса, у него и его ханши Эцэнхэн-Дзоригту-хатун родился мальчик, у которого указательный палец был [испачкан] черной кровью. Его назвали Абатаем. С четырнадцати до двадцати семи лет он непрерывно воевал.

Покорив иноземных врагов,

Заботясь обо всех родственниках, как о самом себе,

Он получил титул *тушэту-хана*, начала всего, и стал известен под этим именем.

В год железа-змеи, когда хану было двадцать восемь лет, к дому Дэгурэгчи-багатура пришло несколько купцов из монголджинов и тумэдов. Услышав, что среди них есть

один, который проповедует [учение], [он] через посла пригласил его. Из слов этого учителя он узнал, что у Гэгэн-хана находятся „Три драгоценности“⁵ и Дунхор-Манджушри. Тушэту-хана охватило чувство благоговения, и он отправил этого учителя и хэрэгудского Алаг-дархана к Гэгэн-хану, [вручив им] приглашение для ламы. Гэгэн-хану было семьдесят пять лет. Он заболел, и когда прибыли послы, уже семь дней лежал безгласный. Услышав, что приехали послы, он предложил им взять с собой Гумэн-Нансо, и умер. Алаг-дархан, пригласив с собой этого ламу, отбыл. Хан стал придерживаться поста и обетов и оказывать ламе большое уважение. Алаг-дархану за службу на пользу учения он пожаловал к титулу *дархан* добавление „великий“ и печать.

В год воды-овцы прибыл Самала-Нансо. Летом года дерева-курицы на месте старого городища у северных склонов Шанхат возвели основание и начали строить храм. В настоящий одиннадцатый год, год огня-змеи [под названием] „Славно ставший“, со дня возведения этого храма прошло шестьдесят три года. В год огня-собаки [Абатай-хан] отправился в путь и пятнадцатого числа последнего летнего месяца совершил поклонение далай-ламе Содном-Джамцо, поднеся ему тысячу коней и множество подарков мягкого и твердого качества. [Далай-лама] дал ему благословение на поклонение различным [божествам], начиная с Хэ-ваджры, и предложил выбрать какого-нибудь *бурхана* из их множества, заполнивших целую юрту. [Абатай] выбрал очень старого рисованного *бурхана*. Это оказался Пагморуб. Далай-лама сказал: „Это — благословенный *бурхан*, который не пострадал при пожаре, уничтожившем полную юрту *бурханов*“. Также он поднес много других благих святынь, в том числе мощи Шакьямуни с большой палец величиной, статую Чакрасамбары, сделанную из бирюзы, юрту [с перевязью из шкур] барса. Он назвал [хана] перерождением Ваджрапани и наградил его титулом „великий Очир-хан учения“.

Когда он возвратился, то в великих владениях [его] была бескормица. Он первым ввёл халхаский *тумэн* в религию Шакьямуни [Asaḡaṡi, 1984, 126–128].

В «Драгоценных четках» Галдан-туслагчи дан несколько другой рассказ о событиях, связанных с Абатай-ханом [Galdan, 1960, 88a–89b], но и там акцент сделан на делах, имеющих отношение к буддийской религии. Подобным же образом Саган-

⁵ Имеется в виду Третий далай-лама.

Сэцэн, сочинение которого, безусловно, носит общемонгольский характер и занимает одно из центральных мест в монгольской летописной традиции, не избежал «родовых» интересов к Ордо-су и основное внимание отдал факту принятия ордосскими князьями буддизма и их встреч с Третьим далай-ламой [Sayan Sečen, 1987, 256–260].

Таким образом, тибетская историография привнесла в монгольскую летописную традицию, прежде всего, элементы своей клерикальной истории. Это выразилось в мировоззренческих изменениях, связанных с появлением новой буддийской картины мира и новых мифологических представлений об историческом времени. Границы мирового пространства расширились, выйдя за родовые пределы. Мир стал не миром рода борджигид, а миром учения Будды. Монголы заняли в ней свое «частное» место. Соответственно и историческое время расширилось до буддийских идей о возникновении вселенной, о времени, заполненном единой мировой генеалогией царей.

Все эти буддийские мифологические представления послужили причиной изменения структуры монгольских летописей. Генеалогические описания монгольских ханов становятся частью мировой генеалогии царей, а история монгольских ханов — фрагментом мировой истории и соответственно занимает лишь часть летописей. Повествование о родовой истории монгольских ханов все больше наполняется эпизодами истории распространения в Монголии буддизма. Конечно, нельзя сказать, что монгольские летописи превращаются в «истории религии в Монголии» — жанр религиозной литературы, получивший популярность в Монголии в XIX в. Если в них история буддизма и буддийской церкви — главная тема, а история монгольских ханов — ее ответвление, то в монгольских летописях наоборот — история ханов занимает центральное место, а описание становления буддийской церкви — подчиненное. Тем не менее монгольских авторов все больше и больше интересуют деяния ханов на благо религии.

§ 2. Буддийские мотивы

Клерикальная история формирует не только новые идеи и приоритеты, но и новые повествовательные модели и стереотипы. К таким новым моделям относятся буддийские мотивы.

Резкое разграничение мотивов на буддийские и небуддийские может показаться искусственным, так как и те и другие восходят к общему фольклорному пласту. Однако некоторые из них были привлечены в буддийские сказания, обработаны в духе буддийской идеи и мифологии и составили там особый слой. Многие из них затем проникли и в монгольские летописи.

Предсказание ученого монаха (Будды)

[MOT.M301.5.1]

1. В некоторых летописях говорится, что Чингис-хан родился по предсказанию, данному Буддой [Quriyanguyui altan tobči, 1989, 31; Galdan, 1960, 47a].

2. В других — что Чингис-хан родился по предсказанию сакьяского ламы Гунга-Нинбо. Например, в «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана сказано:

За три года [до рождения Чингис-хагана] сакьяский Гунга Нинбо-лама сказал: „Кажется, не знают еще все народы, что по повелению Верховного Неба родится августейший Чингис-хаган, подобный неколебимому Чиндамани, и станет он тем, кто будет ведать всеми“ [Шастина, 1973, 67].

3. Мотив о предсказании Будды по поводу распространения его учения на севере, в Монголии, попадает из религиозных сочинений и в летописи. Вот как написано об этом в «Синей тетради»:

Хотя пребывание светлого тела великого перерождения хана на земле в действительном образе исполнено трудностей, причины такого пребывания следующие. Из сутры, поведенной нашим учителем Буддой чистейшей Охин-тэнгри: „Через две тысячи пятьсот лет после моего ухода в нирвану мое учение распространится в стране красноликих⁶“. Также из сутр „Праджняпарамиты“: „После моей нирваны мое учение распространится из страны Магадха на юг. Оттуда придет в Варанаси. Оттуда распространится на север. С севера распространится дальше на север“. Так он предсказал [Köke debter, 1912, 15–16].

4. Сакьяский лама Дагба-Джалцан предсказал, что монголы примут буддизм. Об этом повествуют многие сочинения [Haenisch, 1955, 101–102; Heissig, 1958, 27; Шастина, 1957, 138; Bolor toli, 1984, 426]. В «Синей тетради» есть намек на такое

⁶ Метафорическое название Тибета.

предсказание [Köke debter, 1912, 18], но его «автором» назван Содном-Джамцо.

5. Божество Ганнопатхи предсказывает отцу Пагба-ламы рождение могущественного сына, который получит в управление всех тибетцев и послужит делу распространения буддизма. Этот сюжет имеет явно тибетское происхождение, касается тибетской мифологии и лишь заимствован монгольскими летописцами. Недаром он встречается лишь в «Хрустальном зеркале» Джамба-Дорджи [Bolor toli, 1984, 429–430].

6. В «Драгоценном сказании» Саган-Сэцэна рассказывается о предсказании Пагба-ламой падения Юаньской династии:

Тогон-Тэмур-хан... рассказал об этом ламе Ананда-Мати... и сказал: „Что же теперь делать?“ Лама ответил: „Еще раньше, до тебя, во времена *богдо* Хубилай-Сэцэн-хана царь нашего высшего учения Пагба-лама три дня плакал. Хан спросил его: „О мой лама, почему ты так плачешь?“ Тот ответил: „Не в наше с тобой, хан, время, а через девять или десять поколений после нас родится хан по имени Тогон. При нем наши с тобой учение и государство падут. Вот я и плачу“ [Haenisch, 1955, 120–123].

Пагба-лама ссылается на кровавый дождь, шедший в этих местах в прошлом семь дней и ставший предвестием ужасного конца Юаньской династии. В «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана есть лишь намек на такое предсказание Пагба-ламы. Там сказано:

Ухагату-хаган не подчинялся повелениям ламы Тидшу Ибшуд Лу; он преступил наставление Пагба-ламы. Вот каким образом лишился он чертогов Дайду, построенных Хубилай Сэчэн-хаганом [Шастина, 1973, 251; Lubsandanjan, 1990, 1356].

В «Хрустальном зеркале» также содержится отзвук этого сюжета:

Лама же сообщил хану следующее: „Раз в ваших исторических документах содержатся сведения о том, что бывало в древнейшие времена, то вот в древности за десять миллионов лет до сего времени на Джамбудвипе семь суток шел кровавый дождь. Сказано ли там об этом?“ Когда он так сказал, то хан повелел внимательно рассмотреть китайские исторические документы и, вследствие того, что там оказалось точно такое повествование, хан окончательно

уверовал в ламу [История в трудах ученых лам, 2005, 89; Bolor tölj, 1984, 432].

7. Пагба-лама предсказывает встречу Алтан-хана и Третьего далай-ламы Содном-Джамцо. В «Хрустальном зеркале» говорится:

Прежде, когда Хубилай-Сэцэн-хан совершал большие подношения Пагба-ламе и когда поднес ему семь черных шуб и одну белую шубу, Пагба-лама сказал: „В будущем, через семь поколений я буду ламой, в имени которого будет упоминаться вода⁷, а ты будешь ханом, в имени которого будет упоминаться золото⁸, и тогда мы с тобой встретимся“. Вот такое, оказывается, было предсказание [История в трудах ученых лам, 2005, 98; Bolor tölj, 1984, 457].

8. Предсказание далай-ламы Содном-Джамцо о прибытии монгольских послов и приглашении его в Монголию. Саган-Сэцэн пишет:

Мудрецы стали говорить: „Слышно, что в Снежной стране на западе⁹ явил свой облик всевидящий великий милосердный Хоншим-бодхисаттва¹⁰. Было бы замечательно пригласить его и установить правление и учение по примеру *богдо* Хубилай-Сэцэн-хана и святого Пагба-ламы“. Алтан-хан согласился с радостью и немедленно объединился с тремя западными [*тумэнами*]. В тот же год *бин-мыши* послали: от Алтан-хана — Адус-дархана и Нэхи-дархана, а от Сэцэн-хунтайджи — Хонхотай-Даян-багши, которые пригласили святого всезнающего *богдо* Содном-Джамцо. Перед тем как явились послы, *богдо* вдруг сказал: „Хотя года монгольского Алтан-хана и велики, но стремления тверды“. Ученики вокруг стали переговариваться: „Что значат эти речи?“ Но тут пришли послы, поднесли подношения, грамоты и передали приглашение [Sayan Sečen, 1987, 198–199].

9. В старину было сделано предсказание о разрушении Галдан-Бошогту-ханом Эрдэни-дзу. Об этом пишет Джамба-Дорджи:

Принято говорить, что в отношении этого Галдан-Бошогту случилось давнее предсказание хубилгана Тулчин-Дагба-

⁷ *Джамцо*, часть имени Третьего далай-ламы Содном-Джамцо, в переводе с тибетского означает «океан».

⁸ *Алтан* в переводе с монгольского означает «золото».

⁹ Иносказательное название Тибета.

¹⁰ Здесь имеется в виду далай-лама, считавшийся перерождением Авалокитешвары, или Хоншим-бодхисаттвы.

Джамцо, ученика Хэй-ламы. Вот в чем дело. Когда-то в старину ученики Хэй-ламы, получившие посвящение Дэмчогу, делали жертвоприношение. В это время Тулчин-Дагба-Джамцо следовал впереди Джамьян-цорджи, и когда он шел, то его духовное облачение волочилось по земле. Следовавший позади него Джамьян-цорджи соизволил сказать так: „Ах, дошел до того, что духовное облачение бросает на землю!“ Когда он так сказал, то Тулчин-Дагба-Джамцо подумал: „Его слова о том, что я бросаю духовное облачение не землю, означают, что я буду жить в юрте“. Он рассердился и сказал: „Если я бросаю свое духовное одеяние на землю, то только для того, чтобы разрушить твое учение!“ Что касается до этого худого слова, то так как оно было произнесено перед мандалой Ваджрадхары и Дэмчога, то оно так точно и сбылось. Поэтому первый монастырь, который построил Джэбдзундамба, перерождение Джамьян-цорджи, подвергся разрушению из-за военных действий, и впоследствии богослужения шли в монгольском кочевом храме-юрте [История в трудах ученых лам, 2005, 120–121; Bolor tölj, 1984, 516–517].

Здесь имеется в виду разрушение первого и долгое время единственного стационарного монастыря Северной Монголии Эрдэни-дзу, произошедшее во время войны с ойратским Галдан-Бошотгу-ханом в 1688 г.

10. Шестой далай-лама Цанъян-Джамцо предсказывает свою смерть. Этот фрагмент — простое заимствование из тибетских сочинений, сделанное Джамба-Дорджи:

Когда он¹¹ остановился на ночлег, подъехав к Кукунору, его пришел встретить нойон Чин-багатур и спросил: „Соизволит гэгэн завтра по-прежнему шествовать далее?“ Когда он так спросил, то гэгэн ответил: „Ныне из этой местности вам придется уносить уже только мой прах, ибо я не могу больше идти. В моем будущем перерождении я не замедлю обрести рождение человека доброй судьбы, а посему, не расточая моих бранных останков, верните их назад!“ Затем там он в течение нескольких суток совершал созерцание, после чего стал торопиться к отбытию в нирвану [История в трудах ученых лам, 2005, 127; Bolor tölj, 1984, 530].

¹¹ Далай-лама.

Будущий великий лама — чудесный ребенок

[MOT.T585.2; T589.5]

1. Пагба-лама

С малого возраста он мог изучать священное писание, и так как он был исполнен мудрости святых хутухт, дара прорицаний мудрости, чудесных превращений и прочего, то он и прославился под именем хутухты [История в трудах ученых лам, 2005, 88; Bolor toli, 1984, 430].

2. Четвертый далай-лама

Еще когда он был в утробе матери, оттуда слышалось, как он без запинки произносил [молитву] из шести букв... Когда ему был месяц от роду, он звал по имени отца и произносил другие речи. Однажды он сказал матери: „Принесите из храма том «Ма» [сочинения] «Бэхэгиур»! Когда она принесла, он сказал: „Это история обо мне!“ Заглянув [в книгу], все увидели, что это — история о благодетельном Цаама, входящая в святые пророчества «Белого лотоса». „Он — перерождение Хоншим-бодхисаттвы“, — решили они. В три месяца он в храме отца среди множества божеств указал на изображение Бсо-мэс-ргъямцо¹² и сказал: „Это — я!“ Также он исправил перепутавшиеся четки, подаренные Сумэр-тайджи еще святейшим¹³, чему все были поражены [Asaḡaṡi, 1984, 114].

3. Седьмой далай-лама

Затем, после того как отошел в нирвану Цанъянджамцо, ровно три года спустя, в местности Литан у одного человека по имени Сономдорджи, который раньше был монахом в Брэбунском монастыре, а потом перешел в светское состояние, от жены по имени Чойджова родился мальчик. Вот он был каков: на правом плече у него было изображение лотоса, полость левого уха имела вид молитвенной раковины. На ладони правой руки он имел признаки священного колеса. На запястьях рук были особые приметы. И седалищные части имели изображение, как будто бы отпечаток барсовой шкуры. Он совершенно превосходил видом всякого младенца. А в ту пору, когда он был во чреве матери, равно как и в ту пору, когда он родился, матери его являлись всякие дивные знамения. И вот все предсказатели единогласно высказались за то, что это и есть настоящее перерождение Далай-ламы... Гэгэн же, по-

¹² Третий далай-лама Содном-Джамцо.

¹³ Здесь — Третий далай-лама.

встречавшись со знакомыми людьми, изволил рассказывать относительно своего прежнего перерождения, своей прежней смерти и прочих обстоятельствах, вспоминал одно обстоятельство за другим с полной ясностью и довел сердца всех до благоговения [История в трудах ученых лам, 2005, 128–129; Bolor toli, 1984, 532–534].

Чудеса ламы и обращение в буддизм

[MOT.A972.1; H31.7; H1573.2.1]

1. Сакья-пандита совершает чудеса. Рассказывается, что он оставлял на скалах отпечатки ладоней и ступней и т. д. [Bolor toli, 1984, 427; Kōke debter, 1912, 19].

2. Пагба-лама демонстрирует чудесную силу. Этот эпизод чрезвычайно популярен в монгольской летописной традиции. Приведу его полностью по «Золотому сказанию» Лубсан-Дандзана:

Однажды, когда Гарма-бакши, погружаясь в воду, летая по небу, раздавливая в горсти камни, показал многие чудесные превращения, Сэчэн-хаган сказал: „Что касается нашего ламы Дишэри-хутухту¹⁴, он — истинный хубилган и должен превосходить этого йогадзари, разнообразного в чудесных превращениях и способностях понимания“. Услышав сказанное повеление, супруга Сэчэн-хагана¹⁵ рассказала Пагба-ламе об этих обстоятельствах: „Если Гарма-бакши станет первенствующим, то ради того, чтобы не повредить первоначальному корню Учения — Сакья-[пандиту,]¹⁶ — сообрази явить чудесные превращения“. Когда она так сказала, то Пагба-лама перед ханом, түшимэ-лами и всеми начальствующими отсек себе своим мечом голову, руки, ноги, так что стало пять отдельных частей, которые превратились в пять главных, явившихся и благословляющих бурханов. Показал он и многие другие превращения, ставшие пиром для глаз [Шастина, 1973, 249; Lubsandanjan, 1990, 1336].

Этот эпизод есть и в других летописях [Asarayçi, 1984, 69–70; Bolor toli, 1984, 434–435].

3. Далай-лама Содном-Джамцо совершает чудеса на пути в Монголию. Из летописей этот эпизод подробнее всего изложен в сочинении Саган-Сэцэна:

¹⁴ Титул Пагба-ламы.

¹⁵ Хубилай-хан.

¹⁶ Правильнее: «...корню учения [секты] Сакья...».

Первых встречавших было восемьсот человек под предводительством Барху-дайчина из юншэбу, ордосского Хатанбагатура и тумэдского Магачин-багши. Они поднесли ему драгоценности и другие подарки, верблюдов и лошадей. Чтобы повести их за собой, он, придя к Красной реке, поднял руку в ее направлении, и вода потекла вверх по течению. Все безоговорочно уверовали в него. Вторая часть встречавших — тысяча человек во главе с ордосским Чинбагатуром и тумэдским Дзоригту-ноёном поднесла ему с поклоном пять тысяч *балинов*¹⁷. Там на пустом месте появился родник. Все были поражены. Когда они ночевали на Красной реке, ночью он поднес *балин* всесильному Бэгдзэ-Махакале, повинующемуся гласу Хаянхирвы, призвал его именем религии и послал в монгольские земли, чтобы он подчинил демонов и драконов. А ночью, когда пришли в Гун-эрихи, явились собранные и укрощенные [Бэгдзэ-Махакалой] драконы, ведьмы и демоны монгольской земли — с верблужьими, конскими, бычьими, овечьими, кошачьими, ястребиными и волчьими головами. Он связал их клятвой и подчинил себе [Haenisch, 1955, 200–201].

Есть в: [Asarayçi, 1984, 107–108; Bolor toli, 1984, 458–460].

Чудесное излечение хана и обращение его в учение

[MOT. V331.1]

1. Сакья-пандита избавляет Годан-хана от болезни. Эпизод этот содержится во многих летописях:

У него¹⁸ было два сына — Гуюк и Гудэн. Старший брат Гуюк [родился] в год коровы, а в год *куй*-змеи на двадцать девятом году жизни воссел на ханский престол. Через шесть месяцев в тот же год он умер. Его младший брат Гудэн родился в год *бин*-тигра. В год *кэ*-лошади на двадцать девятом году жизни воссел на ханский престол. В год *джи*-овцы он заболел болезнью царя драконов. Обычными способами ему не могли помочь. Он услышал, что в западных землях в Вечной стране живет удивительный Сакья-Гунга-Джалцан, превзошедший пять наук. Если его пригласить, он может излечить. Немедленно было снаряжено посольство во главе с уймахудским Дорда-дарханом с приглашением приехать... [Сакья-пандита] отправился в путь в год *кэ*-дракона на шестьдесят третьем году жизни и встретился с ханом в год *тин*-овцы на шестьдесят шестом году. Исполнив ритуал, посвященный львиноголосому

¹⁷ Жертвенные пирамидки.

¹⁸ Имеется в виду Угэдэй.

Хоншим-бодхисаттве, он подчинил своей силе царя драконов, дал хану посвящение этому божеству и благословение. Хан сразу же излечился от болезни. Все возрадовались и стали следовать наказам [монаха]. Сакья-пандита первым распространил в монгольских землях религию. Сакья-пандита на семидесятом году жизни в год *шин-свиньи* обрел святость нирваны, а хан умер в сорок шесть лет в том же году *шин-свиньи*, проведя восемнадцать лет на ханском престоле. Говорят, обитель упования — лама и хан-милостынедатель умерли вместе в один год [Haenisch, 1955, 101–103].

Есть в: [Шастина, 1957, 137–138; Heissig, 1958, 27–28; Bolor toli, 1984, 425–427; Köke debter, 1912, 18–19].

2. Сакья-пандита избавляет Угэдэй-хана от болезни.

В некоторых историях рассказывается, что у Угэдэй-хагана болели ноги, и он отправил гонца к Сакья-пандите, передав: „Прошу пожаловать, приходи!“ Тот лама, взяв одну вошь, одну щепотку земли и, сделав ладанку с мощами, отдал [гонцу] и отправил. Угэдэй взял, посмотрел. „Эта земля, данная тобой, [вот она]. Вошь, данная тобой, кусала меня, когда я собирался отправиться; мощи, данные тобой, означают, что впоследствии монгольский народ примет Учение“, — сказал он. Затем прибыл лама. Угэдэй-хаган пожаловал ему навстречу. Когда он спросил о своих онемевших ногах, то [лама сказал]: „Ты, хаган, в прежнем рождении был сыном индийского хагана. Когда ты возводил храм, то тем, что потревожил почву и рубил деревья, ты обеспокоил хозяина Земли. А так как ты строил храм, ты и родился сыном Чингис-хагана“. Бросили дорму Махакале, и онемевшие ноги были исцелены [Шастина, 1973, 246–247; Lubsandanjan, 1990, 1316].

Есть в: [Asarayıci, 1984, 65–67].

3. Третий далай-лама Содном-Джамцо избавляет Алтан-хана от болезни.

Всеведущий *богдо*¹⁹ спросил у хана²⁰ и ноёна²¹, [повелев] переводить Вачир-Тумэй-гун-хонджину: „Почему вы так пристально смотрите на меня?“ Первым ответил хан: „У меня болезнь ног *тулай*²². Когда у меня эта болезнь только

¹⁹ Далай-лама.

²⁰ Алтан-хан.

²¹ Сэцэн-хунтайджи.

²² По-видимому, ревматизм.

началась, мне посоветовали опустить ноги в туловище лошади. Я приказал убить лошадь, и как только сунул ноги в ее туловище, они заболели так, что невозможно было терпеть. Посмотрев вверх, я увидел на небе какого-то человека в белом. Он спросил: „Зачем, хан, ты творишь такой грех?“ — и через мгновение исчез. После этого в душе моей поселился страх. Тогда тангутский Ашин-лама сказал мне: „Читай [молитву] из шести букв!“ — и научил меня. А Гуми-багши показал, как перебирать четки. И я стал читать [эту молитву] сто восемь раз в день. Сейчас же, посмотрев на тебя, [я понял], что это был ты. Поэтому я и смотрю с удивлением [Saγan Sečen, 1987, 242–243].

Явления божеств и святых

[MOT.V263; V276; V277]

1. Явление божества Гомбо. На пути в Монголию на Третьего далай-ламу Содном-Джамцо напал демон в образе быка, но божество Гомбо наказало демона [Bolor toli, 1984, 458].

2. Явление Марчинбумара. Когда Третий далай-лама Содном-Джамцо находился на пути в Монголию, некий человек пришел к нему на поклон и одарил богатыми дарами. Оказалось, что это был святой Марчинбумар, который под видом человека пришел на поклон к ламе.

После этого на вторые сутки выпал крупный град, и кроме палатки гэгэна все — и палатки, и имущество у всех шабинаров — сильно вымокли. Когда же спросили у гэгэна о причинах этого, он сказал так: „Вчера, когда приезжал Марчинбумар, вы не оказали ему должного уважения, вот он и рассердился“ [История в трудах ученых лам, 2005, 99; Bolor toli, 1984, 459].

3. Явление божества долголетия Аюши. Однажды ночью Алтан-хану приснилось, будто к нему явился Аюши, дал ему посвящение и сказал, что на протяжении всей жизни никакого несчастья с ним не будет [Bolor toli, 1984, 465].

4. Явление человека в синей одежде. Третьему далай-ламе на его пути в Монголию встретился человек в синем, который поднес святейшему золотую чашу. Далай-лама объяснил, что это — некий отшельник, познавший тайну долголетия (даос) [Bolor toli, 1984, 466].

5. Третьему далай-ламе на пути в Монголию встретилось божество-вестник в образе монаха, которое поторопило его [Bolor toli, 1984, 469].

6. Третий далай-лама явился в образе Хоншим-бодхисаттвы ордосскому *хунтайджи* [Bolor toli, 1984, 460].

7. Пятый далай-лама явился в образе Хоншим-бодхисаттвы слепому монаху [Bolor toli, 1984, 519].

Чудесные знамения

[MOT.F960.1]

1. Во время прибытия Гуши-хана в Тибет над монастырем Гагдан разлился белый свет [Bolor toli, 1984, 489–490].

2. При принятии указа Пятого далай-ламы появилась радуга и пошел дождь из цветов [Bolor toli, 1984, 464].

3. Когда Шестой далай-лама покидал родину, над ним пролетел белый *хадак* [Bolor toli, 1984, 529]. Описывается знамение, якобы произошедшее при отъезде Шестого далай-ламы из Ахасы. Его отъезд был инспирирован маньчжурскими властями, недовольными поведением молодого главы церкви желтошапочников и объявившими его не истинным перерождением Пятого далай-ламы. Тибетский же народ глубоко почитал Шестого далай-ламу и в различных чудесных явлениях видел подтверждение его избранности и противодействие высших сил его уходу.

4. Радуга появляется как знак подлинности Шестого далай-ламы:

Тогда явился брэбунский чойджон²³ и в присутствии гэгэна и многотысячных монахов заявил так: „Если только сей лама не является перерождением Пятого далай-ламы, то пусть дьявол разmozжит мне голову!“ В это время с небес прямо над чойджоном взошла пятицветная двухконечная радуга, и решительно все люди видели, как один ее конец потянулся над дворцом, где жил гэгэн, а другой ее конец уходил в Нэйчун-джанцан [История в трудах ученых лам, 2005, 127; Bolor toli, 1984, 529–530].

5. Останки Шестого далай-ламы чудесным образом уменьшились до величины локтя, чему были свидетели маньчжурские и монгольские князья [Bolor toli, 1984, 531]. Это чудесное явление также доказывало, по мнению верующих, подлинность далай-ламы.

6. Во время сражения вблизи монастыря Гумбум происходят чудеса, останавливающие войско [Bolor toli, 1984, 540]. В этом

²³ Оракул.

эпизоде рассказывается об одном из многочисленных военных столкновений между кукунорскими князьями и монахами, с одной стороны, и маньчжурскими войсками, с другой.

7. Чудесные знаки «освящают» строительство монастыря Эрдэни-дзу [Galdan, 1960, 886–89a].

8. Когда в Эрдэни-дзу вступили ойраты, статуя Гомбогура нагнулась и двинулась на них, а каменные львы заревели.

От этого все разбойники обратились в бегство, попадали в реку Орхон, что течет недалеко от Дзу, и погибли там [Galdan, 1960, 112a–6].

Над останками Чингис-хана появилась радуга:

В ту пору, когда Чингис сделался тэнгри, когда стали рассматривать его останки, то как будто сверкнула радуга, и все увидели, как она превратилась в гаруди величиною с локоть. Увидев это, все поразились [История в трудах ученых лам, 2005, 86; Bolor toli, 1984, 422].

Есть в: [Galdan, 1960, 196; Köke debter, 1912, 13].

Чудесные сны монахов

[MOT.V513–516]

1. Первому джанджа-гэгэну снится вещий сон о приглашении его маньчжурскими властями в Пекин [Bolor toli, 1984, 542].

2. Второму джанджа-гэгэну снится вещий сон о том, кто есть истинный Восьмой далай-лама [Bolor toli, 1984, 567]. Речь идет об избрании Восьмого далай-ламы.

3. Вещий сон управляющего панчэн-ламы об истинном перерождении далай-ламы [Bolor toli, 1984, 568]. Речь идет об ожесточенной борьбе между различными группировками за провозглашение далай-ламой своего ставленника. В данном случае, как явствует из текста, победил панчэн-лама.

Предыдущие перерождения ханов

1. Тэмуджин — грозное божество Ваджрапани [Köke debter, 1912, 5; Galdan, 1960, 39a].

2. Хубилай был в одном из своих прежних перерождений царем в Индии [Bolor toli, 1984, 428].

3. Алтан-хан — перерождение Хубилая [Bolor toli, 1984, 464].

4. Гуши-хан — воплощение Чойджила (Эрлик-хана, бога ада) [Bolor toli, 1984, 491].

5. Галдан-Бошогту-хан — перерождение Тулчин-Дагба-Джам-цо [Bolor toli, 1984, 516].

6. Абатай — перерождение Ваджрапани [Galdan, 1960, 886].

Обобщая изложенное, можно сделать некоторые выводы. Обращает на себя внимание тот факт, что в одних летописях данные мотивы встречаются часто, в других редко, а в третьих не встречаются вообще, то есть одна часть сочинений пошла по пути широкой адаптации сюжетики данного рода («Золотое сказание» Лубсан-Дандзана, «Драгоценное сказание», «История Асрагчи», «Драгоценные четки», «Хрустальное зеркало», «Синяя тетрадь»), другая — в малой степени («Желтая история», «Золотой диск»), а третья избрала своей опорой иные традиции («Течение Ганга», «История монгольского рода борджигид»). Последние будут рассмотрены в третьей главе данного исследования, а пока о первых.

При внимательном взгляде на эти сочинения видно, что некий корпус мотивов содержится практически во всех из них, а другой — только в поздних, из чего можно заключить, что некоторые буддийские мотивы, проникли в монгольскую летописную традицию монголов на сравнительно раннем этапе, а некоторые появились позднее и были включены только в тексты конца XVIII — начала XIX в. Ядро «ранних» мотивов связано преимущественно с первым (XIII–XIV вв.) этапом распространения в Монголии буддизма («Чудеса ламы и обращение в буддизм», «Чудесное излечение хана и обращение его в учение») и касается принятия его монгольскими ханами. «Поздние» мотивы в большей мере относятся к сфере чудесного. Это — всевозможные знаки, знамения, явление божеств.

Примечательно, что мотивы, которые обозначены здесь как «буддийские», обнаруживают параллели в средневековых литературах, принадлежащих к другим религиозным традициям, что частично отражено в ссылаках на «Индекс фольклорных мотивов» С. Томпсона. Это говорит о том, что они входят в широкий слой культурных универсалий. Схождение может объясняться типологическим подобием, как, например, в мотивах чудесного ребенка. Но нельзя исключать и вероятности глубинного генетического родства, которое можно предположить в мотивах излечения хана и обращения его в буддизм, восходящих, по-видимому, к широко распространенному в мировом фольклоре сюжету об обращении в религию царя-язычника после проповеди монаха (см. [Лихачев, 1947, 73]).

1. Буддийские исторические мифы

Мифологический мотив, привязанный к историческому лицу или событию, в сочинении, ставящем своей целью отражение действительности, порождает исторический миф. Так, буддийские мотивы, буддийские стереотипы создали в монгольской средневековой историографии новые буддийские исторические мифы. Вообще, индо-тибетские традиции привнесли в летописную литературу монголов огромное количество мифов — древних космогонических, исторических. Здесь представляется уместным рассмотреть такие, в создании которых участвовала сама монгольская историографическая традиция и «действующими лицами» которых выступали монгольские ханы.

Сюжетный стереотип обращения хана в буддизм, использующий целый ряд мотивов (чудеса, которые показывает хану буддийский монах, волшебное исцеление хана с помощью силы религии, долгая беседа хана с монахом, дальнейшее покровительство, оказываемое ханом этому монаху, а также принятие им таким образом почетной роли «хана-милостынедателя»), лег в основу рассказов о принятии буддизма Угэдэем, Годаном, Хубилаем, Алтан-ханом, Абатай-ханом²⁴. Летописи рассказывают, что монгольские правители ко времени их знакомства с буддийской религией неотвратимо заболели. Излечение происходило лишь благодаря буддийским магическим обрядам. Хан, обрадованный и восхищенный умением и чудесной силой лекаря, проникался почтением к нему и соответственно к его учению. Тут-то монах-лекарь и обращал хана в свою веру. Нечего и говорить, что хан после этого становился истовым покровителем буддизма. Возможно, данный мотив контаминирован здесь с добуддийскими шаманскими представлениями. Излечение — основная акция шамана, являющая его силу. Однако в летописях этот мотив появляется в обработанном буддизмом виде.

Надо оговориться, что я не считаю возможным искать в сюжетах, включенных в монгольские исторические сочинения, элементы аллегории, как это предлагают некоторые ученые [Поппе, 1937, 16; Дамдинсүрэн, 1957а, 93]. Монгольская лето-

²⁴ О существовании подобных устных преданий об Абатай-хане сообщил мне известный монгольский скульптор А. Даваацэрэн.

писная традиция в «докитайскую» эпоху, как мне представляется, довольно равнодушна к аллегории в виде развернутых повествований. Если автор написал, что у Угэдэя болели ноги, то он хотел сказать, что болели именно ноги, а не душа. И если у Годана было какое-то кожное заболевание, то это — именно заболевание, а не язвы безверия. Оснований считать эти описания поэтико-стилистическим приемом нет, по крайней мере при опоре на имеющийся материал.

1.1. Чингис-хан — покровитель буддизма

Рассмотрим подробнее обстоятельства появления мифа о Чингис-хане как о покровителе буддизма. Известно, что Чингис-хан с большой терпимостью относился к различным религиозным верованиям. Приведу высказывание историка XIII в. Джувейни: «[Чингис-хан] не был приверженцем той или иной религии, он не придерживался какой-то особой веры, избегал предпочтения одной религии другой; но он уважал и почитал мудрецов и благочестивых отцов из различных сект, считая такое поведение способом достижения царства божьего. И если он смотрел на мусульман глазами почтения, то с тем же почтением обращался он и к христианам и идолопоклонникам (буддистам. — А. Ц.)» [Juvaini, 1958, vol. 1, 26]. Особых сомнений в том, что Чингис-хан был шаманистом, поклонником вечного синего неба, нет: «Этот человек (Чингис-хан. — А. Ц.) мужествен, решителен, выдержан, снисходителен ко всем, почитает Небо и Землю, ценит доверие и справедливость», — писал о нем древний китайский историк [Мункуев, 1975, 49]. Как известно, в конце жизни он проявлял значительный интерес к различным религиозным верованиям, но этот интерес никогда не простирался до таких пределов, чтобы его можно было назвать принятием какой-нибудь новой веры; это в полной мере относится и к буддизму.

Между тем, монгольские летописи XVII–XIX вв. говорят об особом отношении Чингис-хана к буддизму. Большинство из них в связи с этим пишут о походе Чингис-хана на Тибет, о его выражении почтения сакьяскому иерарху Гунга-Нинбо и об установлении с последним отношений хана-милостынедателя и буддийского учителя. Приведу этот фрагмент по одной из самых поздних летописей — «Синей тетради»:

После этого на сорок пятом году жизни в год красного тигра (1206) пошел походом на Тибет. Князь Джукэ и Хухэ-Дорджи во главе [большого количества людей] встретили его, поднесли много подарков и устроили большой пир. Они вошли в подчинение к нему, приведя три области верхнего Нгари, четыре провинции центрального Уй-Цзана и три района пограничного Кхама. Он подчинил все эти страны своей власти. Владыка был обрадован и послал подарки и послание сакьяскому ламе Гунга-Нинбо из Цзана: «Я должен был бы теперь пригласить тебя, лама. Но я не приглашаю, потому что мои военные и мирские дела, связанные с управлением государством, еще не окончены. Однако я буду почитать тебя отсюда, а ты храни меня оттуда. Когда же я достигну конца деяний, лама, ты вместе со своими учениками приходи в Монголию и проповедуй драгоценную религию Будды». Он не встретился с ламой лично, но почитал его издалека. Он освободил всех тибетских людей от налогов, поднес дары трем святыням²⁵ Уй-Цзана и всем ламам и послушникам. Он установил таким образом отношения милостынедателя и учителя с ламой Гунга-Нинбо и стал ханом учения, покровителем религии. Лама привез три [рода] святынь. В год красноватой зайчихи четвертого шестидесятилетия (1207), когда они появились в монгольских землях, все стали почитать их и обрели твердую веру. Так в Монголии было положено начало буддийской вере. Свет солнца и луны — учения и правления умножил великий праздник пользы и счастья живых существ [Köke teüke, 1996, 50–51].

Сообщение о прибытии монахов в Монголию по приглашению Чингис-хана есть только в «Синей тетради», но об установлении особых отношений между монгольским великим ханом и тибетским настоятелем монастыря Сакья кратко или развернуто рассказывается в «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана [Шастина, 1973, 223], «Желтой истории» [Шастина, 1957, 128–129], «Истории Асрагчи» [Asarayçi, 1984, 65], «Золотом диске» [Altan kürdün, 1987, 75], «Драгоценном сказании» [Sayan Sečen, 1987, 106–107], «Хрустальных четках» [Bolor erike, 1985, 124–125], «Хрустальном зеркале» [Bolor toli, 1984, 412, 416]. В некоторых летописях также есть упоминание о построении ламой Гунга-Нинбо храма:

²⁵ Изображения божеств, книги и ступы.

Лама Чингис-хана Гунга-Снингбу построил на севере от города Рдзу храм под названием Далай-Дагурисху [Asarag-
ci, 1984, 65].

Есть рассказ о предсказании, сделанным Гунга-Нинбо:

За три года [до рождения Чингис-хана] сакьяский Гунга Нинбо-лама сказал: „Кажется, не знают еще все народы, что по повелению Верховного Неба родится августейший Чингис-хаган, подобный неколебимому Чиндамани, и станет он тем, что будет ведать всеми“ [Шастина, 1973, 67].

Эти сообщения монгольских летописей неоднократно обсуждались учеными. Все они указывали на их ошибочность. Ю. Н. Рерих (изучавший, правда, эти сведения по «Хор-чойджуну», то есть по «Истории религии в Монголии» монгольского историка рубежа XVII–XVIII вв. Цэмбэл-гуши) писал, что Чингис-хан никогда не завоевывал Тибет, а приведенные сведения «следует связать с нападением монгольской конницы на тангутское царство в 1205–1207 гг., которое тибетцы называли Пö Миньяк (bod mi nyag), т. е. тибетские миньяки» [Рерих, 1958, 335]. Кроме того, упомянутые два исторических лица — посланец тибетских аристократических семей Гунга-Дорджи и сакьяский монах Гунга-Нинбо не могли реально участвовать в описанных событиях, так как первый, автор известного исторического сочинения «Красная книга», жил в XIV в., а второй — до Чингис-хана, в 1092–1158 гг. «Сообщение (о встрече, устроенной тибетцами монгольской армии. — А. Ц.) hor chos 'byung, вероятнее всего, следует отнести к 1327 г., когда Ц'альпа Күнгä-дорджэ был темником и, возможно, пытался предотвратить очередное нападение монголов, вызванное отказом тибетцев платить дань» [Рерих, 1958, 336]. В. Хайссиг же считал, что «это известие основывается на том, что за Sa skya Kup dga' shññ po, уже умершего в 1158 г. (род. в 1092 г.), приняли С'al pa Kup dga' rdo rje, который при приближении монгольской армии в 1207 г. выразил безусловную покорность, будучи представителем тибетских аристократических семей» [Heissig, 1959, 663], таким образом отнеся жизнь Цалпа-Гунга-Дорджи ко времени правления Чингис-хана. Ни Ю. Н. Рерих, ни В. Хайссиг не говорят о точных истоках этой легенды, однако из их рассуждений ясно, что таковые следует искать в тибетских письменных источниках. Действительно, известие о завоевании Тибета Чингис-ханом имеется во многих тибетских хрониках. Правда, утверждение Р. Е. Пубаева, что первым эти сведения при-

вел Сумба-хамбо (1704–1788) [Пубаев, 1981, 224–225], не выдерживает критики, так как об этом уже писали, например, настоятель монастыря Галдан Панчэн-Содном-Дагба (1478–1554) [Tshal pa kun dga' rdo rje, 1993, 50], да и авторы «Желтой истории» и «Драгоценного сказания», жившие до Сумба-хамбо. Было бы, безусловно, интересным установить непосредственный источник таких сообщений в монгольских летописях, но задачи, поставленные в данном исследовании, требуют скорее раскрытия причин, по которым они были восприняты монгольской письменной традицией. Ш. Бира объяснил их так: «В некоторых старых тибетских и монгольских исторических сочинениях сообщается, что с буддизмом впервые познакомил монголов Чингис-хан, которого они называют великим ханом учения. Более того, некоторые монгольские историки пишут, что Чингис-хан в год зайца четвертого рабджуна или в 1207 г. завоевал Центральный Тибет, установил связи с сакьяским монастырем в Тибете и его настоятелем Гунга-Нинбо, привез в Монголию святыни и распространил впервые буддизм. Однако все это не соответствует историческим фактам. Чингис не завоевывал Центральный Тибет, не мог он и устанавливать связи с Гунга-Нинбо, который жил в 1092–1158 гг. В большинстве монгольских, китайских и тибетских источников, содержащих богатые сведения о контактах между Монголией и Тибетом, нет известий об отношениях Чингис-хана с тибетским монастырем Сакья. Эти сообщения, имеющиеся в некоторых монгольских исторических сочинениях, появились в результате попыток историков, испытывавших большое влияние буддизма, возвысить Чингис-хана среди верующих. С другой стороны, данные сведения могут быть искаженным известием о связях между Монголией и Тангутом, а через Тангут — с Тибетом, имевших место в эпоху Чингис-хана или до него» [Бира, 1994, 143].

Объяснение чрезвычайно наглядное. Однако оно построено на ставшем уже тривиальным переносе правил авторского творчества на закономерности средневековой литературы, подмене последних авторской волей. На самом деле этот миф родился, конечно, не в результате сознательного авторского действия, а как плод мифопоэтического мышления, характерного для «творческого метода» монгольских летописей. Буддийская историографическая традиция принесла в монгольскую литературу новое клише, согласно которому идеальный монарх

должен был быть покровителем буддизма. Чингис-хан, всем монархам монарх, и не в фигуральном смысле этого выражения, стал приобретать черты идеального правителя по буддийскому канону. В некоторых летописях он даже стал рассматриваться в качестве «буддийского культурного героя», познакомившего впервые монголов с буддизмом:

Может быть, это было и раньше времени Чингис-хана, но именно он пригласил из Индии и Тибета сердцевины религии — высших лам и „Три драгоценности“, привез наказы и книги и распространил обычай их почитания. Это все было во времена Чингис-хана, поэтому-то он — хан, великий покровитель религии, поэтому-то он почитаем во всей вселенной [Köke teüke, 1996, 57].

Затем на это клише о буддийском идеальном монархе наложился другой стереотип. Как говорилось выше, в монгольской ранней историографии сформировалась идея о союзе великого хана и ламы-наставника. Такой союз установили впервые Хубилай и Пагба-лама, но он был осмыслен позднее как образцовый тип государственного устройства, став не только прообразом идеального правления для последующих юаньских ханов, но и моделью, спроецированной в прошлое. При этом все время правления династии Юань (и некоторое время после нее) проходило под знаком союза монгольских ханов с иерархами тибетского монастыря Сакья. (Как известно, начало этому положил царевич Годан, полководец которого Дорда, осуществивший военно-разведывательный поход в Центральный Тибет в 1239 г., сообщил патрону о том, что особенно сильны и авторитетны в Тибете иерархи секты Сакья [Рерих, 1958, 337]. Годан пригласил к себе в ставку Сакья-пандиту, который прибыл туда с двумя маленькими племянниками — Пагба-ламой и Чагной. Первый впоследствии и стал ламой-наставником Хубилай-хана.) Следовательно, согласно этому клише, «идеальная пара» для Чингис-хана должна была быть обнаружена среди сакьяских иерархов. Монастырь Сакья был основан в 1073 г. Кон-Гончок-Джалбо (1034–1102). Тибетские источники говорят о пяти знаменитых сакьяских настоятелях (*sa skyu gon ma nam lnga*), это — Сачэн-Гунга-Нинбо (1092–1158), Ловон-Содном-Дзэмо (1142–1182), Джэбдзун-Дагба-Джалцан (1147–1216), Сакья-пандита Гунга-Джалцан (1182–1251) и Пагба-лама Лодой-Джалцан (1235–1280) [rNam grangs, 1988, 292]. Гунга-Нинбо,

сын основателя монастыря, был «выдающимся ученым» [Рерих, 1958, 338], много сделавшим для возвышения и славы своего монастыря, он считался основателем традиции, одним словом, был самой значительной фигурой из этих пяти, хотя в силу исторических обстоятельств лучше известны науке двое последних. Таким образом, с точки зрения буддистов, он был наиболее близок Чингис-хану по своему величию, хотя и несколько далек по времени своей жизни. Последнее не смутило сочинителей, и Гунга-Нинбо был назван ламой-наставником монгольского хана.

Такое объяснение позволяет, кстати, дать возможную трактовку и странной, на первый взгляд, легенды о храме Далай-Дагурисху, построенном будто бы Гунга-Нинбо в городе Рдзу. Рдзу — по-видимому, тибетское название города Лянчжоу, где находилась ставка Годана. В Лянчжоу был знаменитый *субурган* «Камалашила», сооружение которого приписывалось Сакья-пандите:

[Сакья-пандита] построил в городе Рдзу субурган под названием „Камалашила“ [Altan kürdün, 1987, 113–114; Asarayçi, 1984, 67].

На самом деле этот *субурган* был воздвигнут Карма-багши [Altan kürdün, 1987, 164, примеч. 24]. Но в результате рождения стереотипных представлений о Сакья-пандите как о начинателе всех буддийских предприятий этого времени *субурган* стал считаться построенным Сакья-пандитой. В свою очередь, эта легенда стала моделью для следующей — о мифическом построении в Лянчжоу буддийского храма уже ламой Гунга-Нинбо.

Обобщая все сказанное о «буддийских» мотивах в монгольских летописях, не будет лишним еще раз подчеркнуть, что выделение их обусловлено скорее тематическими, чем типологическими особенностями. Их наличие свидетельствует о проявлении мифопоэтического начала в традиционной монгольской историографии. Но теперь это — элементы, близкие не к архаическому родовому эпосу, а к буддийской мифологии. Механизмы же их проникновения и участия в сюжетосложении, а также продуктивность схожи с рассмотренными в предыдущей главе.

§ 3. Орнаментальный стиль

1. Новые композиционно-стилистические черты: декоративность

В тибетской письменной традиции были подробно разработаны принципы композиционного построения сочинений того или иного рода. Нельзя сказать, что монгольские историографы восприняли их все и полностью. Однако с течением времени все больше и больше элементов этого канона проникало в летописную традицию монголов. Здесь следует назвать такие средства структурирования текста, как деление его на части, включение введения и заключения, заголовков, вводных формул, преамбул, финальных обобщений, стихотворных фрагментов, маркирующих определенные композиционные решения.

Вводная часть. Самый полный ее вариант, который не содержится практически ни в одном сочинении, предполагает наличие начальной формулы поклонения или благопожелания на санскрите, молитвы, обращения автора к читателям с кратким объяснением своих намерений или пересказом содержания.

Начальную формулу поклонения или благопожелания на санскрите и молитву божеству-покровителю содержит большинство сочинений. Например, в ранних летописях популярна формула: *Ом свасти сиддам* (Да будет благоденствие!) [Quriyangyui altan tobči, 1989, 1; Lubsandanjan, 1990, 1; Sayan Sečen, 1987, 19]; иногда эти слова даны в переводе на монгольский язык: *От sayin amiγulang-tan* [Köke teüke, 1996, 1]. Позднее появляются формулы поклонения учителю (в книгах гэлугпасцев это обычно Цзонхава): *Намо гуру* (Поклоняюсь учителю) [Asaraγči, 1984, 14; Sayan Sečen, 1987, 56], *Намо гуру мунд индрая* (Кланяюсь учителю могущественному мудрецу) [Bolor toli, 1984, 19]; или Трем драгоценностям (Будде, учению и общине монахов) *Намо ратнатрая* [Altan kürdün, 1987, 2]. Такая формула отсутствует только в известных списках «Желтой истории», «Течения Ганга» и «Хрустальных четок».

Вслед за поклонением на санскрите идет молитва или благопожелание на монгольском языке. Она может быть краткой:

Пусть умножатся благословение несравненных „Трех драгоценностей“, сила покровителей *идамов* и [сонмы] гениев-хранителей учения! [Asaraγči, 1984, 14; Sayan Sečen, 1987, 56]; Да установится благоденствие! [Altan kürdün, 1984, 2];

Кланяюсь с верой могущественному учителю и мудрецу!
[Bolor toli, 1984, 19].

Молитва может быть и развернутой. Так, Дхарма-гуши делает большое поэтическое вступление, где поклоняется героям своего повествования, придавая им, таким образом, божественную сущность:

От ставшего в стране Индии первейшим владыкой людей,
Махасамматы, положившего начало, род чистейшего корня
Тянулся без перерыва, как течение вечного Ганга,
И дошел до „Могущественного царя шакьев“²⁶ —
кланяюсь ему!

Религии несравненного небожителя, покровителям,
Истинно связанным с царем „Вкушающим чистейшие
яства“²⁷,

Всем благословенным из рода небожителей, заботящимся
о странах и землях — кланяюсь!

Окажите покровительство религии и учению!

Идущему по пути бессмертия,

Совершившему на Дзамбудвипе деяния мудрейшего пути,

Владыке всех истинно сведущих — Хормусте

И его несравненному роду кланяюсь!

Ради пользы всех живых существ, в роду небожителей

Родившемуся по небесному повелению правителем
кости *клят*,

Прославившемуся повсюду как сын небес,

Небесно-святому владыке великолепному Бодончару
кланяюсь!

Избравшему его небесный род,

Родившемуся сыном Есугэй-багатура, ноёна борджигидов,

Святому хану Дайпу-Чингис-хану, впервые

Все народы пяти цветов и четырех пределов

завоевавшему, кланяюсь!

От этого величайшего святого *тайцзу чин-диян-хи-юань-шин-у-хуанди*

Взявшим начало, владыкам, покровительствующим
закону и вере, поклонившись,

События и деяния их рода — без пропуска,

Собрав из разных сочинений, опишу!

Драгоценная религия спасителя Будды —

Это истинная святыня, из которой истекает
благоденствие живых существ;

²⁶ Шакьямуни.

²⁷ Отец Шакьямуни Шуддходана.

А покровители и радители ее — государственные
властители;

Их действия и поступки мы должны знать, поэтому —
Телу их, сила которого выше, чем львиная,
Острому языку их, объясняющему истинную мудрость,
Сердцу их мудрому, владеющему глубиной чистейшего
разума, кланяюсь!

[Кланяюсь] Чингису и Хубилаю! [Altan kürdün, 1987, 2–4].

Молитва может быть и прозаической, но стилистически приподнятой. «Хрустальные четки» непосредственно начинаются с такой молитвы:

Молюсь учителю, *идаму*, „Трем драгоценностям“ и хранителям учения! Нежно-славный, исполненный блеска юности²⁸, вобравший силу поучений всех будд трех времен, ты милостиво расположился на лотосе моего разума, так умножь мое умение рассуждать! О владычица речей, белейшая, как сияние солнца, [отражающееся] на раковинно-[белой] Сумэру²⁹, сделай же совершенными мои речи, украсив их мелодичными звуками лиры, прижатой к груди! Награждая великой силой милосердия, [исходящей] из эфира тела учения [Будды], поддержите религию и тех, кто ей служит! О раковинно-[белый], великий срединный *тэнгри*, наслаждающийся танцами магических превращений³⁰, сообрази позволить исполнить до конца все добрые начинания мои! С истинной верой в спасителей, о которых сказано выше, а также в высшего Буртэ-Чино и в сына *тэнгри* Бодончара, во всех ханов и ноёнов, начиная с [обитающего] в несравненных землях Эсруа, сложив ладони у сердца, поведу рассказ [Bolor erike, 1985, 3–4].

В «Желтой истории» и «Истории монгольского рода борджигид» поклонение на санскрите и молитва на монгольском языке отсутствуют. И если по отношению к сочинению Ломи это можно объяснить откровенной ориентацией на китайскую историографическую традицию и предположительным существованием первоначального китайского или маньчжурского оригинала летописи [Heissig-Bawden, 1957, 1], то в «Желтой истории» это более чем странно. Можно сделать осторожное предположение, что такое начало когда-то существовало, но потом бы-

²⁸ Бодхисаттва Манджушри.

²⁹ Богиня Янджима.

³⁰ Возможно, Шива.

ло утеряно, как часто терялись первые страницы рукописей; или что в XVII в. этот канон еще не имел прочных позиций в монгольской письменной традиции. Сказать что-нибудь более определенное сейчас трудно, во всяком случае, отсутствие такого зачина — исключение из правила.

Обращение автора к читателям или краткое объяснение того, что будет изложено, несколько более индивидуально и, следовательно, разнообразно. Оно так же бывает стихотворным или прозаическим, и так же стилистически выделено. В «Кратком Золотом сказании» и «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана в качестве обращения дано одно и то же четверостишие:

О благородных и высших ханах
Из рода могущественных *бодхисаттв*,
Ведущих свое происхождение из Индии и Тибета,
Некоторые [сведения], собрав воедино, расскажу
[Quriyangyui altan tobči, 1989, 1; Lubsandanjan, 1990, 1].

«Желтая история» в качестве обоснования необходимости исторических знаний цитирует, как уже говорилось выше, знаменитое сочинение Пятого далай-ламы «Пир молодежи», то есть правильное — повторяет его цитату из древнего тибетского исторического трактата «Рог единорога». Эту же цитату приводят «История Асрагчи» и «Драгоценные четки» Галдан-туслагчи. Правда, автор «Истории Асрагчи» включает эту цитату в свои личные рассуждения:

Благодаря многочисленным заслугам золотого рода,
Многие называют потомков *богдо* Чингис-хана сыновьями
неба.
Но мало кто говорит об этом со знанием дела.
Чтобы знали те, кто теряется, когда люди расспрашивают,
О роде борджигид до наших дней поведу рассказ...
Рожденному человеку нужно прославляющее слово,
Исполняемым религиозным обрядам нужны границы
достигаемого,
Великому человеку нужна счастливая судьба — так сказано.
Исходя из этих повелений,
Говорю: пусть незнающие узнают!
Пусть [другие] продолжают [мой труд]!
Написал для потомков немного и кратко. Сочинил
историю [Asarayči, 1984, 14–15].

Исключительно пространно и цветисто обращение к читателям в «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна:

Народы и страны наполнились постоянным светом солнца, луны и планет — [светом] потомков ханов-владык, которые появились [на земле], когда от благословенной горы Сумбэр заволновалось море великого собрания [по воле] всех бодисатв и тэнгри. Разветвляясь от них, [появились] ранние наследники годов [правления]. В [их] происхождение вошел летний воздух обстоятельств и причин. И родословная книга „Алтан тобчи“ есть отражение цветов и листьев плодового дерева, [предмета] приятного рассказа.

Ненавидимы лукавые и коварные пваны (летучие мыши), называемые зверями по их чванливым клыкам и относящиеся к птицам крыльями грызуна. А благородные и мудрые кукушки есть источник радости.

Памятуя, что даже достигшим наилучшего и наивысшего [положения] нужна хотя бы кривая и косая веточка [родословного дерева], возвеличивающая предков, светлая, мудрая мысль знатных, пожелавшая и стремящаяся изучить родословные книги, будет вкладом в изучение двух правил — веры и правления. [Это произойдет] в том случае, если будет [в родословной книге] не только упоминание имен и слов, но и утверждение метода отбора в качестве истины [в результате] последовательного исследования близкого содержания.

Поэтому [я], чтобы [вы могли] знать обстоятельства происхождения ханских предков, приблизительно исчерпав имена и числа первых предков и следуя извлечениям из сутр и шастр, сброшировал эту книгу и преподношу [Вам].

Будьте безмятежны и независтливы те, которые не исследуют и произвольно склоняются [к тому или иному мнению]; те, которые без разбора болтают, что придет на ум; те, которые надменны, высокомерны и злы на язык!

Умные испытатели, желающие согласия, думающие с уважением о предках и подражающие ученым! Не углубляйтесь [только] в одну сторону, а изучайте [историю] всесторонне. Когда так рассказан стих, цель составления сочинения такова:

Цокту итэгэл хутукту эрдэни-бакши сказал: „Для преподнесения на слух краткого содержания [учения] подробно расскажи [им] о делах с самого начала, чтобы слушатели поняли!“ Еще кашмирский пандита Саран Бадзар сказал: „Что касается всяких книг и сочинений и что касается каких-либо деяний, если [они] окажутся ненужными, то какие же люди будут пользоваться ими?“ Поскольку так было сказано, то цель его [то есть данного сочинения] следующая: книжные учения, развившиеся с древности, во всем мире являлись важным делом и высшим знанием

для всех пяти цветов и четырех чужих народов. Дело заключается в том, чтобы узнать прежде всего образование мироздания и [появление] одушевленных существ и возникновение среди людей так называемых четырех каст из числа живых существ; с кого начались предки ханов в числе этих четырех; сколько государств и сколько поколений до нас правили; как назывались роды (*obuy*) и кости (*yasu*) в [различные] периоды [правления] поколений и тому подобные обстоятельства; особенно же — узнать, от какого именно предка ведет свое происхождение вэдский хан Бортэ чино и т. д. Если, рассказывая об узнанном, прославить предков — отцов и дедов — и оставить потомкам — детям и внукам — [эти знания], то размножится благополучие, расцветет вера и правление. Поэтому [я] составил родословную книгу ханов. Название этой книги на языке индийском „Сууварна суттра“ — „Золотая сутра“, на языке тибетском — „Гсерйи мдо“ — „Золотая сутра“ и на языке монгольском — „Altan tobči“ — „Золотая книга“.

Резюме. А лхо!

Если в стране великой Монголии, [расположенной] в стороне восходящего солнца, благорассудят, что [эта книга] явится разноцветными красочными цветками умственного наслаждения, на [стеблях] которого разрослись ветви и листья мудрости и света, то возьмите в руки эту „Алтан тобчи“! [Балданжапов, 1970, 109–110].

Лишены всякого украшения вводные слова в сочинении «Хрустальное зеркало»:

Приношу [мой труд] всем [людям] во всех поколениях! Главное содержание описанного: состояние трех миров; установление и разрушение *кальн*; последовательность ханов, начиная с первого; явление в Индии Будды Шакьямуни, его великие религиозные подвиги и проповедь религии; распространение религии в Китае, Тибете, Монголии; пришествие учителей, ханов и ноёнов. Когда я писал об этом, то не украшал речей гирляндами иносказаний, смысл которых скрыт, а думал лишь о том, чтобы люди, прочитав, сразу поняли [Bolor tölj, 1984, 19].

Приведенные выше зачины сочинений, и развернутые, и не очень, все следуют индо-тибетскому литературному канону. Наличие такого зачина, его преимущественно стихотворная форма, высокий стиль, выстраивание цепочки авторитетов, которым автор поклоняется, будь то божества или учителя, сообщение целей и темы сочинения — все это характерно не только

для историографической традиции, но и для любых трактатов, не входящих в буддийский канон, то есть не считающихся «словами Будды». Обычно такое введение должно было состоять из молитвы (тиб. *mchod brjod*), «клятвы сочинителя» (тиб. *brtsom par dam bca'*), в которой автор сообщал, о чем хочет написать, «побуждения [к слушанию или чтению] обладающих умом» (тиб. *blo ldan skul ba*) и дополнения (тиб. *zhar byung*). Спецификой исторических сочинений в этом плане является включение в число персонажей, которым автор поклоняется, не только «владык духовных» (Будды Шакьямуни, Цзонхавы и т. д.), но и «владык мирских» (царей, правителей). Приведу для сравнения еще одну большую цитату, на этот раз из довольно раннего тибетского исторического трактата «История религии Ярлунга» (1376), типологически очень близкого монгольским летописям, несмотря на свою принадлежность к жанру историй религии. Итак, вводные стихи:

Молюсь учителю и покровителю Манджушри!
Безмерны старания [Будды] ради пользы живых существ,
Он истинно обрел [качества] высшего *бодхисаттвы*,
Род его — за пределами сферы выразимого —
Происхождение по отцу и матери — высочайшее, он —
сын „Вкушающего чистейшие яства“,
Перерождение чудесное и удивительное!
Живые существа, которых трудно усмирить, он воспитал,
„Могущественный царь шакьев“, тебе и твоим
сподвижникам,
От сердца всего отдаю свою веру!
Первый, ставший высшим на этом Дзамлине,
Четырью видами еды, шестью именами и тремя
различиями
Всех обогативший, безгрешный владыка людей,
„Многими возведенный“, твоим стопам кланяюсь!
Исполненные лучших добродетелей и величайшей силы,
Обладающие семью драгоценностями мира желаний,
Защищающие всех живых законами десяти добродетелей,
Цари-*чакравартины*, пред вами склоняю голову! (На этом
заканчивается молитва. — А. II).
На этом Дзамбулине благодаря делам „Могущественного“,
Будд, *бодхисаттв*, царей религии и царей мирских,
Всех держащих религию — дела безмерны.
Как появились они — кратко расскажу!
Хотя [они находятся] за пределами несравненных знаний
и мыслей,

А в телесном облике не поместятся и в [небесной] сфере,
 И их бесчисленные чудеса и свершения
 Мой низкий ум охватить не в силах,
 С великой радостью и мыслями о благодеяниях религии
 Я с огромной верой и неизменной любовью
 Прославляю голоса древних историй. (Здесь кончается
 «клятва сочинителя». — А. Ц.).

Чтобы те, кто не забывает высшую милость,
 Не утеряли бы [знаний] в наше время упадка,
 Составил пир речей пространных
 И по велению святых их кратко записал. (Это — «побуж-
 дение к чтению». — А. Ц.).

В сём: как в этой вселенной появилась добродетель, как
 силой деяний Будды, учителя и «Чистейшего», на этом Дзам-
 булине появились цари — защитники веры, как распростра-
 нилось учение и умножились держатели учения. (Это — «до-
 полнение». — А. Ц.) [Yar lung chos 'byung, 1988, 1–3].

Заключение. Если в зачине монгольские летописи в большин-
 стве своем довольно последовательно следуют индо-тибетскому
 литературному канону, в написании заключений они более сво-
 бодны, и оно часто занимает менее заметное место. Полная
 формула заключения предполагает приведение краткого содер-
 жания сочинения, сообщений автора о себе, обращения к чита-
 телям с просьбой быть снисходительными, а также многочис-
 ленных благопожеланий. Его не следует путать с колофоном, где
 обычно приводятся сведения об авторе, месте и времени пере-
 писки или ксилографирования, писце, заказчиках книги.

В исчерпывающем виде такая формула не содержится прак-
 тически ни в одной летописи. В «Желтой истории» заключения
 нет вообще, в некоторых сочинениях («Краткое Золотое сказа-
 ние», «Золотое сказание» Лубсан-Дандзана, «Течение Ганга», «Зо-
 лотой диск», «Хрустальное зеркало», «Синяя тетрадь», «Драгоцен-
 ные четки») оно довольно кратко и намного менее выразитель-
 но, чем введение. Однако в «Драгоценных четках» Саган-Сэцэ-
 на, «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна и «Хрустальных четках»
 Раши-Пунцуга заключения составляют практически самостоя-
 тельные трактаты, и в этом данные сочинители явно выходят
 за рамки строгого канона. Саган-Сэцэн в качестве заключения
 ввел в свою хронику длинные стихи [Sayan Sečen, 1987, 407–
 428], излагающие некоторые центральные идеи буддизма. Они
 поделены на семь разделов: о счастье освобождения (из круго-
 ворота бытия), о страданиях в этом мире, об увеличении и па-

дении числа святынь, подвергающихся разрушению, о качестве высших существ (будд и *бодхисаттв*), о смешанных делах существ, имеющих видимый образ (людей и животных), о дурных поступках низких, о подвигах великих. Эти стихи дают общую концепцию истории с точки зрения буддийской идеи. Мэргэн-гэгэн в заключении к своему труду говорит о нравственных законах на примере истории монгольских ханов, объясняет необходимость исторических знаний, просит снисхождения у «мудрых», возносит благопожелания [Балданжапов, 1970, 169–172]. А Раши-Пунцуг перед довольно традиционным стихотворным заключением, где он обращается к читателям с просьбой не судить его строго [Bolor erike, 1985, 944–947], поместил обширные прозаические рассуждения о месте потомков Чингис-хана в государстве Цин, о критическом отношении к предшествующим историческим сочинениям, о том, как был написан его труд [Bolor erike, 1985, 939–944]. Таким образом, заключение как композиционный элемент канона в монгольских летописях было явно менее клишировано, чем введение. Многие авторы не уделяли ему большого внимания, другие разворачивали в отдельные трактаты.

Деление на части. Еще более пестрая картина вырисовывается при анализе способов деления текста на части и внешних атрибутов этого деления. Большинство летописей XVII в. не имеют четкого деления на главы и части. В них нет названий и заключений глав, стихотворных преамбул, резюме. Однако они уже содержат элементы, которые можно считать зачатками такого структурирования текста. Это — вводные и заключительные фразы. Вводные формулы выглядят, например, следующим образом:

Вот как [потомки] золотого рода Махасаммата-хана более чем через тысячу лет после ухода Будды в нирвану расселились в восточной Снежной стране [Lubsandanjan, 1990, 3]; О том, как он³¹ стал властителем семи *хошунов* [Asaraγ-ṣi, 1984, 117]; Вот как в золотом роду Чингис-хана родился далай-лама Ёндон-Джамцо [Asaraγṣi, 1984, 111].

Примеры заключительных фраз:

³¹ Гэрэсэндзэ.

Так, говорят, Есугэй-багатур взял в жены Оэлун [Asaraγūci, 1984, 20]; Так Чингис получил свое имя [Asaraγūci, 1984, 21]. Вот так была отнята у мэркитов Бóртэ-ўджин и они встретились друг с другом [Шастина, 1973, 91].

Такого рода фразы содержатся и в более поздних сочинениях, использующих уже и другие способы деления текста на части:

Если кратко перечислять поколения, следуя главной книге Дай-Юань... [Gangy-a-yin urusqal, 1981, 41]; Происхождение князей Урата [Gangy-a-yin urusqal, 1981, 133]; Как слышал о потомках индийского царя Махасамматы... [Heissig-Bawden, 1957, 11]; Если рассказывать о шестнадцати ханах, наследовавших владыке богдо и занимавших престол, соединивших религию и государственное правление, владевших Китаем и Монголией, а также о событиях [правления] двадцати ханов Северной Юань, собрав сведения из различных исторических сочинений и изложив их последовательно, то... [Altan kürdün, 1987, 110]; Причина, по которой его назвали Тэнгэрэс-Дзаягату, такова [История в трудах ученых лам, 2005, 105]; Происхождение второго хана Хуана [Bolor toli, 1984, 232].

Если такого рода фразы в «Истории Асрагчи» довольно бессистемны, являясь своего рода заголовками к отдельным эпизодам, то в «Драгоценном сказании» Саган-Сэцэна они делят все сочинение на четыре крупные части — историю возникновения вселенной, историю царей Индии, Тибета и Монголии:

Сейчас расскажу о двух [вещах]: как установилась общая святыня — внешняя вселенная, и о том, как появились ее почитатели — живые существа; из этого сначала о том, как установилась вселенная [Sayan Sečen, 1987, 20]; Теперь расскажу о том, как в Индии распространился царский род [Sayan Sečen, 1987, 30]; Сейчас расскажу о том, как распространился царский род на склонах Снежных гор [Sayan Sečen, 1987, 36]; Сейчас расскажу о том, как царский род распространился в землях Бидэ-Монголии [Sayan Sečen, 1987, 61].

Впоследствии для монгольской историографии традиционным стало деление на три части. В частности, «Хрустальное зеркало» Джамба-Дорджи состоит из трех томов (*debter*), где в первом томе рассказывается о возникновении вселенной, распространении в ней людей, появлении индийских царей и об учении Будды, во втором — о царях Тибета и Китая и об исто-

рии буддизма в этих странах, в третьем — о ханах Монголии, о принятии ими буддизма, о Монголии как части империи Цин.

Начиная с XVIII в. монгольские летописцы делают свои сочинения на главы (*būlūg*). В некоторых случаях, как, например, в «Течении Ганга», произведении чрезвычайно лаконичном, это — ничем «не украшенное» деление текста: «первая глава» [Gangy-a-yin urusqal, 1981, 40], «вторая глава» [Gangy-a-yin urusqal, 1981, 141] и т. д. В других — главам даются красочные названия:

Пятая глава Ясной истории о золотом роде, состоящей из девяти глав, или Сердечной радости золотой кости, или Книги под названием Золотой диск с тысячей спиц; тетрадь, в которую входит глава о том, как Чингис получил свое имя, как он подчинил страну своей власти, о том, как воссел на ханский престол и правил двадцать два года [Altan kürdün, 1987, 69].

Кроме того, Дхарма-гуши, автор «Золотого диска», начинает каждую главу небольшим введением или преамбулой, например:

Желающие скажут: „Я хочу из нее (главы. — А. Ц.) узнать точно, откуда происходит *богдо* Чингис-хан, как он родился, как завоевал народы и каково их количество, как он воссел на ханский престол и основал государство, каковы племена, происходящие от *богдо*, как были поддержаны правление и религия, каковы имена и численность князей в образовавшихся областях, какие существуют племена и роды!“ В виду этого [я] собрал воедино то, что узнал из различных исторических сочинений. [Вначале —] из „Сутры о просьбе [милости] у чистейшей Охин-тэнгри“... [Altan kürdün, 1987, 70].

Джамба-Дорджи не называет части своего сочинения главами, он делит его, как уже было сказано выше, на три тома. В начале «Хрустального зеркала» он коротко говорит о содержании всех трех томов, а далее дает мелкие подзаголовки внутри томов. Например, второй том у него состоит из следующего:

Второе. Опишу положение Китая, известного как Маха-Чана, его первые царские роды и распространение там религии [Bolor toli, 1984, 227]; Третье. Кратко опишу положение снежного Тибета, его царские роды, правившие в провинциях государства, деятельность высших святых, распространявших там религию [Bolor toli, 1984, 266].

Четко подразделяет свой труд на главы Ломи. После трех больших глав — «История Индии», «История Тибета», «История Монголии» он включает главы о каждом хане Юаньской династии. Это составляет первый том. Во втором он дает краткие описания монгольских ханов от Билигту-хана до Мандул-хана, в третьем — от Батмунх-Даян-хана до Лигдэн-хана и о потомках Батмунха и Чингис-хана [Heissig-Bawden, 1957, 4]. По тому же пути пошел и Раши-Пунцуг. Правда, он ограничился главами о монгольских ханах, начиная с Чингиса, о ханах Юаньской династии. Рассказ обо всех последующих ханах Монголии включил в одну главу, а в другую — перечисления потомков монгольских княжеских родов. И Ломи и Раши-Пунцуг дают названия своим главам по именам ханов, ничем не украшая их.

Некоторые авторы монгольских летописей доводят композиционное оформительство до известного логического завершения, снабжая главы не только пространными заголовками, но и заключениями. Вот как Дхарма-гуши заканчивает пятую главу:

Пятая глава. В ней [содержится] раздел о том, как Тэмуджин получил имена Чингис и Хас-Тайбу, как он, завоевав многочисленные иноземные народы, пребывал в благоденствии, а также о том, как скончался, — всего три раздела. [В целом] раздел о том, как владыка Чингис, завоевав народы, основал государство и правил двадцать два года [Altan kürdün, 1987, 88].

В отличие от Дхарма-гуши, Мэргэн-гэгэн наделяет свои заключения глав дидактическим смыслом, очень отдаленно связанным с описанными событиями:

В круговороте жизни, которая вращается, как колесо, человеку приходится жить по-разному. На [путях] хороших и добрых рождаются сочинения ученых, а на [путях] легких и дурных встречаются лишь смуты глупых. Таков стих промежуточный, и такова глава восемнадцатая [Балданжапов, 1970, 142].

Этим он заканчивает главу о Муналун, погубившей джалайрских детей и наказанной за это [см. гл. I § 1].

Как видно, новые тенденции, связанные с индо-тибетским канонам и выразившиеся, в частности, в стремлении авторов к делению текста на части, оформлению этого деления, его литературному обрамлению, нарастали от века к веку. Из летописцев XVII в., пожалуй, лишь Саган-Сэцэн воспринял их полно-

стью. Остальные ограничиваются введениями, кроме автора «Истории Асрагчи», который присовокупил еще и небольшое заключение. В XVIII и XIX вв. уже все известные сочинители украшали свои труды вводными и заключительными стихами, преамбулами и даже резюме к главам. Такое структурирование, конечно, вмешивалось в стройное «генеалогическое» течение повествования, но оно не разрушало его окончательно, и даже самые поздние сочинения продолжают основываться на родословных списках.

2. Новые стилистические черты в поэтических фрагментах: регулярность

Как было показано выше, новый поэтический канон сохранял деление текста на прозаические и стихотворные части, где последние имели функцию стилистической акцентуации. Отличие от «номадного» слоя заключается в том, что такой стилистической акцентуации подвергаются совершенно иные фрагменты — не описания богатырей, плачи, восхваления, наставления и пр., как в эпической традиции, а декоративные элементы — введения, преамбулы, заключения. Подобно этому изменяются и средства, с помощью которых осуществляется эта стилистическая акцентуация. Прежде всего, это касается введения регулярного стихосложения.

Как известно, главными принципами монгольского стихосложения являются аллитерация в начале строк, ритм, синтаксический параллелизм. В эпической традиции эти элементы часто нерегулярны. Новый же канон требовал упорядоченности. Возьмем в качестве примера плач Тогон-Тэмура. Он содержится в «Кратком Золотом сказании», «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана, «Драгоценном сказании» Саган-Сэцэна, «Желтой истории» (в качестве добавления), «Истории Асрагчи», «Золотом диске» Дхарма-гуши и «Хрустальных четках» Раши-Пунцуга, то есть в летописях разного времени и приверженных различным традициям. При сравнении «Плача» в данных сочинениях, видно, что он имеет четыре варианта: один с небольшими разночтениями входит в два «Золотых сказания», второй — в «Драгоценное сказание», третий — в «Желтую историю» и «Историю Асрагчи», четвертый — в «Золотой диск» и «Хрустальные четки». Все варианты, несомненно, имеют один источник, но значительно отличаются друг от друга.

Вариант I

Мой Дайду, ровно и дивно построенный из различных драгоценностей!³²

³² eldeb jüil erdenis-iyer silayuqan sayiqan-iyar бүтүгсен dayidu minu:
 erdeni-yin qad-un sayuysan jusalang šangdu-yin sira tala minu:
 serigün sayiqan keyibüng šang-du minu:
 ulayan qaljan taulai jil-e: aldaysan qayiran dayidu minu:
 örlüge manayar öndör degere yarbasu sayiqan uniar činu:
 uqayatu qayan minu emüne laqan ibaqu qoyar kijü bölöge:
 uqaju medejü talbiju ilegebei qayiran dayidu-yi:
 uqayan ügei törögsen noyad ulus-iyar qaraju ese üjelcebei:
 okilažu qočarbai bi: nutuy-tu qočoraysan ulayan birayun-tu adali bolbai bi:
 eldeb jüil-iyer бүтүгсен naiman talatu čayan suburyan minu:
 yeke ulus-un ner-e törö-yi abun sayuysan
 yisün erdenis-iyer бүтүгсен dayidu qota minu:
 döčin tümen mongyol ulus-iyar ner-e törö-yi abun sayuysan
 dörben qayalyatu dörbeljin yeke dayidu qota minu:
 sayin nom-i delgeregüln yabutala:
 temür šatu quyuraju qayiran dayidu qota minu:
 ner-e törö minu
 qayanaki yayanaki mongyol ulus-iyar
 qarayul-un qayiyuluyci qayiran dayidu minu:
 ebül-ün ebüljikü ügei balyasun minu:
 jun-u jusalang keyibüng sand-du minu:
 sayiqan sira tala minu
 laqan ibaqu qoyar-un ügen-dür ese oroysan qoron minu:
 qutuy-tan bayiyulbai qulusun ordo-yi:
 qubilyan sečen qayan jusanam bölöge keyibüng sang-du-yi
 qumižu abtabai kitad ulus-tur:
 quričaqu mayu ner-e-yi uqayatu qayan-dur talbibai::
 qamuy-iyar bayiyulbai qan dayidu-yi:
 qarsılan abulčam bölöge qayiran dayidu-gi:
 qamuju abtabai kitad ulus-tur:
 qarsilaqu mayu nere-yi uqayatu qayan-dur talbibai::
 eldeb-üd-iyer bayiyulbai erdeni dayidu-yi:
 erkilen jusam bölöge keyibüng sangdu-yi:
 endežü abtubai kitad ulus-tur:
 ergikü mayu nere-yi uqayatu qayan-dur talbibai::
 qan ejen-ü jögegsen yeke nere törö-yi:
 yayiqamsiy sečen qayan-u bariysan qayiran dayidu-yi:
 qamuy ulus sitügen tuly-a erdeni-tü qota-yi
 qamuju abtubai kitad ulus-tur qayiran dayidu-yi:
 qan tngri-yin köbegün činggis qayan-u altan uruy:
 qamuy burqan-u qubilyan sečen qayan-u altan qarsi-yi:

Моя Шира-тала и Шанду — летний дворец, где восседали драгоценные ханы!

Мой Кэйбун-Шанду, прохладный и прекрасный!

Мой любимый Дайду, утерянный в год красного лысого зайца!

Твоя чудная дымка, [видная] утром, когда поднимешься на гору!

Были у меня, Ухагату-хана, Лахан и Ибаху,

Они знали и ведали [об угрозе], но я не прислушался и отослал их,
о любимый Дайду,

Не стал сражаться, поверив рожденным глупцами ноёнам,

Плача остался я,

Словно красный теленок, брошенный в кочевье.

Мой белый восьмигранный *субурган*, возведенный
из различных материалов!

[Здесь] я восседал, управляя великим государством —

Мой Дайду, построенный из девяти драгоценностей!

[Здесь] я восседал, управляя сорока *тумэнами* монгольского народа —

Мой великий Дайду-город, четырехугольный с четырьмя воротами!

Я распространял там благое учение,

Но сломались железные ступени, о мой любимый Дайду!

Моя слава,

Весь монгольский народ, живущий тут и там,

Охранял и держал [тебя], о мой Дайду!

Мой город, где я проводил зиму!

Мой Кэйбун-Шанду, где я жил летом!

Прекрасная моя Шира-тала!

Это наказание за то, что я не внял словам Лахана и Ибаху!

Святые построили

Дворец из тростника,

Хубилган Сэцэн-хан проводил там лето, в Кэйбун-Шанду!

Я утерял их, [отдав] китайцам.

Оставили они Ухагату-хану лишь дурное имя развратника.

Всем народом построенный,

Хан-Дайду,

В распрах потерял,

Любимый Дайду

qamuy bodisung nar-un qubilyan uqayatu qayan:

qan tngri-yin jayay-a-bar aldabai qayiran dayidu-yi:

qan ejen-ü qasbuu tamγ-a qamčulaju yarbai:

qamuy dayisun dотора-ача qatqalduju yarbai buq-a temür čingsang

bolq-a dотора-ача qan ejen-ü uruy-tur boltuyai tümen üy-e-dür::

geneddejü aldabai qayiran dayidu-yi

ger-deče yarqui-dur erdeni sasin nom qočorbai tere čay-tur:

gegen bilig-tü bodisung nar ilyatuyai qoyitu čay-tu:

kerüjü irejü toytotuyai činggis qayan-u altan uruy-tur::

[Lubsandanjan, 1990, 137a–1386].

Утерял, [отдав] китайцам!
 Оставили они Ухагату-хану лишь дурное недоброе имя.
 Из различных [материалов] построенный,
 Драгоценный Дайду,
 Кэйбун-Шанду, где счастливо проводил я лето,
 Всего лишился, [отдав] китайцам.
 Осталось у Ухагату-хана все то же дурное имя!
 Великое государство, собранное ханом владыкой,
 Любимый Дайду, построенный великолепным Сэцэн-ханом,
 Драгоценный город, ставший опорой и святыней для всего народа,
 Утерял, [отдав] китайцам,
 О любимый Дайду!
 Золотой род Чингис-хана, сына Хан-тэнгри,
 Золотой дворец Сэцэн-хана, перерождения всех *бурханов*,
 Ухагату-хан, перерождение всех *бодхисаттв*,
 Потерял по воле Хан-тэнгри,
 О любимый Дайду!
 Бежал, спрятав в руках печать Хасбу владыки хана,
 Вывел меня, сражаясь с врагами, Буха-Тэмур-чинсан.
 Пусть будет [крепким] в десяти тысячах поколений род хана-владыки!
 Бездумно лишился тебя я, любимый Дайду!
 Когда бежал, драгоценное учение осталось,
 Пусть в будущем рассудят славные умом *бодхисаттвы*!
 Пусть оно утвердится в золотом роду Чингис-хана! [Lubsandanjan,
 1990, 137a–138b; Quriyangyui altan tobči, 1989, 97–103].

Вариант II

Мой Дайду, ровно и славно построенный из различных
 драгоценностей!³³

³³ eldeb jüil erdenis-iyer siluyuqan sayin бүтүгсен дайиду мину:
 erten-ü qad-un sayuysan јuslang šara tala-yin serigün sayıqan šang-du
 kei-büng minu:
 uqaju kelegsен laq-a ibaqu-yin ügen-dür ese oroysan teneg minu:
 okilaju qoçor-bai bi nutuy-tu qoçoraysan birayun metü:
 qayan tngri-yin köbegün činggis qayan-u jögegsen ulus-i orkiју:
 yayiqamsiy-tu sečen qayan-i bariysan дайиду-gi kitad-tur abtaју:
 qamuy-un sitügen naiman talatu čayan sibury-a-yi aldaју:
 qan ejen-ü qasbu tamу-a-yi qančulaју yarbai bi:
 qamurun jögegsen ulus-i ni orkiју:
 Jayun tümen-eče ayuyul ügei qatyluduju ire-be
 buq-a čingsang jayalan yarba bi mayu neretü uqayatu qayan:
 jayay-a-bar aldabai bi: sečen qayan-u bayiyuluysan törö sajin-i
 Jayılaју irejü toytatuyai: činggis qayan-u altan uruy-tur yeke törö-i
 eldeblen kelejü okilaba uqayatu qayan

Мой прохладный и прекрасный Кэйбун-Шанду в Шира-тала — летний дворец, где восседали ханы прежних времен!
 Моя глупость, что не внял словам Лаха и Ибаха, предвидевших все и упреждавших меня!
 С плачем остался я, как теленок, заброшенный в кочевье!
 Покинул государство, собранное Чингис-ханом, сыном Хан-тэнгри, Отдал китайцам Дайду, построенный великолепным Сэцэн-ханом, Утерял белый восьмигранный *субурган*, ставший святыней для всех. Бежал, спрятав в рукаве печать Хасбу хана-владыки.
 Покинул государство, собранное вместе, Вышел из сражения с сотней *тумэнов* невредим.
 Вышел благодаря Буха-чинсану, я, бесславный Ухагату-хан! Я лишился по воле судьбы власти и учения, установленных Сэцэн-ханом,
 Пусть утвердится вновь великое государство золотого рода Чингис-хана!
 Разные речи произнося, плачу я, Ухагату-хан.
 Потерял все, [отдав] китайцам! [Asarayçi, 1984, 75–77; Sir-a tugujı, 1983, 192–194].

Вариант III

Мой великий драгоценный город Дайду, построенный из разных [материалов]³⁴

erke ügei abtaba: kitad ulus-tur bi:

[Asarayçi, 1984, 75–77].

³⁴ eldeb-iyer бүтүгсен erdeni-tü yeke dayidu qota minu:
 erkilejü serigüçen sayuçı şangdu kürdü keyibüng balyasun minu:
 erten-ü boydas-un јuslang şangdu-yin sira tala minu:
 endeјü yeke törö-ben aldabai ј-a siralayuluysan sira beçin јil-e-ber:
 yisün јül erdeni-iyer бүтүгсен yeke dayidu minu:
 yeren yisün çayayçayud-iyar barin kürelegçi şangdu keyibüng minu:
 yerü-de tusatu şasin törö qoyar јiryalang minu:
 yerüngkei-yin ejen qayan kemegdegsen qayiran yeke aldar minu:
 erte bosçu öndör deger-eçe qarabasu sayıqan uniyar-tu:
 emüne qoyina-aça qaraјu üјegülbesü sayıqan üјesgüleng-tü:
 ebül јun ügegü-y-e sayubasu uyityur-ügei batu:
 erketü seçen qayan-u bayıyuluysan erdeni dayidu minu:
 uridus-un јiryan sayuysan јikin yeke dayidu minu:
 uçaraju tübegsen qan јayisang-ud qarlami ulus minu:
 onojı ögüleksen ilaqu çingsang-un üge-yi ese toyoysan qoora minu:
 urbaјu odqu јüge noyan-i itgen setkigsen mungqay oyın minu:
 endeјü alaysan uqayatu toytay-a tayisi minu:
 erdeni dededü blam-a-yügen üldeјü qariyuluysan tüidker minu:
 emüg-ün ejen qayan kemegdegsen qayiran nere minu:

Мой дворец Шанду и ставка Кэйбун, где я жил в прохладе и неге!
Моя Шира-тала, [где расположен] летний дворец прежних святых
Шанду!

Бездумно потерял я великое государство в год желтовато-желтой
обезьяны!

Мой великий Дайду, построенный из девяти видов драгоценностей!

Мой бронзовый Шанду-Кэйбун, возведенный 99 беженцами!

Два вида счастья — религия и правление, всегда полезные!

Жалкая моя слава владыки-хана над всеми!

Когда встанешь рано и посмотришь сверху, весь в чудной дымке,

Когда взглянешь спереди и сзади, он прекрасен видом,

И зимой и летом, живешь в нем без скуки, твердо —

Мой великий Дайду, в котором были счастливы предки!

Встреченные мной ханы, *дзайсанги* и простолюдины!

Вот наказание за то, что не прислушался к словам Илаху-чинсана,
говорившего верные речи!

Мой глупый разум, поверивший князю Джугэ, предавшему меня!

Мой мудрый Тогтога-тайши, казненный по ошибке!

Мой грех за отъезд драгоценного высшего ламы!

Жалкое имя мое — хан-владыка над старухами!

Жалкое мое счастье, которым я наслаждался по-разному!

Построенный перерождением Сэцэн-ханом,

Мой город Дайду, исполненный святости,

Утерял я, [отдав] в руки китайскому князю Джугэ.

Позорное дурное имя пало на меня, Тогон-Тэмур! [Sayan Sečen, 1987,
153–155].

Вариант IV

Великий народ мой, собранный в муках владыкой ханом
Чингисом!³⁵

eldeb-üd-iyer jirγayuluγsan qayiran jirγal minu:

qubilyan sečen qayan-u bayiγuluγsan:

qutuγ orosiγsan dayidu qota-yi minu:

qumiγ abtabai kitad-un jüge noyan-a:

yutumsiγ mayui nere toγon temür nadur irebei:

[Sayan Sečen, 1987, 153–155].

³⁵ qayan cinggis ejen-ü jobon jögegsen yeke ulus minu

yaiqamsiy-tu sečen qayan-u jasay toytaysan yeke törö minu

qamuy ulus-un sitügen tuly-a tüsige болоγsan dayidu qota minu

qara ügei ögülegsen laqa ibaγu qoyar-un ügen-dür ese oroγsan qoor-a minu

erdenis-iyer kegelegsen beki böke dayidu-dur ebüljigsen jirγal minu

engke amur-iyar jirγan juγuγsan šangdu keyibüng šira tala minu

eldeb jüil-iyer бүтүгсен naiman tala-tu čayan subury-a olan sitügen minu

eng olan döčin tümen yeke mongγol γool ulus minu

Великое государство мое, в котором закон установил великолепный
Сэцэн-хан!

Город мой Дайду, ставший опорой и святыней для всех народов!
Наказание мне за то, что не послушался я слов Лаха и Ибаха,
говоривших без зависти!

Счастье мое зимовать в крепчайшем Дайду, украшенном узорами
из драгоценностей!

Шанду-Кэйбун, Шира-тала мои, где я проводил лето в покое и счастье!
Белый восьмигранный *субурган* и другие святыни мои, построенные
из различных [материалов]!

Мой великий монгольский народ, в центре которого множество —
сорок *тумэнов*!

Религию, словно солнце, установленную святыми *бурханами*,
Два славных закона, утвержденные Хубилай-Сэцэн-ханом,
Потерял я, отдав в руки дурных Джугэ и Бухи!

Осталось мне, Ухагату-хану, лишь позорное дурное имя!
Многочисленный народ, собранный владыкой отцом и предками,
Государство и религию, установленные всеми вместе —
Всего лишился я от рук черных китайцев!

И только дурное имя осталось мне Шунди-хану!

Закон золотого рода небесного отца Чингис-хана,
Золотой дворец перерождения высшего *бурхана* Сэцэн-хана,
[Титул] Шунди-Сэцэна, владыки всей земли —
Всего лишился я по воле неба — и государства и религии!

qutuy-tan burqad-un bayiyuluysan naran metü sasin-ıyan
qubilai seçen qayan-u toytaysan qoyar sayıqan yoson-ıyan
qoortu jüge buq-a qoyar-un yartur qariyu ügei aldayıan
yutumsıy mayu nere uqayantu qayan nadur talbibai
qayan eçige ebüge-yin toytayaysan olan jüil ulus-ıyan
qamuy-ıyar erkilen toytayaysan törö sasin-ıyan
qara-tu kitad ulus-un yar-tur saral ügei aldayad
yayçaki şundi qayan nadur qamuy mayu nere bayubai
tenggerlig eçige çinggis qayan-u altan uruy-un yoson-i
degedü burqan-u qubıyan seçen qayan-u altan qarsi-yi
delekei dakin-u eçen bölöge şundi seçen-i
tngrı-yin jıyay-a-bar aldabai törö şaşin-i
qayan eçige sutu boyda-yin qasbuu tamı-a-yi
qamuy-aça qayırlan abçu yarbai uqayan-tu qayan bi
qatuyulduju tosalan yarıyabai buq-a temür çingsang
qas yeke törö altan uruy-tan-a önide toytatuyai tümen üy-e-dür
gegen uqayantan-u delgeregölügısen naran metü sasin nom
gilbelün qoçarabai qara-tu jüüge buq-a qoyar-un yartur
genedejü aldabai toyan temür qayan bi kitad ulus-tur
geygülün iretügei eçen-ü altan uruy mongyol ulus-tur
[Altan kürdün, 1987, 124–126].

Печать Хасбу великого богдо хана-отца
 Храня от всех, бежал я, Ухагату-хан.
 Буха-Тэмур-чинсан увел меня, сражаясь впереди.
 Пусть яшмовое великое государство золотого рода укрепитя навечно
 в десяти тысячах поколений!
 Религия и учение, словно солнце, распространенные
 святыми мудрецами,
 Сверкая, остались в руках зловердных Джугэ и Бухи,
 Бездумно утерял я, Тогон-Тэмур-хан, [отдав их] в руки китайцев.
 Золотой род владыки пусть засверкает среди монголов! [Altan kürdün,
 1987, 124–126; Bolor erike, 1985, 790–792].

Каковы особенности этих вариантов и каковы их отличия между собой? Во-первых, видно, что вариант I содержит многие приметы устного происхождения: неравную строфику, нерегулярную аллитерацию. Во-вторых, вариант II восходит к варианту I. В нем практически нет строк и очень мало слов, не имеющих в «Золотых сказаниях». Он сохранил многие характерные черты варианта I. Некоторые строки почти совпадают. Например:

КЗС: *eldeb jüil erdenis-iyer silayuqan sayiqan-iyar бүтүгсен дайиду мину:*

ИА: *eldeb jüil erdenis-iyer siluyuqan sayin бүтүгсен дайиду мину:*

(Мой Дайду, ровно и дивно построенный из различных драгоценностей!)

КЗС: *erdeni-yin qad-un sayuysan jusalang šangdu-yin sira tala minu:*

ИА: *erten-ü qad-un sayuysan juslang šara tala-yin serigün sayiqan
 šang-du kei-büng minu:*

(Моя Шира-тала и Шанду — летний дворец, где восседали драгоценные ханы!)

КЗС: *okilaju qočarbai bi: otoy-tu qočoraysan ulayan birayun-tu adali bolbai bi:*

ИА: *okilaju qočor-bai bi otoy-tu qočoraysan birayun metü:*

(Плача остался я, словно красный теленок, брошенный в кочевье).

Однако вариант II сокращен по сравнению с вариантом I, слова и строки в нем переставлены. Таким образом, его можно считать «деградированным» вариантом I, и отдельно говорить о нем нет необходимости.

В-третьих, варианты III и IV отличаются от варианта I прежде всего наличием в них формальных элементов регулярного стихосложения. Что я имею здесь в виду? Принципы аллитерации первых строк, синтаксического параллелизма и ритмической организации выдержаны в вариантах III и IV более регулярно, чем в варианте I. В «Драгоценном сказании», «Золотом диске» и «Хрустальных четках» аллитерация строго организует

стихи строфически, в каждой строфе — по четыре строки. Все строки приблизительно равны, что говорит об их ритмической тождественности. Что же касается параллелизма, то в «Драгоценном сказании» Саган-Сэцэна большинство строк оканчиваются на существительное с притяжением *mini*, где вся строка является развернутым определением к этому существительному. Только в III строфе три строки представляют определение к последнему слову *dayidu mini*, но они так же синтаксически однотипны:

qarabasu — uniyar-tu
(посмотришь — в дымке)
üjegülbesü — üjesgülang-tü
(взглянешь — прекрасен видом)
saγubasu — uyityur ügei batu
(живешь — без скуки, твердо)

Последняя строфа также несколько отличается от остальных, строка в ней короче, ярко выраженного параллелизма нет. Но она — заключительная и таким образом выделена в тексте. В «Золотом диске» и «Хрустальных четках» синтаксический параллелизм выдержан так же строго. Первые две строфы строятся по тому же принципу, что и в «Драгоценном сказании»: определение — существительное — притяжение *mini*. Следующие две строфы синтаксически похожи. Вот, как они заканчиваются:

1	<i>sasin-ıyan</i>	2	<i>ulus-ıyan</i>
	<i>yoson-ıyan</i>		<i>sasin-ıyan</i>
	<i>yartur qarıyu ügei aldayısan</i>		<i>yar-tur saral ügei aldayad</i>
	<i>talbibai</i>		<i>bayubai</i>

Далее строфы организованы несколько менее регулярным образом, однако все же формальными элементами такой организации являются оформление прямого дополнения и инверсия.

Саган-Сэцэн, Дхарма-гуши и Раши-Пунцуг избегают в своих стихах неясностей, несообразностей, которые есть в «Золотых сказаниях». Например, Саган-Сэцэн называет правильный год падения династии Юань: *sira beçin jıl* (год желтой обезьяны), то есть 1368 г., тогда как в «Золотом сказании» он указан неверно: *ulayan qaljan taulai jıl* (год красного лысого зайца), то есть 1387 г. На месте не очень ясной строки: *ıqayatu qayan mini emüne laqan ibaqui qoyar kiγü bölöge* (были у меня, Ухагату-хана, Лахан и Ибаху), содержащейся в «Золотых сказаниях», в «Драгоценном ска-

зании» стоит другая, связанная синтаксическим параллелизмом с предыдущей, чем, кстати, достигается завершение поэтической мысли:

erte bosču öndör deger-eče qarabasu sayıqan uniyar-tu:
emüne qoyına-ača qaraju üjegülbesü sayıqan üjesgülgeng-tü:
 (Когда встанешь рано и посмотришь сверху, весь в чудной
 дымке,

Когда взглянешь спереди и сзади, он прекрасен видом).

Нет в вариантах III и IV неясного выражения *temür šatu qu-yıraju* (сломались железные ступени, «Золотое сказание» Лубсан-Дандзана) или *tamu šandu daşıyuraju* (возлюбил адские утехи (?), «Краткое Золотое сказание»), понимание которого затруднило многих ученых (см. [Quriyanguyi altan tobči, 1989, 367–368, примеч. 397]).

Таким образом, сравнение четырех вариантов «Плача» позволяет выстроить следующую их иерархию: вариант I стоит ближе всех к фольклорному прототипу, вариант II является его деградацией, варианты III и IV — его литературными редакциями. Причем, литературное начало выразилось здесь в стремлении упорядочить, формализовать поэтическую структуру текста. В связи с этим важно подчеркнуть, что все поэтические фрагменты «Драгоценного сказания» Саган-Сэцэна следуют принципу «формально-регулярного» стихосложения, как, впрочем, и немногочисленные стихи в сочинениях Дхарма-гуши и Раши-Пунцуга. В них практически невозможно найти неравную строфу, разрушенную аллитерацию, незаконченную поэтическую фразу, частые в фольклорной поэзии.

3. Язык

Индо-тибетские традиции привнесли новые тенденции и в использование языковых стилистических средств. Поэтический канон в тибетской литературе на протяжении многих веков был ориентирован на положения «Кавьядарши» — знаменитого трактата по поэтике индийского ученого VII в. Дандина. Монголы не только теоретически осваивали его идеи в многочисленных комментариях [Damdinsürüng, 1962; Хүрэлбаатар, 1999], но и постоянно декларировали приверженность им в своем творчестве, особенно поэтическом. Однако нельзя не заметить, что реальная литературная действительность была, с

одной стороны, шире канона, а с другой — уже. Шире, потому что поэтика Дандина описывала и устанавливала нормы высокого стиля в привычном стилистическом мире, для монголов же весь этот мир был нов. Если Дандин учил, что, сравнивая девушку с лотосом, следует отметить ее стан, похожий на стебель, лицо, подобное бутону лотоса, юношей, подобно пчелам, выходящим вокруг цветка, то для монгольской поэзии сравнение девушки с лотосом и юноши с пчелой само по себе долго еще было новым стилистическим приемом. А уже, потому что не все поэтические «наставления» Дандина вошли в литературную практику и стали широко применяться монголами в их творчестве. В силу различий в языке и принципов стихосложения многое из его «Поэтики» осталось в монгольской литературе лишь в области формальных деклараций. В случае же с монгольскими летописями такое несовпадение с поэтическим каноном усугубляется еще и тем, что в них чисто поэтические фрагменты являются только вкраплениями, добавлениями, исполняющими декоративные, то есть периферийные, функции.

Первое, что следует отметить, это стилистические функции заимствований и калек в летописях. Это — вопрос не столь очевидный, как может показаться на первый взгляд. В монгольский письменный язык проникло много заимствований из санскрита и тибетского языка, а также калек с этих языков, особенно после перевода на монгольский язык Данджура в XVIII в. и закрепления норм перевода с тибетского языка. Однако их роль в разных текстах и в разные эпохи не одинакова. Есть большое количество специальных сочинений по медицине, логике, технологии, которые не могли обойтись без подобных слов и терминов, и их стилистическая функция в подобных текстах нейтральна. С другой стороны, в монгольском языке закрепилось множество заимствований, которые уже не воспринимались как нечто инородное и не придавали стилю той или иной окраски. Но в произведениях не специальных, а тем более сравнительно ранних заимствования и кальки служили и стилистическим целям. Нельзя сказать, чтобы этот прием в летописях занимал значительное место, но все же в них есть фрагменты, использующие его. В качестве примера можно привести одну строфу из стихотворного заключения летописи Саган-Сэцэна:

Тот, кто, отвернувшись от пороков,
 Рождает в своем сердце добродетельные мысли,
 Похож на цветок бундирака, выросший
 Среди грязи и болотной жижи [Sayan Sečen, 1987, 416–417].

Здесь упомянуто санскритское поэтическое название белого лотоса (*pundarīka*). Оно было не столь привычно, как слова *ut-pala* (лотос голубой, санскр.), *lingqu-a* (лотос по-китайски) или *badm-a* (лотос по-тибетски), часто употребляемые вместе (*badm-a lingqu-a*) — тоже заимствованные, но уже широко вошедшие в письменный монгольский язык. Поэтому слово *pundarīka* придает стилю некоторую возвышенность.

Другой пример — начало «Золотого сказания» Мэргэн-гэгэна:

О вечная защита каждого — Творитель всех благ, достигший зрелости изрекающего [истины] всех видов, обладающий разумом — великой силой, вселяющей из всего в души юных великие законы всего учения! Ясно понимавший и четко излагавший происхождение Вселенной и многочисленные поколения ханов, великий сверхъестественный бату агчи Молон тойн, предводитель многочисленных живых существ, верховный посредник ори цогту блама Сумиди Сагара, сочинитель книг юаней, мудрый учитель У-Ян-сиуван и прежние историки — составители родословных книг! [Балданжапов, 1970, 109].

Здесь дословными переводами, или кальками, являются выражения: «Творитель всех благ» (монг. *qatuiṭ tusa bütügegčī*, санскр. *sarvarthasiddha*, тиб. *don thams cad sgrub*) — перевод имени Будды Артасидхи; «изрекающий истины всех видов» (монг. *qatuiṭ jüil-i ayiladiyüčī*, санскр. *sarvajña*, тиб. *thams cad mkhyen pa*) — эпитет Будды; «великие законы всего учения» (монг. *qatuiṭ nom-un aqu yosun*, тиб. *chos thams cad kyi gnas lugs*); «бату агч» (П. Б. Балданжапов оставил это слово без перевода; монг. *batu aγčī*, тиб. *gnas brtan*) — первые ученики Будды; «ори цогту блама» (П. Б. Балданжапов оставил слово без перевода; монг. *ori čoytu blam-a*, тиб. *dpal ldan bla ma*) — «блестящий учитель», эпитет. Имя Сумити (правильно — Сумати) Сагара является переводом на санскрит тибетского имени Пятого далай-ламы Лубсан-Джамцо. Все эти кальки, дословные переводы, переводы на санскрит, безусловно, придают приведенному фрагменту торжественность.

Тем не менее самым многочисленным стилистическим средством, привнесенным индо-тибетским поэтическим каноном, являются новые образы, которые привлекли за собой новые эпитеты, сравнения и другие стилистические фигуры. «Лама и хаган, подобные солнцу и луне» [Шастина, 1973, 291], «религия Цзонхавы, взошедшая над страной Монголией, как солнце» [Qurıyangyui altan tobči, 1983, 213], «белораковинные зубы» [Sayan Sečen, 1987, 37], «почитал, словно украшение лба» [Sayan Sečen, 1987, 140], «вращающий тысячу золотых колес Чакраварти Сэцэн-хаган» [Шастина, 1957, 139], «религия „Могуущественного“, которую трудно обрести» [Asarayçı, 1984, 148], «ханский род, подобный течению Ганга, великая держава, крепкая, будто гора Сумэру» [Altan kürdün, 1987, 346], «мудрые кукушки — источник радости» [Балданжапов, 1970, 109], «краткое описание [истории рода], словно главного древа и веток растения *калду*» [Gangyayın urusqal, 1981, 173], «тело, словно свет радуги» [Köke teüke, 1996, 57], «знание сути и способов» [Bolor erike, 1985, 101], «знания учителя подобны морю, я почерпнул из них лишь каплю» [Bolor toli, 1984, 431]. Приведенные примеры призваны показать, что подобные образы вошли во все летописи, хотя, конечно, в одни — больше, в другие — меньше.

Кроме новых образов в монгольскую поэтику пришли и новые приемы: метафоры, иносказания, символы. Метафору нельзя назвать совершенно новым тропом, в «номадном» слое встречаются устойчивые метафоры. Однако их не так много («иноходец Борчи» [Sayan Sečen, 1987, 123], «государство-нефрит» [Шастина, 1957, 31] и др.). В новой же стилистике метафора занимает одно из центральных мест и является безошибочной «метой» нового стиля: «облако утробы» [Asarayçı, 1984, 112], «двери алмазных мыслей» [Sayan Sečen, 1987, 428], «царь веры» [Балданжапов, 1970, 127], «сосуд несчастья» [Балданжапов, 1970, 18], «медовый сок разнообразного и совершенного счастья» [Балданжапов, 1970, 172], «воздух обстоятельств и причин» [Балданжапов, 1970, 109], «крючки иносказаний» [Bolor toli, 1984, 20], «лотос разума» [Bolor erike, 1985, 3], «тысяча лучей благих наставлений» [Bolor erike, 1985, 945] и т. д.

Устойчивые метафоры породили иносказания и словесные символы, ставшие одной из главных черт индо-тибетского стилистического канона. Поэтическая речь в рамках этого канона

предполагала употребление иносказаний, в основу которых были положены те или иные признаки обозначаемого предмета или явления, уподобление их чему-нибудь другому, например — «пьющее ногами» (дерево), «рождающая нектар для ушей» (прекрасная мелодия), «хорутвь огня» (дым), «обладающая драгоценностями» (земля), «золотой диск» (луна) и т. д. Многие из них возникли из популярных мифологических сюжетов или представлений, как, например, «дваждырожденный» (брахман, рожденный как человек, а затем вступивший на путь брахманства), «одиннадцатиликий» (Авалокитешвара, одна из манифестаций которого имеет одиннадцать голов), «носящий черепа» (Шива, который изображается с короной из черепов), «давший сто» (бог Индра, по преданию, сделавший сто подаяний) и т. д. Другие создали числовые символы, такие, как «три драгоценности» (Будда, община монахов и буддийское учение), «два собрания» (накопление нравственных заслуг и знаний), «пять порч» (сокращение жизни, извращенность мысли, пороки, ухудшение времени, деградация живых существ) и т. д. Подобные иносказания и символы были настолько популярны и многочисленны в рассматриваемом индо-тибетском каноне, что даже потребовали создания специальных словарей. Естественно, они проникли и в монгольскую литературу.

Примечательно следующее. Настоящие образы и стилистические приемы, как правило, не входят в те фрагменты, которые относятся к «номадному» пласту, а обнаруживаются в таких, которые появились в сравнительно позднее время уже в рамках индо-тибетского поэтического канона. Проще говоря, подобные приемы весьма редки в повествовательных фрагментах или стихотворных вставках, имеющих предмет своего рассказа героическую жизнь первых монгольских ханов (если они не связаны с приглашением буддийских монахов), а встречаются в орнаментальных фрагментах или повествованиях о событиях, произошедших намного позже и относящихся к деятельности церкви или церковников. Даже авторы XVIII и XIX в., явно осуществлявшие редактуру «номадных» частей в своих сочинениях, не вводили в них эти новые приемы. Например, Джамба-Дорджи, сочинитель XIX в., следующий новому поэтическому канону весьма последовательно, в главе «Хрустального зеркала», посвященной жизни Чингис-хана, практически не допускает

таких новаций. Составители монгольских летописей явно обладали чувством стиля или, точнее, чувством канона.

Допущения новых приемов и образов в «номадном» слое единичны и поэтому интересны. В свое время Н. П. Шастина обратила внимание на несоответствия в двух частях «Повествования о хвалебных речах Чингиса и девяти орлёков» — эпической песни, входящей в «Золотое сказание» Лубсан-Дандзана. Во введении к изданию летописи на русском языке она вполне обоснованно утверждала о возможности выделить в песне «основное ядро и позднейшие напластования» [Шастина, 1973, 32]. Причем эти «позднейшие напластования» определяются исключительно исходя из поэтики. Песня делится на восхваления богатырей Чингис-ханом и ответы самих богатырей, прославляющих своего владыку. Это, по-видимому, довольно древняя форма диалогических песен. Ответ богатырей состоит из двух строф. Н. П. Шастина считала, что «более поздней вставкой является первое четверостишие» этого ответа: «Это видно и по содержанию, и по словарному составу, в котором имеются буддийские термины, вошедшие в употребление и получившие широкое распространение в монгольском языке в XVI–XVII вв., когда буддизм в его северной форме, известной под названием ламаизма, пустил уже глубокие корни в жизни монгольского общества. Словарный же состав второго четверостишья, а также речей, приписываемых Чингису, позволяет считать, что эти части стихотворения были созданы значительно раньше, по-видимому, в XIII в. Употребленная в них терминология связана с понятиями, возникшими во времена существования Монгольской империи („тридцать пять обязанностей хана“, „правление и религия“ и т. д.)» [Шастина, 1973, 32]. Н. П. Шастина привела один пример — первый фрагмент, относящийся к Борчи, но такому анализу можно подвергнуть практически каждую часть песни. Вот фрагмент о Торгон-Шире:

Обладающий счастьем августейший Чингис-хаган,
Обращаясь к сулдуускому Торхун Шира, повелел:

„Ты, мой старший, укрывший меня в повозке с овечьей шерстью;

Ты, мой почтенный, кто помог мне достичь ханского трона и стать владыкой монголов;

Ты, мой сердечный наставник, не прекращавший своих кротких наставлений,

Торхун Ши́ра мой, подобный мягкому шелку,
не оставаявший виновного,
Промолви хотя бы словечко!“

Выслушав повеление верховного августейшего хубилгана,
Восхваленье свое Торхун Ши́ра произнес:

„Ты — мой хубилган, принявший из скалы
[печать из] нефрита;

Ты — мой превосходный, к тебе спустилась с небес золо-
тая чаша с рашияной;

Ты — мой могучий вачир, всех собравший под свою
власть;

Ты — мой августейший владыка, обладающий счастьем,
рожденный столь удивительно!“

Так говоря, он продолжал свое восхваленье:

„Не считай свою великую достойную особу слишком поч-
тенной,

Не поступай так, чтобы клевета ослабляла твою великую
мощь;

Сразу же удаляй от своей особы несправедливых
и преступных;

Ведь надо стараться делать так, чтобы добрые действия
были желанны“ [Шастина, 1973, 179].

Действительно, первая часть ответа Торган-Ши́ра в стилистическом плане значительно отличается от остальной песни. Не очень понятно, на каком основании Н. П. Шастина делает вывод о формировании «ядра» именно в XIII в., но вполне понятно, что именно послужило ей основанием утверждать, что вставки имеют позднейший характер. Сложно сказать, как конкретно была осуществлена подобная переработка текста песни. Можно лишь предположить, что это произошло в рамках устного творчества и в «Золотое сказание» было вставлено Лубсан-Дандзаном в «готовом» виде. Во-первых, «Хвалебные речи Чингиса и его девяти орлёков» имеют явно фольклорный характер и являются одним из нескольких фольклорных произведений крупных форм, довольно искусственно включенных в некоторые летописи. А во-вторых, в монгольском устном творчестве немало примеров проникновения элементов индо-тибетского поэтического канона. Таким образом, этот фрагмент, на мой взгляд, не демонстрирует глубину влияния на летописную традицию монголов индо-тибетской поэтики, стремление авторов осознанно использовать новые приемы, а явля-

ется результатом привычного для монголов средневековья композитивного способа писания и привлечения в готовом виде фольклорных форм.

Интереснее в этом плане другой пример. Хорошо известен эпизод с женитьбой Добу-Мэргэна на Алун-Гоа.

Однажды братья отправились на охоту. Когда посмотрели с Бурган-Галдуна сверху, то старший брат Дува Сохор увидел, что приближается небольшая группа людей из-за лесного хребта по течению речки Тунгилак, и сказал: „Среди тех людей, что приближаются, кочуя по течению речки Тунгилак, отсюда видно прекрасную собою девушку, сидящую на передке крытой повозки. Если она не отдана [какому-либо] человеку, то для тебя, младшего моего брата, мы ее и попросим“. Сказав так, он отправил Добу Мэргэна посмотреть ее. Когда он подскакал к тем людям, то [увидел], что действительно там находилась девушка по имени Алун-гоа, весьма славящаяся своей красотой и добротой, еще не отданная замуж... Вот тогда-то и взял Добу Мэргэн в жены Алун-гоа, дочь хори-тумэтского Хоридай Мэргэна, рожденную в Ариг-Усуне [Шастина, 1973, 53–54].

Такое подробное описание женитьбы Добу-Мэргэна есть только в «Кратком Золотом сказании», «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана и «Драгоценном сказании» Саган-Сэцэна, в остальных летописях об этом говорится довольно коротко. Имеющиеся описания в основном следуют за «Сокровенным сказанием» [Козин, 1941, § 5–8]. Но в «Синей тетради», в которой не содержится самого эпизода женитьбы, есть чрезвычайно примечательное описание Алун-Гоа. Приведу его:

Добу-Мэргэн взял в ханши дочь хори-тумэтского Хоридай-Мэргэна Алун-Гоа. Она была исполнена прекрасных признаков. Лицо ее и щеки были широкими, зубы ровными и белыми, глаза большими, нос высоким и прямым, губы красными, тело мягким, волосы черными, вид чистым, голос мелодичным, пот и грязь, а также сон и аппетит малыми, секретное место мягким и плотным, а волосы [на нем] редкими, походка, как у большого слона, повороты — в правильную сторону, стан тонким и красивым, тело безволосым [Köke teüke, 1996, 43–44].

Этот фрагмент напоминает каноническое описание красавиц в индийской литературе (см., например, [Махабхарата, 1967, 19]). Подобных описаний в «Синей тетради» больше нет,

но есть другие, построенные на принципах индо-тибетской поэтики, правда, они преимущественно касаются величания ханов или их заслуг перед религией. Вот, например, как описывается Хубилай-хан:

После этого хан религии [приказал] привезти из святой страны Индии мощи Будды и различные другие благословенные святыни, распространил драгоценность религии Будды, построив храмы и монастыри и учредив монашеские общины, и до восьмидесяти двух лет, то есть до года красной обезьяны, поднимал белый зонтик религии до кончика мира, облаком дождя ханского правления накрывал большую часть вселенной, пел ее прекрасную славу голосом дракона во все концы мира, ниспускал благой дождь наград, милостиво пестующих чиновников и подчиненных, словно течение реки Ганг, чем взрастил славные посевы праздника счастья и пользы [Köke teüke, 1996, 65–66].

Подобные поэтические фрагменты наряду с другими случаями влияния индо-тибетского канона позволяют назвать «Синюю тетрадь» одной из немногих летописей, автор которой уже встал на путь переработки в духе этого канона всего текста. При этом проникновение элементов нового стиля в ткань всей летописи сопровождается в «Синей тетради» вымыванием элементов эпического стиля: в ней практически нет традиционных для летописей стихотворных вставок героического и дидактического характера, нет и прозаических описаний битв, раздоров, пиров и пр. Большинство же монгольских летописей в стилистическом плане находятся между двумя пределами, которые обозначены здесь как фольклорный и орнаментальный стили, и содержат элементы и того и другого, но, естественно, в разных пропорциях.

Из сказанного видно, что влияние индо-тибетского стилистического канона на монгольские летописи проявляется прежде всего там, где авторы стремятся к украшательству текста и введению в него регулярных черт. Все новшества в области композиционного оформления, редакции поэтических фрагментов и включения стилистических фигур и тропов направлены именно на эти цели.

Попытаюсь обобщить сказанное о новациях в поэтике монгольских летописей в связи с влиянием на них индо-тибетской

литературы. В XVII в. в Монголии началось интенсивное развитие письменной традиции. Как уже неоднократно говорилось, оно было обусловлено вхождением Монголии в новый культурный мир, объединенный доминирующим фактором — религией. Приняв от тибетцев буддизм, монголы познакомились вместе с ним и со многими явлениями общественной и культурной жизни, в частности, с развитой литературной традицией тибетцев. Существовали жанры, полностью ориентированные на эту литературу, недаром с течением времени монголы стали писать некоторые сочинения только по-тибетски. Например, труды маститых монгольских авторов по логике нельзя не только встретить, но и представить написанными по-монгольски. Летописи же были настолько тесно связаны с собственно монгольской словесностью и историей, были настолько сильно проникнуты памятью об эпохе монгольского величия и его выразителе — Чингис-хане, что подверглись влиянию нового канона в наименьшей мере.

Изменения, привнесенные индо-тибетским влиянием в монгольскую летописную традицию, как было показано в этой главе, выразились, прежде всего, в переосмыслении своей истории в соответствии с буддийской мифологией и тибетской клерикальной историографией. Монголы стали представлять ее как часть «мировой» истории, начинающейся от мифического царя Махасамматы, использовать новую хронологию, основывающуюся на базовых датах — годах рождения или нирваны Будды. Таким образом, на смену родоплеменной истории к монголам пришла история «всемирная», но в форме истории религии. История все больше и больше стала рассматриваться как история буддизма, что повлекло за собой структурные изменения летописей. Интерес их авторов в значительной степени сместился к описанию событий, относящихся к распространению буддизма и развитию буддийской доктрины и церкви.

Другим новым явлением, появившимся в летописной традиции в связи с влиянием на нее индо-тибетской литературы, были буддийские мотивы как повествовательные элементы. Они составляют значительный пласт, включающий мотивы предсказания монаха, чудесного ребенка — будущего великого ламы, чудес монаха, явлений божеств и т. д. Но генетически принадлежа фольклору и будучи лишь освоенными буддийской традицией, они продолжали функционировать по законам эпи-

ки. Это выражается в том, что они используются в качестве составляющих сюжетов и описаний не на основе художественного сочинительства, а как результат мифопоэтического мышления. Они формируют стереотипы, и эти стереотипы рождают мифы. Отличие их от «номадного» слоя — лишь тематическое, поскольку они связаны с историей религии и церкви.

Областью, где под влиянием нового канона произошли качественные изменения, соотносимые с трансформацией исторических воззрений, на мой взгляд, является стиль. Многие фундаментальные стилистические черты остаются прежними. В частности, сохраняется прозопозитическое построение, где стихотворные фрагменты выделены в стилистическом плане. Однако теперь выделяются другие элементы — относящиеся к «внешнему убранству» текста. Кроме того, многие части летописей подвергаются редакции, выражающейся во введении в них регулярных черт. Наполняется новыми тропами язык. Таким образом, автор летописи выступает как «обустроиватель», «украшатель» текста.

Глава III.

Формирование в монгольских летописях авторского начала и влияние на них китайской литературы

§ 1. Структура монгольских летописей и китайские династийные хроники

В воздействии китайской исторической литературы на монгольскую летописную традицию отчетливо видны два этапа: периода монгольской династии Юань (1280–1368) и периода маньчжурской династии Цин (1644–1911).

С. А. Козин писал: «Согласно конфуцианским традициям одним из главных дел нового царствования являлось составление истории деяний почившего императора, которое лежало на обязанности существовавшей при всех династиях в Китае Историографической комиссии из конфуцианских ученых. Это дело, конечно, и имел в виду Елюй-Чуцай, испросив в 1236 г. декрет Угэдэя об учреждении в Хархоруме Историографической комиссии. Плодом ее деятельности, несомненно, и являлся редактированный на Керуленском сейме в 1240 г. летописно-эпический свод о деяниях покойного Чингиса, называемый теперь „Сокровенным сказанием“» [Козин, 1946, 37]. Из этого высказывания С. А. Козина следует, что уже «Сокровенное сказание» — памятник, в большой степени опирающийся на китайские традиции. Действительно, в «Сокровенном сказании» ощущается влияние китайских династийных хроник. Это выражается в погодном принципе ведения записей, в интересе к событиям государственным, а не только «из жизни ханов», в цитировании указов, описании войн, перечислении политических соглашений, административных решений и пр. Во всяком случае «Сокровенное сказание» в этом смысле явственно распадается на две части — до восшествия Чингис-хана на престол великого хана и после, вплоть до конца правления Угэдэя. Первая, относящаяся к предыстории Чингис-хана и его героической юности, полна эпики, вторая, напротив, лишена всех при-

знаков последней. Именно повествование второй части ведется по погодному принципу, «факты приходят на смену преданиям», и повествование «предстает в виде подлинной истории» [Бира, 1978, 55].

В качестве примера приведу краткое перечисление событий периода правления Угэдэя по «Сокровенному сказанию». Возведение в год мыши (1228) на р. Керулен Угэдэя на престол великого хана (§ 269); посылка Угэдэем войска в помощь Чормахану и Субэдэю, воевавших на западе, и указ об обязательной посылке на войну старших сыновей всех князей (§ 270); решение Угэдэя лично возглавить поход на государство Алтан-улс¹ и согласие на это Чагатая (§ 271); поход Угэдэя в год зайца (1231) на Алтан-улс, его болезнь, заявление гадателей о недовольстве духов и их требовании жизни какого-нибудь близкого хану человека; жертва Тулуя (§ 272); разгром Угэдэем хана Алтан-улса и возвращение в Каракорум (§ 273); назначение Угэдэем Чормахана наместником над багдадским народом, Есудэрхорчина — над солонгосцами, возвращение Бату, Бури, Гуюка и Мункэ из северо-западного похода (§ 274); донос Бату Угэдэю на Бури и Гуюка, выразивших на пиру недовольство ханом (§ 275); гнев Угэдэя на Гуюка, оскорбившего Бату, сына Джучи — старшего сына Чингис-хана (§ 276); решение Угэдэя отослать Гуюка на суд Бату (§ 277); закон о гвардии (§ 278); обсуждение с Чагатаем положения о налогах и сборах, о землеустройстве и почтовых станциях (§ 279); введение этого положения (§ 280); перечисление Угэдэем своих заслуг и ошибок (§ 281) [Козин, 1941, 191–199].

Тематически, а также по содержанию и способам изложения этот рассказ явственно напоминает китайские династийные хроники, в частности, «Юань ши». А как повествуют о правлении Угэдэй-хана монгольские летописи XVII в.?

«Краткое Золотое сказание»

На третий год после этого² в год коровы в [местности] Худугэ-Арал на реке Керулен на великий престол воссел Угэдэй-хан в возрасте сорока трех лет. На тринадцатый год, в год коровы он скончался в возрасте пятидесяти лет

¹ Монгольское название государства Цзинь в Северном Китае.

² После смерти Чингис-хана.

в [местности] Удэгу-Хула. Угэдэй-хан родился в год овцы [Quriyangyui altan tobči, 1989, 86].

«Золотое сказание» Лубсан-Дандзана

На третий год после этого, в год коровы, на сорок третьем году жизни на великий престол в [местности] Худугэ-Арал на Керулене воссел Угэдэй-хан. В некоторых историях [рассказывается]: У Угэдэй-хана заболели ноги. Он послал человека к Сакья-пандите с наказом привезти его. Лама же [не поехал, а] послал вошь и комок земли, поместив их в медную ладанку. Угэдэй, получив это, сказал: „Земля означает, что я умру! Вошь означает, что я поеду, когда меня будут кусать! Ладанка означает, что в будущем Монголия обратится в учение!“ Вскоре прибыл сам лама. Угэдэй-хан встретил его и стал спрашивать о своей болезни ног. [Лама сказал:] „Хан, в прошлом рождении ты был индийским царевичем. Ты строил храмы, копал землю и валил деревья. Поэтому теперь явились духи той местности и устраивают тебе козни. Но благодаря заслугам в построении храмов ты родился сыном Чингис-хана“. Он сделал жертвоприношение Махакале *тормой*³, и болезнь ног [у хана] прошла. Хан и весь монгольский народ приняли религию. [Лама] явил множество других чудес. В городе Рдзу построил *субурган* под названием „Камалашила“. Вместе с Сакья-пандитой приехал Пагба-лама, которому [в то время] было восемь лет. Прибыл также Карма-багши. В некоторых историях [сказано], что [хан] со словами: „Золото это или нет?“ поскреб пилкой литого золотого бурхана, посланного Сакья-пандитой. От этого его прежние религиозные заслуги уменьшились, и он, три дня проболев, на тринадцатом году своего правления, в год коровы, умер в [местности] Удугу-Хула в возрасте пятидесяти лет. Угэдэй-хан родился в год овцы [Lubsandanjan, 1990, 131a–132a].

«Желтая история»

После этого Угэдэй, [родившийся] в [год] огня-овцы, в возрасте сорока двух лет в год мыши воссел на ханский престол. Он пригласил сакьяского Дагба-Джалцана, но тот не смог прибыть. Через шесть лет, на сорок седьмом году жизни, в год змеи, он скончался [Sir-a tuyuji, 1983, 93].

³ Ритуальное изделие из теста.

«Драгоценное сказание» Саган-Сэцэна:

После этого Уэгэдэй-хан, [родившийся] в год *тин*-овцы, на сорок втором году жизни, в год *у*-мышь воссел на ханский престол. Он пригласил сакьяского Дагба-Джалцана, но тот не смог приехать. Через шесть лет, на сорок седьмом году жизни, в год *хуэй*-змеи он скончался [Sayan Sečen, 1987, 131].

«История Асрагчи»:

По наказу Чингис-хана в год коровы в [местности] Худугэ-Арул на Керулене ханом провозгласили Угэдэя, когда ему было сорок три года. Его ламой-наставником был Гунга-Одбай. Его еще называют ламой-покровителем. В некоторых историях [рассказывается], что у Угэдэя заболели ноги, и он послал к Сакья-пандите человека, поручив передать тому такие слова: „Если ты не приедешь, я пошлю большое войско, доставлю тангутскому⁴ народу страшные несчастья и совершу много жестокостей!“ Посол передал эти слова. Затем один великий лама передал [Сакья-пандите] с посланником наказ отправляться в путь, а также медную ладанку с вложенными в нее вошью и комком земли, но без объяснений. Тот стал спрашивать у посланца: „Что сказал святой лама?“, — но человек ничего не мог объяснить. „Он передал только вошь и комок земли в медной ладанке“, — сказал он. Сакья-пандита посмотрел и сказал: „Земля означает, что я там умру. Вошь — что отправлюсь, когда начнут кусать. Ладанка же означает, что в будущем Монголия обратится в учение. Умру, так умру! Будут меня кусать, пусть кусают! Но пусть Монголия обратится в учение!“ С этими [мыслями] он отправился в путь. Угэдэй-хан встретил его на синей реке Эрибэ. Когда Угэдэй-хан показал ему свои ноги, Сакья-пандита объяснил: „В прошлом рождении ты был индийским царевичем. Ты строил храм, копал землю и валил деревья. Поэтому сейчас духи той земли пришли и стали строить козни. В силу религиозных заслуг в построении храма ты родился сыном Чингис-хана“. Он сделал жертвоприношение четырехрукому Махакале *тормой*, и болезнь [хана] совершенно прошла. Угэдэй, а также весь монгольский и китайский народы уверовали [в него] и обратились в учение. [Лама] явил много чудес. Построил в городе Рдзу *субурган* под названием „Камалашила“. Когда Сакья-пандита приехал, с ним был Пагба-лама, которому было восемь лет. Также приехал Карма-багши. Угэдэй родился в год овцы, а умер на пятьдесят пятом году жизни в год коровы [Asaragči, 1984, 65–67].

⁴ Монголы часто называли тибетцев тангутами.

Из приведенных фрагментов видно, что летописи XVII в. не придерживаются погодного принципа описания событий и не сообщают каких-либо фактов из политической или военной истории, как это принято в династийных хрониках и как это в общих чертах сделано в «Сокровенном сказании». Более того, они демонстрируют совершенно иной подход — одни из них приводят лишь краткое сообщение о годах царствования Угэдэй-хана, другие — известную легенду о приглашении им Сакья-пандиты, полную фантастических, сказочных деталей. Влияние китайских династийных хроник на монгольскую летописную традицию в этот период явно ослабевает.

Сочинения XVIII и XIX вв. распадаются в этом отношении на две группы — те, что продолжают тенденции, заложенные в сочинениях XVII в., и те, что испытывают значительное влияние китайской историографии (но уже — эпохи Цин). К первой в большой степени относятся: «Золотой диск» Дхарма-гуши, «Золотое сказание» Мэргэн-гэгэна, «Хрустальное зеркало» Джамба-Дорджи, «Синяя тетрадь» и «Драгоценные четки» Галдан-туслагчи. Например:

«Драгоценные четки» Галдан-туслагчи

Второй сын Чингис-хана Угэдэй воссел на ханский престол своего отца Чингис-хана. Его старший сын Гуюк-хан и второй сын Гундэн-хан⁵, говорят, не имели детей [Gal-dan, 1960, 456–46a].

Конечно, сочинения XVIII, а тем более XIX в. не могли полностью избежать китайского влияния, так как Монголия к тому времени уже вошла в состав Маньчжурской империи. Поэтому и в летописях, следующих в целом за традициями XVII в., есть части, содержащие элементы такого влияния:

«Золотой диск с тысячей спиц» Дхарма-гуши

Третий *тайсу* Угэдэй. [Родился] в год огня-лошади под названием „Подавляющий величием“. На сорок четвертом году жизни, в год земли-коровы, в [местности] Худугэ-Арал на Керулэне на третий год [после смерти Чингис-хана] стал ханом. Он собрал под своей властью внутри — Золотое государство, вовне — государство Кинче, устано-

⁵ Годан.

вил законы правления. Он отправил посла с приглашением к третьему [владыке] Сакья — Манджушри-Дагба-Джалцану, но тот не приехал, так как время еще не настало. Но он предсказал своему племяннику Сакья-пандите Гунга-Джалцану: „В будущем тебя пригласит с востока Гудэн-хан, хан страны Монголии, где [люди ходят] в шапках, на которых будто ястребы сидят, в сапогах со свиными мордами, [а живут] в домах из деревянных сеток. Ты пойдись туда! Там распространится твоя религия!“ [Хан] возвысил религию. Процарствовав тринадцать лет, в возрасте пятидесяти шести лет, в год железа-коровы под названием „Балуда“, в среднем месяце зимы скончался. Ему дали китайский титул *аху-тайцзан-ин-цзан-хуанди*. Начиная от него и до хана Тогон-Тэмура китайский титул пишется так [Altan kürdün, 1987, 111–112].

Однако среди монгольских летописей имеются и такие, которые в описании монгольской истории довольно строго следуют принципам китайских династийных хроник. Это — «История монгольского рода борджигид» Ломи и «Хрустальные четки» Раши-Пунцуга.

«История монгольского рода борджигид» Ломи

Тайсун Угэдэй-хан — третий сын Чингис-хана. Родился от Хонгирад-хатун. Когда Чингис-хан подавлял западные земли, он завоевал [много] городов и совершил разные подвиги. Следуя завещанию Чингис-хана, в среднем месяце осени года желтой коровы, он собрал множество князей и сановников и в [местности] Худэ-Арал на Керулене взошел на престол. Совершены были положенные государственные ритуалы, все члены ханского рода, начиная с самых старших и по порядку, приведены к поклону. Были провозглашены указы. [Хан] отдал приказ обновить [храмы] Кунцзы и Хун-Дияни. Потомку Кунцзы в пятьдесят первом колене дал титул *янишан-гун*. Собрал ученых сановников Срединного государства, они исправили и установили законы. Устроил казенные [склады] и установил границы. Учредил почтовую службу. Люди по всей земле стали жить в мире и спокойствии. Индийский царь, царь государства мо-люэ-э⁶ — все пришли с поклоном. Корейский царь Ван-цэ, приведя сына своих родственников в качестве заложника, прибыл и предложил дружбу. [Хан] согласился. Своих сыновей и сыновей своих старших и младших братьев

⁶ Мулкиты, народ иранского происхождения.

отправил войной на государство Сун. Земли Сун значительно уменьшились. Тринадцать лет он занимал престол. В год белой коровы в горах Удэгу-Хуланшан он скончался в походном дворце. Ему было пятьдесят шесть лет. Его [останки] поместили в пади Чи-Ниянгу. Впоследствии ему дали титул „высокомудрый *хуанди*“, а посмертным девизом его правления стало слово *тайсун*. Ему наследовал сын Гуюк. Хан обладал огромной властью, справедливость и милосердие он сделал своими главными помыслами. Он принял власть от *тайсу* [Чингис-хана], распространил ее и укрепил государство. Он [всегда] учитывал истинное положение вещей, думал о своих силах, поэтому никогда не ошибался. Внутри страны люди стали жить богато. Обильной стала еда всех видов. Настали спокойные времена. Корейцы убили его посла, поэтому хан направил Салиту⁷ во главе войска, и тот завоевал сорок с лишним городов. Корейский царь попросил принять его в данники. Тогда [хан] разделил его страну, но потом воссоединил ее снова. Он правил половиной Срединного государства. От Ян до Шу — все было под его властью [Heissig-Bawden, 1957, 18–19].

В «Хрустальных четках» Раши-Пунцуга главе о правлении Угэдэя отведено много места [Bolor erike, 1985, 152–190]. Привести этот фрагмент целиком нет возможности. Но чтобы дать представление о характере повествования, кратко перескажу его начало.

По завещанию Чингис-хана князя чингисиды в год желтой коровы (1229) в средний месяц осени собрались в местности Худугэ-Арал на Керулене и возвели на престол Угэдэя. Это был первый год его правления. Младший сын Чингис-хана Тулуй попытался сам воссесть на престол великого хана, но министр Елюй-Чуцай отговорил его от этого. Была совершена соответствующая церемония. Без великого хана монголы жили два года. Угэдэй-хан установил налоги для государства Алтан-улс.

На второй год министр Елюй-Чуцай доложил о необходимости ввести десять законов о государственном устройстве. Угэдэй принял девять. Елюй-Чуцай стал настаивать, но Угэдэй отвечал: „Я все принял, что ты предложил. Почему же ты не можешь принять одного из того, что я предлагаю?“ Многие князья говорили, что всех китайцев надо перебить, а на их полях уст-

⁷ По-видимому, бывший оруженосец Чингис-хана Сарьдаг.

роить пастбища. Елюй-Чуцай строго запретил это. Угэдэй установил, какие чиновники за что должны отвечать. Князья стали наговаривать на Елюй-Чуцай, будто он всегда стоит на стороне китайцев. Хан не принял доноса.

В последний месяц весны монголы осадили город Джинджу, хан Айдзун пришел с армией, чтобы помочь городу, но был разбит. Город взят.

В первый месяц осени к хану пришел некий князь и сказал, что пока дети его старшего брата были малы, он исполнял службу, но теперь они выросли и должны принять полномочия. Хан одобрил князя и наградил его.

В первый месяц зимы хан поставил во главе большого войска Тулуя и послал его воевать против Алтан-улс. Тот вместе со своим сыном Мункэ и другими полководцами одержал много побед.

Далее идет такой же подробный рассказ о военных походах на государства Цзинь, Сун, Корею, о государственном строительстве и т. д.

Таким образом, сравнение рассказа о правлении Угэдэя в монгольских письменных памятниках разного времени показывает, что на протяжении нескольких веков существования монгольской летописной традиции она испытывала влияние китайской традиции волнообразно. Первая волна связана с периодом династии Юань, а вторая — династии Цин. Это вполне понятно с исторической точки зрения. В эти периоды монголы стояли ближе всего к китайской культуре. Во времена же между империями это влияние было минимальным. Монголы просто теряли доступ к китайским источникам. Не случайно летописи монголов XVII–XIX вв., кроме тех, что построены на китайских материалах, предельно кратки в описании правления ханов династии Юань после Хубилая и до Тогон-Тэмур — они приводят лишь годы восшествия на престол и годы смерти. Им была недоступна эта история, а народная память кочевников осталась равнодушной к жизни ханов во дворцах Дайду.

Однако это историческое объяснение должно быть дополнено и другим, типологическим. В летописях XVII в. династийно-хроникальный принцип повествования не просто деградирует по сравнению со второй частью «Сокровенного сказания» (близкой династийным хроникам), но на его место вновь заступает генеалогическая история и мифопоэтические сказания. В этой

части сочинения XVII в. типологически древнее, чем «Сокровенное сказание». Именно это обстоятельство дало основание Г. И. Михайлову написать, что «оказывается, „Сокровенное сказание“ несколько более исторично и более литературно, „Алтан тобчи“ же более фольклорно» [Михайлов, 1962, 87]. Вот лишь один пример. Последний поход и смерть Чингис-хана описывается в «Сокровенном сказании» следующим образом:

В год собаки (1226) Чингис-хан выступил на тангутов. По дороге во время охоты Чингис-хан упал с коня и расшибся. Ночью у него случился жар. Князья решили вернуться и напасть на тангутов после выздоровления Чингис-хана. Но Чингис-хан, боясь, что тангуты примут их уход за слабость, послал к ним посла с просьбой объяснить, почему тангутский Бурхан-хан отказался от совместного похода на сартагулов. Аша-Гамбу сказал оскорбительные слова и предложил монголам драться. Чингис-хан рассердился и принял бой. Монголы разбили Аша-Гамбу [Козин, 1941, § 265]. Чингис-хан повелел выловить всех тангутов и истребить их. Борчи и Мужули он даровал часть добычи, а также долю из китайской добычи, в частности юношей и девушек из чжунцев [Козин, 1941, § 266]. Когда Чингис-хан осадил город Линчжоу, на поклон пришел Бурхан-хан. Во время аудиенции Чингис-хан почувствовал себя плохо. Он приказал покарать Бурхана. Это исполнил Толун-черби. Чингис-хан наградил его еще и за то, что тот, заботясь о здоровье государя, настаивал на возвращении домой [Козин, 1941, § 267]. Затем «дважды ополчась на Тангутский народ за нарушение данного слова, Чингис-хан, после окончательного разгрома Тангутов, возвратился и восшел на небеса в год Свиньи (1227). Из Тангутской добычи он особо щедро наградил Есуй-хатун при самом отшествии своем» [Козин, 1941, § 268].

Из летописей XVII в. ближе всего к «Сокровенному сказанию» в описании смерти Чингис-хана стоит «История Асрагчи». Остальные рассказывают об этом совершенно иначе. Конечно, в каждом сочинении этот фрагмент имеет свои особенности, но в общих чертах он совпадает. Приведу его (так же в кратком пересказе) по «Золотому сказанию» Лубсан-Дандзана, которое, как говорилось выше, часто называют чуть ли не версией «Сокровенного сказания»:

Чингис-хан назначил службу и дал наказы всем своим сыновьям и приближенным. Наказы даны в пространных стихах

[Шастина, 1973, 229–234]. Затем он пожаловал Борчи и Мужули долю из китайской добычи. Тангутский Шидургу-хан⁸, испугавшись силы монголов, отправил к Чингис-хану посла с обещанием служить ему верой и правдой. Некий приближенный стал расхваливать Чингис-хану красоту жены Шидургу-хана Гурбэджин-Гуа. Чингис-хан послал к тангутам посла с упреками в прошлой измене. У Шидургу-хана была собака-вестник. Когда Чингис-хан выступил в поход, она выла три года, но тангутский хан не понял предупреждения, которое подавала ему собака. Чингис-хан попросил брата Хасара добыть для него перья орла. Тот дал ему плохие перья, и Чингис-хан обиделся. Затем уже в походе 1227 г. он, увидев на дереве сову, решил, что это — дурной знак, и приказал Хасару убить птицу. Хасар выпустил стрелу, но та попала в сороку. Чингис разгневался. Потом, когда слуга сказал, что Хасар в пьяном виде брал за руку Хулан-хатун, жену Чингиса, тот впал в ярость и приказал связать Хасара. Затем во время охоты Чингис-хан повелел охотникам не трогать серого волка, лань и черного человека на сизом коне. Охотники отпустили волка и лань, а человека привели к Чингису. Тот оказался разведчиком Шидургу-хана. На расспросы Чингис-хана он поведал, что Шидурга-хан «утром становится змеей — ядовитой, желто-пестрой, ползущей, и тогда его нельзя захватить; в полдень становится он рыже-пестрым тигром, и тогда нельзя захватить его; вечером он становится красивым светловолосым юношей и сидит, играя со своей хатун. Вот тогда его можно схватить» [Шастина, 1973, 237]. Когда Чингис-хан дошел до страны Шидургу-хана, одна старуха-колдунья наслала на воинов мор. Субэдэй посоветовал освободить Хасара. Чингис освободил его и приказал убить старуху. Хасар был измучен и попал ей стрелой в ногу. Умирая, старуха прокляла потомство Хасара. Затем Чингис-хан захватил город Шидургу-хана. Тот, убегая, превратился в змею, Чингис, чтобы поймать змею, обратился в птицу Гаруди, Шидургу превратился в тигра, Чингис — в льва, Шидургу превратился в юношу, Чингис — в старца и, наконец, поймал его. Шидургу сказал: «Если убьешь меня, плохо будет тебе, если не убьешь — твоему потомству». Чингис решил убить его, но ни мечом, ни стрелой убить его не мог. Шидургу рассказал, как его можно убить, и

⁸ Бурхан-хан «Сокровенного сказания».

был казнен. Чингис взял себе жену Шидургу красавицу Гурбэлджин-Гуа. Гурбэлджин-Гуа пошла умыться, послала своему отцу письмо, привязав его к жаворонку, и утопилась в реке Хатун. После этого на обратном пути у Чингис-хана случился жар. Тогда он дал последние наказы своим детям, братьям, полководцам:

Подобные кабаргам четверо младших братьев [моих],
Подобные аргамакам четверо сыновей [моих],
Пять цветных и четыре чужих народа моих, слушайте вы:
И ремень у стремян вытягивается,
И железные стремена стираются! и т. д. [Шастина, 1973, 238–240].

Чингис-хана положили на повозку и двинулись в путь. Далее идет знаменитый плач сунитского Хилугэдэя:

Обернувшись крылом парящего ястреба, ты отлетел,
государь мой!
Неужели ты стал грузом грохочущей повозки,
государь мой?
Обернувшись крылом хватающего добычу ястреба,
ты отлетел, государь мой!
Неужели ты стал грузом повозки с вертящейся осью,
государь мой? и т. д.
[Шастина, 1973, 240–242].

Различия в рассказе о смерти Чингис-хана в «Сокровенном сказании» и летописях XVII в. разительны. Они обусловлены типологическими расхождениями. Причем стадийно они смещены: на смену хроникальному началу приходит легендарно-эпическое (а не наоборот, как можно было бы ожидать). В свете сказанного следует признать, что летописи XVII в. не пошли по пути развития хроникально-исторического начала не только из-за того, что их авторы потеряли доступ к китайским источникам, но во многом и из-за того, что эти сочинения утратили готовность или возможность воспринять это начало. С распадом империи в исторических представлениях монголов произошли изменения, в частности, деградировал династийно-хроникальный взгляд. «История» вернулась в генеалогически-эпическое русло. В XVII в. с вхождением в буддийский мир монгольская письменная традиция оживилась, но на основах буддийско-мифологического мировоззрения. Так называемое единое государство монголов, образованное во времена Даян-хана (вторая по-

ловина XV в.), было не чем иным, как крупным, сравнительно сильным племенным союзом. Оно не дало толчка к формированию «подлинной истории», по выражению Ш. Биры, впрочем, как и «подлинной литературы». Вхождение монголов в империю Цин, развитие феодально-государственных институтов создали условия для возникновения типологически новых истории и литературы. Поэтому летописная традиция монголов стала восприимчивой к влиянию китайской историографии. Это и демонстрируют летописи XVIII и XIX вв.

В связи с этим следует сказать, что в данном исследовании китайское влияние рассматривается в едином комплексе, без деления на указанные два этапа. Во-первых, с точки зрения «субъекта влияния» этих двух этапов практически не существовало, для китайской историографии эти несколько веков были периодом, не принесшим больших типологически-стадиальных изменений (не считая самого конца правления династии Цин). Во-вторых, китайский субстрат юаньского времени в поздних монгольских летописях вычленяется лишь гипотетически, он «сливается» с «цинским» слоем.

В чем же конкретно проявилось влияние китайских хроник на монгольскую летописную традицию? Прежде всего, конечно, в использовании строгой хронологии, в делении исторического времени на династии, а династий — на правления отдельных ханов. Это выразилось в погодном принципе повествования, хронологически замкнутом в периоде правления каждого отдельного хана.

Монгольские летописи придерживаются различных способов обозначения дат. Летописи XVII в. чрезвычайно непоследовательны. Пожалуй, самыми «нехронологическими» являются «Золотые сказания». В сочинении Лубсан-Дандзана есть всего несколько указаний на время, причем определения годов даны самые упрощенные: «год свиньи», «год собаки». Есть несколько упоминаний возраста, но они маркируют время в очень слабой степени. Например, после рассказа о встрече Тэмуджина и Джамухи автор вспоминает время, когда герои стали побратимами:

В то время когда они побратались, Төмүчину было одиннадцатъ лет [Шастина, 1973, 95].

«Желтая история» для обозначения времени (если она это делает) обычно называет возраст хана и не приводит названий годов по 12-летнему циклу. Например:

Тридцати девяти лет от роду покорил найманского Таян-хагана. Сорока одного года от роду покорил горлоского Нарин-хагана. Сорока трех лет от роду, в то время, когда карлукский Арслан-хаган пришел с походом, отправившись навстречу, его самого убил, а народ покорил [Шастина, 1957, 128].

«История Асрагчи» использует смешанный принцип:

Гудэн-хан воссел на престол великого хана в год свиньи... На тридцать восьмом году жизни в год змеи умер [Asaragči, 1984, 102].

Правда, эти указания тоже не обязательны. Наиболее строго придерживается хронологии Саган-Сэцэн. Он использует базовые даты буддийской хронологии (годы рождения или нирваны Будды), китайские календарные символы. Он даже датирует события из предыстории Чингис-хана, чего не делает почти никто. Его принцип наиболее последователен — он дает название года в 60-летнем цикле и часто возраст хана:

На сорок пятом году жизни в год *бин*-тигра он отправился к тибетскому Гунга-Дорджи-хану [Saγan Sečen, 1987, 106].

Многие летописи XVIII и XIX в. продолжают эти традиции.

В том же году красного тигра Хасар лично возглавил поход против найманского Булай-хана [Балданжапов, 1970, 151]. Годан-хан в год воды-тигра воссел на ханский престол, в год зайца отправил посла в Тибет [Altan kürdün, 1987, 114]. В год красноватого зайца четвертого 60-летнего цикла пришел в Монголию, все прониклись верой [Köke teüke, 1996, 51]. Этот Годан-хан правил восемнадцать лет и скончался бездетным [Bolor toli, 1984, 428].

Несмотря на то, что некоторые летописи дают довольно подробные описания определенных дат (например, годы рождения или смерти Чингис-хана), главным отличием их хронологии от династических хроник является нерегулярность обозначения времени и отсутствие опоры на годы правления ханов. Но даже в таком виде есть три «сгущения» датировок в монгольских летописях. Это — повествование о второй половине правления Чингис-хана, оно, как правило, хронологически более детерми-

нировано. Второе — повествование о ханах династии Юань, о которых обычно и сообщаются только годы жизни и правления. Третье — повествование о времени после вхождения монголов в империю Цин (это, естественно, касается поздних летописей). Как видно, все они так или иначе связаны с влиянием китайской историографической традиции. Она привнесла в монгольские летописи строгое следование хронологии. Те сочинения, которые опираются на китайскую литературу, стараются последовательно ее придерживаться. Средствами им обычно служат указание на возраст ханов, на время их царствования и циклические календарные символы. Например, Ломи пишет:

Билигту, хан монгольского государства, сын Тогон-Тэмур-Ухагату-хана, унаследовал престол от отца. Правил многими монгольскими племенами. Пробыв на престоле девять лет, умер. Наследовал его младший брат Усхал. Усхал-хан был ханом десять лет и умер [Heissig-Bawden, 1957, 47].

Гомбоджаб идет дальше, он иногда дает параллельное указание на дату по девизам правлений маньчжурских императоров. Такой способ обозначения времени — по правлению императоров из параллельно существующей династии был распространен в китайской историографии в описании доюаньского периода, когда на территории Китая существовало несколько государств. Например, в «Истории государства Дай-Ляо» даются такие датировки:

Второй правитель государства Кидань — Тайцзун-хан. Его имя — Дэгуан. Детское имя — Югу. Второй сын *тайцзу* Абуджи. Во второй год [правления] Диянпу государства Тан... [Dayiliyuu ulus-un teüke, 1987, 41].

Итак, «Течение Ганга»:

В тот же год сводный младший брат Тайсун-хана Мандугули-хан воссел на великоханский престол. Правил четыре года. В год воды-овцы — седьмой год Тяньшуня — умер [Gangy-a-yin urusqal, 1981, 87].

Так же поступает и Галдан-туслагчи [Позднеев, 1883, 1]. Но самым верным последователем китайской хронологии является, конечно, Раши-Пунцуг. Его сочинение, во всяком случае, основная его часть, по форме — типичная династийная хроника. Оно построено по годам правления монгольских ханов. Внутри каждого правления повествование разбито по месяцам: «в

среднем месяце лета», «в последнем месяце зимы» и пр. Таким же образом он рассказывает о втором периоде правления Чингис-хана:

В пятьдесят лет в год беловой овцы на шестой год [его правления] весной, когда Чингис-хан находился на реке Керулен, Ашила-хан из племени халаглах, живущего на западе, присоединился к Чингис-хану [Bolor erike, 1985, 70].

Раши-Пунцуг продолжает «династийную» хронологию и в повествовании о периоде после падения династии Юань (например, [Bolor erike, 1985, 820, 827, 841]), чего не делает ни один из летописцев. Это является несомненным следствием использования «Юань ши» и «Мин ши», а также верности канонам китайской историографии.

Кроме нового способа деления исторического времени китайская историография привнесла в монгольскую и новое «китаеццентристское» видение мирового пространства и места в нем монголов. Показателем подобного «геополитического» видения явилось употребление монголами таких терминов, как «срединное государство» (*dumdadu ulus*), «окраина» (*kijayar*), «внутренние и внешние районы» (*dotoyadu yadayadu*), предполагающие взгляд на окружающие страны и народы из Китая. Например, Ломи пишет:

Во время Шицзу-Хубилай-хана [монголы] обрели (не завоевали! — А. Ц.) Срединное государство (*sišu qubilai qayan-dur kürčü iregsen qoyina dumdadu ulus-i olju*) [Heissig-Bawden, 1957, 7]; Потеряли Срединное государство и ушли за пределы края (*dumdadu ulus-i gegejü kijayar-un yadn-a yarču*) [Heissig-Bawden, 1957, 7]; Тех, кто захотел жить за пределами края, тех, кто захотел жить внутри [государства] (*kijayar-un yadn-a sayusuyai kemegsen anu-yi, dotayadu-dur sayid boloy-a kemegsen anu-yi*) [Heissig-Bawden, 1957, 7–8].

Подобные слова употребляются поздними монгольскими летописями довольно широко, хотя с течением времени они частично утратили свой изначальный смысл, приобретая черты терминологических клише.

Если лексические элементы китайской историографии проникают в монгольскую летописную традицию довольно широко, то китайская мифологическая интерпретация происхождения монголов не прививается вообще, отступая перед устоявшейся индо-тибетской идеей. Из рассматриваемых здесь сочи-

нений только в «Хрустальных четках» Раши-Пунцуга содержится миф о происхождении монголов от китайского хана (хотя такие мифы существуют; см., например, [История в трудах ученых лам, 2005, 156]), причем автор летописи его активно отрицает:

Начиная рассказ о монгольском народе в целом, поведаю о том, что написано в „Полном словаре“, переведенном с китайского на маньчжурский язык. Сын Сюнь-Юань-хуанди — Цан-и. Сын Цан-и — Чжуан-шуй. Его сын — Хуан-тау. Его сын — То-Дай-у. Его сын — Ши-Чжи-юн. Он и есть, как говорят, предок монголов. Я, Раши-Пунцут, читал в этом же сочинении, что Хуан-тау — это чиновник императора [династии] Тан Ю. На семьдесят первом году императора Ю он попал под обвинение и был изгнан в Чжун-шань. В „Цзу-юань“ сказано, что он был изгнан и должен был охранять четыре стороны света от чертей и ведьм. В „Чиян-пиян“ сказано, что черти и ведьмы рождаются в горах, лесах и водоемах и уничтожают людей. Поэтому [некий] древний святой человек прогнал всю нечисть из рода драконов и змей и дал людям спокойную жизнь в хороших местах. Значит, [Хуан-тау] изгнали в четыре стороны, где не было людей, а обитали только черти и ведьмы. Если так, то Хуан-тау, попав под наказание, должен был бы быть съеден этими чертями и ведьмами. Как же он стал бы предком монголов? А если было так, как пишет „Цзу-юань“, то есть что его [послали] защищать [людей] от чертей и ведьм, то ведь нигде не пишется о таком умении Хуан-тау. Кроме того, как он мог защищать, будучи сосланным и живя в одиночестве. Здесь нет необходимости говорить о ссылке Хуан-тау; но если подумать о том, что его называют предком монголов, то, наверное, только будды и *бодхисаттвы* могут объяснить, как образовались внешняя вселенная и населяющие ее живые существа и как возникли и размножились люди и народы на этом материке. Кто другой может это понять? Между тем, согласно Сэ-Ма-куэнью⁹, когда Хуан-тау был наказан и сослан, он пошел в обратную сторону, соединился с народом, жившим в поселениях на окраине, стал с ними вместе жить одним племенем, и от них-то произошли монголы. Такой есть рассказ. Что об этом говорить? Написав, что Хуан-тау — предок монголов, он скрыто порочит [монголов]. Монголы изначально доставляли китайцам мучений гораздо больше, чем другие соседи.

⁹ По-видимому, имеется в виду китайский историк II–I вв. до н. э. Сыма Цянь.

Особенно в период государства Сун сила монголов была велика. Поэтому Сэ-Ма-куэнь из-за зависти и мести написал, что [монголы] — потомки преступного Хуан-тау! Я написал, придерживаясь правды. Так или не так — пусть высшие мудрецы рассудят [Bolor erike, 1985, 4–6].

Влияние китайских династийных хроник на монгольские летописи предполагало не только фиксирование событий героической борьбы и перипетий передачи сакральной ханской власти от хана к хану, что так характерно для «номадного» слоя летописей, не только рассказ о фактах, связанных с распространением в Монголии буддизма, что привнесла в них буддийская историография, но и — главное — повествование об административных, политических решениях, военных завоеваниях с опорой на письменные источники. Таким образом, объектом описания становится не история рода, не история религии, а история династии и государства. Вследствие этого много места стало занимать описание деятельности министров и полководцев, проводивших все эти решения и завоевания. Естественно, повествование стало часто удаляться от рассказа о ханах. Так, в главе о правлении Угэдэя в «Хрустальных четках» Раши-Пунцуга знаменитый министр Елюй-Чуцай иногда является едва ли не главным действующим лицом. Он поучает Тулуя, возжелавшего ханской власти [Bolor erike, 1985, 153]; он составляет «программу» действий из десяти пунктов и докладывает ее хану [Bolor erike, 1985, 155]; его порочат дурные чиновники [Bolor erike, 1985, 157]; все списки о податях и налогах сошлись с его докладами [Bolor erike, 1985, 159]; ему была выдана печать особого министерства и поручены все большие и малые дела [Bolor erike, 1985, 160]; он просит хана не убивать побежденных [Bolor erike, 1985, 169]; он удостоивается похвалы хана [Bolor erike, 1985, 177]; он возражает против собирания с народа больших налогов [Bolor erike, 1985, 179]; он вершит справедливый суд, после чего сталкивается с оговором и гневом хана [Bolor erike, 1985, 180]; он советует хану заняться государственными делами [Bolor erike, 1985, 181]; он увещевает хана, пристрастившегося к винопитию [Bolor erike, 1985, 182]; он вновь просит снизить подати [Bolor erike, 1985, 182]; он отговаривает хана идти на охоту, на которой хан и умер [Bolor erike, 1985, 185]. Его заслугам посвящено отдельное заключение [Bolor erike, 1985, 187–190].

Подводя итог сказанному, повторяю, что влияние китайских династийных хроник на монгольские летописи имело волнообразный характер. В частности, в сочинениях XVII в., по сравнению с «Сокровенным сказанием», особенно — со второй его частью, наблюдается деградация историко-хронологического начала. Однако по мере нарастания китайского влияния оно усиливалось. Стремление к погодной записи событий, подробная датировка характерны для трудов Ломи, Раши-Пунцуга, в некоторой степени — Дхарма-гуши, Галдан-туслагчи. Летописи перестают быть описанием генеалогии рода или истории буддийской религии и церкви, а становятся описанием династии, правившей огромной империей. Черты родовой и клерикальной истории уступают место династийной и государственной. Естественно, элементы династийной истории как организующие повествование разрушают генеалогический стержень летописей. Они размывают его циклизующую функцию. Повествования о ханах перестают быть компактными новеллами, опирающимися, как правило, на один эпизод и вставленными в генеалогическое обрамление. Также в таких сочинениях, как правило, ослаблен интерес к религиозной истории или он размыт, растворен в политической, военной истории. Так, китайское влияние приводит к повороту монгольских летописей к истории, что особенно заметно в структуре сочинений.

§ 2. Автор как историк и сочинитель

1. Автор: от компилятора к историографу и историку

Качественные изменения в монгольской летописной традиции этого периода, которые обусловили вступление ее в новую стадию и формирование нового типа, связаны со становлением авторского начала. При этом если фольклорно-эпические модели организации повествования привлечены «номадным» слоем, буддийские литературно-мифологические — индо-тибетским, то авторско-литературные (возможно, не так очевидно и не так абсолютно) — китайским.

Формирование авторского начала выражается, прежде всего, в отказе летописцев от механических компилятивных действий. Компиляция как способ создания нового текста, характерный для средневекового типа литературы, была широко распространена в монгольской письменной традиции. Далее

приведен ряд небольших фрагментов, призванных продемонстрировать, как летописцы пользовались сочинениями друг друга, изымая из них целые отрывки в неизменном виде. В первом столбце приведен текст из сочинения более раннего времени, то есть возможного оригинала. Второй столбец включает соответствующие фрагменты из сочинения, непосредственно или опосредованно заимствовавшего данный текст. В приведенных примерах заимствование может быть и не прямым, важно то, что оно есть. Таким образом, видно, какие из рассматриваемых летописей пользовались компиляцией как способом создания нового текста. Из примеров исключены стихотворные отрывки, так как их устойчивость и фиксированность выше прозаического текста. Тексты приведены в транслитерации, так как перевод не может наглядно продемонстрировать их соответствий и дословных совпадений.

«Сокровенное сказание»

**Çiŋkis-qaqan-no auruq Qariltu-
naur-a bulei. Auruut-tur
qoçorqsan-i jürkin tabin haran-o
qubčan tonojui. Harban haran-i
alajuui. jürkin-e tein kikdeba,
keen, bidan-o auruut-tur
qoçorqsat Çiŋkis-qaqan-a jaa-
basu, ene kelen sonosuat, Çiŋkis-
qaqan maši kilinlaju ukulerun:
“jürkin-e ker ein kikden bulei
bida? Onan-nu tun-tur qurim-
laqui-tur, baourči Šikiur-i mut-ku
aşıqiba.
Belkutai-in muru mut-ku cabčiba.
joqilduya keekdeju, Qurijin qadun,
Quurčin jirin-i
ičuaju okba bida. Teuno qoino
erten-o ošiten kisten
ebuke ečikes-i bidan-o baraqsat
Tatar-i qansan morilaya, keen,
jürkin-i jırqoan udut kuličeju ese-
ku itrekdeba. Edoe basa daisun-
tur šiqaŋ daisun mut-ku bolui!”
keeet, Çiŋkis-qaqan jürkin-tur
morilaba, jürkin-i, Keluren-o
Doloan-boldaut-ta**

«Золотое сказание» Лубсан-Дандзана

**činggis qayan-u ayuray qaryalitu
nayur-tur bölöge: ayuray-tur
qoçoroysan*tabun aran-i
qubčın tonojui arban aran-i
alajuqi: jürken-e teyin kikdebei:
kemen biden-ü ayuray-tur
qoçoroysan: činggis qayan-a jiya-
basu: ene kelen sonosoyad ayimay
ču kilinglen ögüler-ün:
ker eyin kikden bölöge:
bide onan-u tün-dür qurimlaqui-
dur:**

**belgedei-yin mörö mön-kü čabči-
bai: jokilduy-a kemebesü: qoço-
qčın qatun: qoričın qatun qoyar-i
ičuyču ögbe: bide tegün-ü qoyına
erten-ü östen kisten biden-ü
ečiges ebüges-i baraysan
tatar-i qabsan morilay-a kemen
jürken-i jıryuyan edür külčijü ese-
kü iregdebei: edüge basa dayisun-
dur šiqaŋ: dayisun mön-kü boloyu
kemeged: činggis qayan: jürken-
dür morilaba: jürken-i kerülen-ü
ködege aral-un doloŋan bolday-ud-**

bukui-tur, irken ino daouliba. Sača-beki, Taiču qoyar joen beyesiyen dutaaba. Qoinača ano nekeju, Teletu amasar-a kuičeju, Sača-beki Taiču qoyari bariba. Bariju Čingkis-qaqan Sača, Taiču qoyar-a ukulerun: “Erte udur bida yau keelduleai?” keek-deju, Sača, Taiču ukulerun: Ukuleksen uke-duriyen ba ese kurba, ukes-tur mano kurke! keelet, ukes-iyen medereulju, tušiju okba. [Козин, 1941, § 136].

«Сокровенное сказание»

Tendeče Temüjin, Belkutai qoyar Dei-Sečen-no Borte-uĵin-i yesun nasutu bukui-tur ujeju irekseer qaqačaju bulee. Keluren-muren huruu erin otba. Čekčer-Čiqurqu qoyar ĵaura Dei-Sučen Uŋqirat tende ajuu. Dei-Sečen Temüjin-i ujeju maši yeke bayasču ukulerun: “Taičut aqa deu činu naitamu, keen medeju, maši keruĵu jokoleai. Aran ujebe je, čima-il” keelet, Borte-uĵin-i neileuleet euskeba. Eusken aisurun, Dei-Sečen ĵaura Keluren-o Uraq-jol-nudača qariba. Kerkai ino, Borte-uĵin-o eke, Sotan neretei bulii. Sotan oki-yen hüdeju, Kurelku dотора Saŋqur-qoroqan-a bukui-tur kurkeju ireba [Козин, 1941, § 94].

«Золотое сказание» Лубсан-Дандзана

siduryu qayan-i moyai болойсан čay-tur inu **eĵen garudi bolbai: bars болойсан** čay-tur inu **eĵen arslan bolbai: köbegün болойсан** čay-tur inu **eĵen ebügen bolju**

ta бүкүй-дүр жүркен-и dayulibai: sečen beki: tayiču qoyar čöken beyes-iyen dutaya-bai: qoyina-ača anu nekeĵü tal-tu amasar-a güičeĵü: sečen beki: tayiču qoyar-i baribai: činggis qayan sečen beki tayiču qoyar-a ögüler-ün: erte edür bide yau kemeldülege kemebesü: sečen beki tayiču qoyar ögüler-un: ögülegsen ügen-dür-iyen ese kürbe: üge manu kürge kemeged üges-iyen medereĵü tüşlĵü ükbei: [Lubsandanĵan, 1990, 38b–39a].

«Краткое Золотое сказание»

tende kürüged temüjin belgedei qoyar dai čičin-ü ökin börte ökin-i yisün nasutai бүкүй-дүр üjeĵü iregseger qayačaju bile: kerülen uruyu erin odbai: čigčer čoyorqu qoyar-yin ĵayura dai čičin qonggirad tende ajuu: tendeče temüjin-i üjegend bayasba: dai čičin ögüler-ün tayičuyud aq-a degüü tani mayu bololčiba kemen medeged erüĵü čökĵü sanala. naran üjebei bi kemeged börte-gelĵin ökin-iyen neilegülüged egüsgebei: egüsgen abču ireküi-dür dai čičin kerülün-ü nutuy jol-nuyud bey-e inu mariyan inu qalayun ebčin-iyer ebedĵü qariba: börtegelĵin-ü eke inu jütei neretei bölöge: ökin-iyen üdeĵü kürgeküi-dür sengkür qoroqan-a бүкүй-дүр күргеĵü irebei: [Quriyanyui altan tobči, 1989, 29–30].

«Желтая история»

siduryu qayan moyai болон qubilbai: **eĵen garudi болон** qubilbai: siduryu qayan **bars болон** qubilquidur inu: **eĵen arslan болон**: siduryu qayan **köbegün болон** qubilquudur inu: **eĵen qormusta болон**

baribai:

siduryu qayan: ejen-dur üge
ögülerün... **namayi alabasu** amin-
dur činu mayu ese alabasu
ür-e-dür činu mayu geju...

gürbeljin yuu-a qatun-i

minu: qara **kimusun-ača** ekilen
bügüde-yi **nengitkün** geju **kemeged**
ükübei: ejen boyda **gürbeljin yuu-a**
qatun-i abubai [Lubsandanjan, 1990,
124a-124b].

«Желтая история»

degüü anu güden bars-tai

qorin yisün-i morin

jil qan oron sayuju: **qonin**

jil-e luus-un ebečin

bolju

möngke yajar-a saskay-a-yin

güngga rgyal mtsan kemekü

tabun uqayan-dur mergen blam-a

bui kememü::

tegüni jalar-a

elči ilegegsen-dür: **tere** manjusri-

yin qubilyan **saskyi-a pandida**

kemebesü: **qorin doloγan nasun-**

dur-ıyan enetkeg-tür odqui

ters-üd-ün

temečel-i daruyad: pandida

čola-yi abun: qariju iregsen-ü qoy-

ina: abay-a anu gragpa

rgyal mtsan kemekü-yin bosiy

öggügsen anu:

egün-ece qoyin-a nigen

čay-tur či ber dorona jüg-ün

qarčayai sibayun sayuysan metü

malay-a-tai: yaqai-yin qabar metü

yutul-tai: modon toor metü

gertei:

mongyol ulusun ejen

qubilju: siduryu qayan-i baribai:

siduryu qayan

ögülerün: namayi alabasu beyen-

dür činu mayu ese alabasu qoyitu

üre-dü činu mayu: kemegsen-dür

ejen ene bey-e minu yai ügei: qoyitu

üredü minile sayin boltuyai geju

alaqui-dur siduryu

qayan gürbeljin yuu-a qatun-i

minu kimusun-ača abun

negji kemebei:

gürbeljin yuu-a

qatun-i ejen abubai: [Sir-a tuyuji,

1983, 89-90].

«Драгоценное сказание»

degüü inu güden neretü bing bars

jiltei: qorin yisün-ıyen ke morin

jil-e qan oron-a sayuju: ki **qonin**

jil-e luus-un qayan-u ebečin

bolon...

möngke yajar-a saskiy-a

güngga rjalmsan kemekü

tabun uqayan-a tegülder nigen

yeke yayiqamsiy-tu **bui kemeyü:**

tegüni jalabasu tusa bolomu ke-

meldün: darui-dur uyimaqud-un

doordan darqan kemekü terigülen

elčis ilegeju jalayulbai: tere

saskiy-a bandida

kemebesü... qorin doloγan-ıyan

uu luu jil-e enetkeg-tür oddun

ters-üd-ün jiruyān bayı narun

temečel-i qariyuluyad bandida

čola-yi abun qariju iregsen-ü qoy-

ina abay-a inu grayısba

rjalmsan kemekü eyln boşoy

öggügsen

ajuyu: egün-ece qoyina nigen

čay-tur doron-a jüg-ün

qarčayai sibayun sayuysan metü

malayatai: yaqai-yin qabar metü

yutul-tai: modon toor metü

gertei: yurban dörben üge-yin

čıyan-a ečige-e kemekü ayalyutai:

mongyol kemekü ulus-un ejen anu

bodi satu-yin qubilyan güden
neretü qayan
čimai-yi jalamu: tere čay-
tur čī
odqui kereg: činu sasin tende
yekede delgeremü: kemen jarliy
boloysan ajiyu: terekü bosiy
edüge ene mön ajiyu kemen
jaran yurban-iyān
luu jil-e ögede bolju: jaran
jiryuyan-iyān qonin jil-e
qayan-luy-a jolyaysan: abisig ögčü
adistitlaysan-iyar: qayan-i
tere ebečin
edege-sen-dür qotalayar yeke
bayasyulang-tu
tere saska pandida-
yin jarliy-iyar yabuqui bolbai:
kijayar mongyol-un yajar-a sasin-i
eng terigün delgeregölün:
dalan nasun-dayan
yaqai jil-e nögčibei: [Sir-a tuyuǰi,
1983, 93–95].

«Золотое сказание» Лубсан-Дандзана

tere törö abtaqui-dur uqayatu
qayan-i qonggirad qatun yurban
saratai köl kündü aysan aju: tere
qatun budung dotora
oroju qočorba: tere budung-i
kitad qang gekü: mongyol budung
gekü: tere qatun-i kitad-un jüü
qungqu-a qayan abču qan oron-
dur sayuba: tere qatun sedkirun
doloyan sara baraju üjigdebesü:
dayisun-u köbegün geǰü tebčikü:
arban sara bolju üjigdebesü öber-
ün köbegün geǰü mayu ülü kikü
geǰü: tngri ečige manu örösiyeǰü
yurban sara nemeǰü arban sara
boljaǰu örösiyen soyorq-a: geǰü
jalbarin yabubai: tngri örösiyeǰü
arban yurban sara bolju nuyn
köbegün üjigdebe: jüü qungqu
qayan-i kitad qatun-ača nigen
nuyn köbegün töröbe: qungqu

bodisadu-a-un qubilyan güden
neretü qayan doordan kemekü
elči-ber čimayi jalamui: tere čay-
tur čī erke ügegüy-e
odqui kereg: činu šasin tende
yekede delgeremü kemen jarliy
boljuqui: tedüi tere-kü bošoy
edüge ene mön ajuyu kemen sed-
kin jiran yurban-iyān ke
luu jil-e ögede bolju jiran
jiryuyan-iyān ting qonin jil-e
qayan luy-a jolyayad... abisig ögčü
adistit kigsen-iyer qayan darui-
dur tere ebečin-eče tonilun büküy-e
qotalayar yeke
bayasyulang-tan bolon tegüneče
qoyinaysida tere saskiy-a bandida-
yin jarliy-iyar bolju
kijayar mongyol-un yajar-a šasin-i
eng terigün-i degeregölü-ged
saskiy-a bandida dalan nasun-iyān
sin yaqai jil-e qaliju... [Sayan Se-
čen, 1987, 131–134].

«История Асрагчи»

törö abtaqui-dur uqayatu
qayan-u qonggirad qatun yurban
saratai köl kündü aysan ajiyu:
čerig ireküi-dür budung dotora
oroju qočorbai: tere budung-i
kitad edüge qan gekü:
tere qatun-i kitad juu
qungqu qayan abču qan oron
sayuba: tere qatun namayi
doloyan sara bolju töröbesü
dayisun-u köbegün geǰü alamu:

tngri minu
arban yurban sara
bolju töröküi örösiy-e geǰü
jalbariju yabutala
arban yurban sara bolju töröbei:
qungqu
qayan-u kitad qatun-ača nigen
köbegün töröbe: qungqu

qayan-u jëgüdün-dür qoyar luu kereldüküi üjebesü: barayun luu-yi jëgün luu deyilün bayiqui üjen jëgüdelebe: [Lubsandanjan, 1990, 138b-139a].

qayan-u jëgüden-dür qoyar luu kereldeküi üjebesü: barayun luu-yi jëgün luu deyileküi üjen jëgüdelbe: [Asarayçi, 1984, 77-78].

Если в каждой летописи XVII в. есть фрагменты, почти дословно повторяющие тексты, созданные ранее, что говорит о компиляторских приемах их авторов, то в летописях XVIII и XIX в. этот принцип выдержан не так абсолютно. Есть ряд сочинений, в которых такого рода прямых заимствований практически нельзя обнаружить. Вот самые близкие схождения:

«Желтая история»

dörben oyirad-i

tes bur-tu degere dobtolju
abuyad: čayaǰa geǰü sayulǰabai: ta egün-eče qoyisi. **ger-iyen ordu geǰü buu kele: örke-e geǰü kele:** ǰalaya-ban qoyar quruyun-ača ileǰüü bui ki: ǰabilaju buu sayu. söǰodeǰü sayuǰu: miq-a-yi qutay-a-bar buu yide amayar nolyači **ide: ayiryan-yan čege geǰü kele: kemen** čayaǰa geǰü öǰǰügsen-dür **oyirad miq-a-yi qutay-a-bar** esǰülči **ideküle** yamar bolba geǰü **yuyuy-san-dur:** esǰegülǰi ide kemegsen... [Sir-a tuyuǰi, 1983, 118].

«Драгоценное сказание»

barayun tümen-eče ordos qaraydan-u bayičoqor darqan: yüngsiyebü bürüid-ün jiryuyadaı mergen: tümed mayu mingyan-u dovolan ayalaqu ede yurban sayid yučin nököd-tei ireǰü... jinong bolyan nigen üre-yi činu ǰalara irelǰgei

kemeksen-dür...

«Золотой диск»

törö-yi terslǰgsen **dörben oyirad-tür** sayin manduqai qatun yeke čerig mordaǰu **tes bürtü degere** deyileǰü **abuyad ger-iyen ordo geǰü buu kele: örke geǰü kele:** ǰalay-a-ban qoyar quruyu-ača ileǰüü buu ki: ǰabilaju buu sayu: söǰödčü sayu: miq-a-yi kituy-a-bar buu **ide: ama-bar** qajaǰu **ide: ayiray-i čege geǰü kele kemen** čayaǰilabai: **oyirad miq-a-yi kituy-a-bar ideküi yuyubai:** [Altan kürdün, 1987, 143].

«История монгольского рода борджигид»

barayun yarun ordos tümen: qaraydan ayımay-un **bayičoqor darqan: yüngsiyebü buriyad-un jiryadaı mergen: tümen muu-mingyan-u dovolong aylaqu: nara yurban sayid** qayan-u dergede ireged: yuyuǰu kelegsen anu: qayan-u köbegüd-ün dotor-ača: nigen-i jinong-un čola ergǰǰü: man-dur ejen bolyaju bolbau **kemeksen-dür:** darui ded köbegün

ulusbolod-i barayun yurban-dur
jinong bolyor-a qurlad-un babaqai
 örlög-i dayayulun

ilegebei:: yüngsiyebü-yin

iberei tayiši: ordos-un

mandulai ayaluqu qoyar jöbsi-
 yeldün **bide degereben** noyan abqu
 kereg manu yayun öberün
 terigüben öbesüben medejü yabuqu
 bui j-a: ene abayai-yi edüge tebciy-e
 kemeldüged

sibayučin bolčumur

neretü kümün-i qatyažu: manayar
 ejen-dür mörgör-e bügüdüger mori-
 lan çuylauqui-dur: çi abayai-yin
 unuysan morin-i mini bölöge ke-
 men buliyaldı: teyin keregür ay-
 isuqui-dur bide qaluy-a kemen
 yurbayula barıldun: manayar inu
 morilan ayisuquy-a urida ügeber
 bolčumur ene morin minei bölöge
 kemeged abayai-yi **morin-i**

čolbuyurdaqui-dur abayai talbi
 qoyina keleldüy-e kemebesü-ber:

ülü talbin aqu-yi-dur abayai
 ayurlažu bel-deki selem-e-ber-iyen
 terigün-i anu

čabčibai: tedüi

iberei tayiši: mandulai qoyar
 yekede **kilinglen** edüge ireged
 sačayu eyin kikü: egüneče qöyina
 mani baraqu ajuyu: ene abayai-yi
 alay-a: edüi deger-e dayiciy-a ke-
 meküi-dür: ordos qaraydan-u

bayičoqor darqan

ögülerün qamuy **bügüdeger**

jöbsiyeldün ilegejü qaraçu irgen
 ejen ügei yakin yabumui: qayan-u
 nigen üre-yi ilege kemeged: qayan
 ejen-degen mayu kibesü

tngri ejen tayalaqu buyu [Sayan
 Sečen, 1987, 203–205].

ülüsbolod-i

jinong bolyažu: barayun yarun
 yurban tümen-i ejeltügei kemen

ilegebe: yünsiyebü ayimay-un

iberei taiši: ordos ayimay-un

manduli aylau: qoyayula jöblejü
 ögülerün: **biden-ü deger-e** ejen
 sayulyabası: bide joray-iyar yabub-
 ası bolqu ügei bolomui: teyimü-yin
 tula ene uçir tegünü öb-yi erejü
 alay-a kemen toytodayad:

šibayučin-u ayimay **biljumar**

neretü kümün-dür suryažu: ülüs-
 bolod-un öb-yi eri kemebe: ülüs-
 bolod kürcü ireged: jinong-un
 sayurin-dur sayuqu yosobar: nai-
 man çayan ordon-dur mörgör-e
 ečiküi-dür: biljumar jam-dur tosoju
 küliyeged: ülüsbolod-un unuysan

morin-u

čilbuyur-i barižu:

ene minu bükke mori kemen **talbiqu**
ügei büküi-dür ülüsbolod kiling

töröged: ildü yaryažu biljumar-yin
 toloyai-yi **čabčisuyai** kemeküi-dür:

iberi taiši manduyuli aylauqui

jorimay-iyar **kiling** töröjü ögülerün:
 kürcü iremegče sayin kümün-i ala-
 bası: qoyıcı edür biden-i čöm ülde-
 gekü ügei bolomui kemeged darui
 ülüsbolod-i alasuyai kemeküi-dür
bayičoqor darqan jöysoyaju

ögülerün: olan **bügüdeger**

jöblejü: qayan-aça yuyuyad
 abčiraysan bolai: edüge alay-a ke-
 megči yambar yoso: albatu
 boloyısan kümün ejen ügei yabuqu
 yoso buyu: ta ejen-ü köbegün ala-
 bası: degedü **tngri** biden-i küli-
 yekü ügei bolai [Heissig-Bawden,
 1957, 71–72].

«История государства Дай-Юань»¹¹

tayitsu temüjin-ü čerig-eče **nigen morin** dutayaǰu: **naiman** ulus-un čerig-ün **küriyen-dür** oroysan-dur: tegüni **dai yang qayan üjegend:**

olan-luyaban jöbsiyeldün

ögüler-ün: mongyol-un morin inu oyoǰata **ečejüküi:** edüǰe bide berke yaǰar-a odoǰu **oroǰuluyad**

barisuyai kemeküi-dür: qoli sübeǰi neretü **jıyangııyun** anu

ögüler-ün: biden-ü **uridu** vang

dayin-luy-a qatıyulduqui-dur-ıyan:

bayatur auyabar-ıyan manglayılan

oroqui-ača öber-e: **morin-ıyan**

segül ba bey-e-yügen aru-yi či-

nadus-tur öčügüken-ber ülü

üjügül-ün: qarıl medel ügei bay-

ıldun **bölöge: edüǰe** emıyeǰü **edür**

sara-yı barayulǰu sayumu j-a: bide

yerü **ayuqu bögesü:**

qatud-ıyan abču ireged: yayun-u

tula: **čerig-i** ülü **jakıryamui** keme-

besü: **dai yang qayan** masi

ayurlayad qatıyuldasuyai geǰü ke-

mebei: tayitsu temüjin: qasar degü-

ben töb-ün čerig abču qatıyuldu

kemen tusıyalıyaba: tere učır-tur

ǰamuq-a neretü kümün: dai yang

qayan-luy-a iregsen aǰuyıı: ǰamuq-a

tayitsu temüjin-ü čerig-ün sür-i inu

üjegend: nököd-degen ögüler-ün:

urida **naiman** ayımay-un čerig

dayılaqui-dayan mongyol-un čerig-i

qonin-u kebelin dotor-a-ki ǰılbu-

dasun-luy-a **adalı: arasun** toloyai

sikir-e-yi anu ülegedel ügei idekü

metü geǰü ögülen bölöge:

edüǰe bi sinǰılbesü: auy-a

küčün anu uridaki-

«Золотое сказание» Мэргэн-гэгэна

tere čaytur mongyol čerig-eče **nigen**

morin aldayulǰu: **naiman-u**

küriyen-dür bariysan-i

dayan qan üjeǰü

ögülerün: mongyol-un mori eyimü

ečengi aǰuyıı: bide tegüni tatalan

yabuǰu töb-degen **oroǰulǰu**

alaldıyad **barıysan kemegsen-dür:**

naiman-u ǰangǰun qorosbečü

ögülerün: man-u uridaki qan

dayılaqu alaldaqu yaǰar-tur

batur küčün-ıyer urid uruda aysan:

yerü qoyısi čiıuraday erki: **morin-u**

segül kümün-ü aru-i dayısun-dur

üjögülügedüi

bölöge: edüǰe ene-kü **edür-e**

sar-a tölegen-i ayči inu lab ayıysan

qayan busu uu: üneker **ayubasu**

qatud-i ačaraǰu

čerig jakıryaqu ügeııyü: tere ügen-

dür **dayan qan** tetegenen

ayur kürčü alaldıy-a kemen

yarbai: mongyol čerig-eče qabutu

qasar yarču bey-e bey-e-yügen

qarılčan qoyayula ǰıda dalayın tu-

lulčaıu alalčaıu ersečeldün gür-

beleldün **nigen nigen-ıyen** ülü atan

yučın döčın üy-e amtatayın alalda-

bai: tegüni **dayan qan-u** door-a

yaǰar samayur neretü **nigen ǰangǰun**

üjeǰü ögülerün: erte bi mongyol-un

čerig-i kedün üy-e

dayılan yabuluy-a

qonin-u nilq-a quryan-dur

adıla: arısutai qokısutai idegdekü

kiri bilei:

edüǰe üjebesü ene kümün tngrin-ü

batur metü bölöge: čerig ǰıysaysan

inu čınada: ide **küčün inu uridaki-**

¹¹ Имеется в виду монгольский перевод маньчжурского текста «Истории государства Дай-Юань».

ača öber-e bui kemeged: ayimay-
iyan' abun niyuju odbai: [Dai yuwan
ulus-un teüke, 1987, 29–30].

«История государства Дай-Юань»

ijayur naiman ulus-un **dai-yang**
qayan vei u ulus-un ta-ta-tung-u
neretü kümün-i baysi bariju
kündüleged: **altan tam-y-a**
bariyulju: ede ba sang-ud-i
tusiyalaysan ajuyu: naiman ulus-i
ečüdgegsen-ü qoyin-a: tatatung-u:
altan **tam-y-a-yi** ebürleju **dutayan**
odqu-yi: tayitsu **temüjin-ü čerig**
baribai: tegün-eče tayitsu
asayur-un: dai-yang
qayan-u nutuy usun kiged: **ulus**
irgen inu nadur bögetel-e: **či tam-y-**
a-yi qamiyasi abču odomu ke-
mebesü: tatatung-u ögüler-ün:
tusiyaısan üileben amin-luyaban
qolboju ene **tam-y-a-yi ejen-dür** inu
kürgeju ögsügei kememü bi
kemebesü: tayitsu **temüjin** jarliy
bolor-un: **či yayča sedkil-tü**
takimdayu **kümün ajuyu kemen**
ögüleget: ene **tam-y-a-yin**
kereg inu yayun kemebesü: ta-
tatung-u ögüler-ün: ed ba sang-i
yaryaqui ba oroyulaqui-dur: **sayin**
kümün-dür tusiyaıaju: alimad
üile-dü kereglekü itegel-tü
temdeg bolai kemen ögüleksen-
dür: tayitsu **tatatung-u-yi**
sayisiyaıu bür-ün: dergede-ben
yabuyul-un: tedüi **aliba jarliy bičig**
kiged **tam-y-a daruju yabuyulqu-yi**
mön-kü tatatung-u-dur
qatangyatqayad: [Dai yuwan ulus-
un teüke, 1987, 30–31].

«Золотое сказание» Мэргэн-гэгэна

šar-a noqai jıl **jurčın**
aimay-un nige yeke degeremči
kümün temüjin-ü naiman šary-a

ača öber-e: bide kerkebečü
deyildemüi: [Балданжапов, 1970,
331–332].

«Хрустальные четки»

urida **dai-yang**
qayan-i uıııur ulus-un **tung-u**
neretü kümün-i baysi bariyad
altan tamay-a-ban
qatayalayuluısan ajuıu:
tung-u
tamay-a-i abun **dutayaıu**
odqui-yi temüjin-ü čerig
barıju ireksen-dür:
temüjin **asayurun dai-yang**
qayan-u ulus-i bi čöm alabai:
edüge **či tamay-**
a-yi abču qamiyasi oddomui
kemegsen-dü tung-u öčirün
tusiyaısan üile-i amin-luy-a-ban
qolboju ene **tamay-a-yi ejen-degen**
kürgeju ögsügei
kemegsen bölöge: temüjin
ögülerün **či yayča sedkil-tü**
siduryu **kümün ajuıu kemeged**
basa asayurun ene **tamay-a-u**
kereg inu yayun bui kemebesü:
tung-u ögülerün egüni
sayin
kümün-dür tusiyaıu aliba
üile-dür kereglekü itegel-tü
temdeg bolai kemekül-e:
temüjin darui **tung-u-yi**
sayisiyaıu
aliba jarliy bičig ba
tamay-a daruju yabuyulqu kereg-I
qatanggııyan: [Bolor erike, 1985,
50–51].

«Хрустальное зеркало»

qoyin-a nigen čay-tu **jurčud**
ayimay-un nigen yeke degeremči
kümün: temüjin-ü naiman šıry-a

adayu-yi kögebei:
temüjin qasar qoyayulan terigülen
nekejü yabutal aral-un laqu ba-
yan-u köbegün borji jeblejü
yabuysayar uçarayad yurbayula
neyilün odču degeremčin nar-i
güičegsen-dür: degeremčin
esergülen alaldabai: tere čaytur
qasar arban tabun nasutai: borji
arban yurban nasutai qoyayula
büri sumu toyolju onoqu mergen
böged: dolon kümün alaysan-dur
degeremčin ese tesčü naiman
 šary-a **adayun-i inu orkin**
dutayabai: tedüi ene ekeljü borji-
luy-a inay bolai: [Балданжапов,
 1970, 322].

«Драгоценное сказание»

tegünü degü elbeg qayan sin
üker jiltei: yučin
yurban-iyen küi
takiy-a jil-e
qan sayuju: elbeg nigülesküi
qayan kemen qotala-da **aldasiju...**
časun-u deger-e taulai qarbuju
 orkiysan **čisun inu časun-dur**
tusuysan-i üjegend qayan eyin jarliy
 bolbai:
ene metü čayan niyurtai
čisun metü ulayan qačartai em-e
bui boltuyai ni kemebesü:
oyirad-un jaq-a mingyan-u qooqai
taiyu kemekü ögülerün **qayan**
činu degüü qarjučay qung tayji-
yin gergei öljei-tü qung yuu-a bey-
iji-yin öngge gere inu egüneče
ülemji yuu-a bolai: tendече qayan
 ögüleksen-i kürgegči: sanaysan-i
 bütegegči **qooqai taiyu minu**
tegüni nadur üjügül: bi
čamai čingsang bolyaju dörben
oyirad-i medegülsü kemejüki:
 [Sayan Sečen, 1987, 156–157].

adayun-i kögejü yabubai: adayun-
 iyan **temüjin: qasar qoyar**
nekejü yabutal-a aral-un laqu ba-
yan-u köbegün boorjai abalaju
yabuysayar učaraju yurbayula
neyilen nekeged degeremči nari
güičegsen-dür degeremčin
esergülün alaldubai: tere čay:
qasar arban tabun nasutai: boorjai
arban yurban nasutai: qoyayula
büri sumu toyolju onoqu mergen
böged dolon kümün alaysan-dur:
degeremčin ese tesčü:
adayu-ban orkin
dutayabai: tedüi-eče ekelejü boor-
jai inay bolbai: [Bolor toli, 1984,
 392].

«Синяя тетрадь»

tegün-ü degüü inu elbeg nigüliskü
 ber čayayčün **üker jil-tei: yučin**
yurban nasun-dur-iyen qarayčün
takiy-a jil-dür kürtel-e
qayan sayuyad elbeg nigüliskü
qayan kemekü aldarsiju...
časun-u deger-e taulai-yin
čisun
tusuysan-i üjegend

ene času metü čayan čirayitai ene
čisu metü ulayan qačar-tai em-e
bui boltuyai-yi kemeksen-dür
oyirad-un qooqai
tayuu kemekü ber **qayan**
činu degüü qarjučay qung tayji-
yin qatun qung yuu biči-
yin öngge ger-e egün-eče
ülemji bui kemeküi-dür qayan ber
 ai
qooqai minu či
tegün-i nadur üjügülün: bi ber
čimai čingsang bolyaju dörben oy-
irod-yi medegülsügei kemejüki:
 [Köke teüke, 1996, 68–69].

«Драгоценное сказание»

tendeče **mön tere yabudal-iyar-
 iyan enetkeg-tür morilayad
 čidayrang-un dabay-a kemekü
 kötel-dür udtala nigen oroi-dur-
 iyan yayča eber-tei serü neretü
 görögesün güljü iregseger ejen-ü
 emüne yurbanta ebüdüg-iyen
 bökirčü mörgün abai: tegüni
 qotalayar yayiqaldun бүкүй-е:
 ejen eyin jarliý bolorun: tere enet-
 keg-ün včir-tu sayurin kemeküi
 erten-ü degedü burqan bodisadu-a
 nar: erketen boydas qad-un
 törögsen oron gele: edüge ene kelen
 aman ügei görögesün ber eyin
 kümün metü mörgüküi anu yayun:
 kerbe kürbesü kenüker bolqu
 yayun bolomu: **degere tngri ečige
 minu itayaysan bolbau kemeged
 egegerčü qarín urbaju bayubai:**
 [Sayan Sečen, 1987, 107].**

«Драгоценные четки»

**mön tere yabudal-iyar-
 iyan enetkeg-tür morilan
 čidayrig-un dabay-a kemekü
 kötöl-deben udutal-a oroi-dur-
 iyan yayča ebertei šerü neretei
 görögesün güyüjü ireged ejen-ü
 emün-e yurbanta ebüdüg-iyen
 sögödcü бүкүйijü mörgün abai:
 qotalayar-a yayiqaldun бүкүй-е
 ejen eyin jarliý bolor-un:**

**deger-e tngri ečige
 minu itayaysan bolbau kemeged
 irejü qarín urbaju bayubai ke-
 meyüü: [Galdan, 1960, 43a].**

Приведенные примеры вполне ясно показывают, что компиляция как способ создания нового текста менее всего используется сочинениями, ориентированными на традиции китайской историографии — «Историей монгольского рода борджигид», «Хрустальными четками», в некоторой степени «Золотым диском». В «Течении Ганга» я не смогла обнаружить даже небольшого фрагмента, заимствованного из какого-либо известного источника. Более всего этот способ характерен для летописей XVII в. Конечно, компиляция оставалась приемом, активно используемым авторами и в XVIII и даже в XIX в., но именно теми, кто в большей степени привержен традициям буддийской историографии (Джамба-Дорджи, Галдан-туслагчи, автор «Синей тетради»). Это указывает на то, что постепенный отказ монгольских летописцев от компиляторства, которое все же можно наблюдать на протяжении трех веков, отчасти является результатом влияния развитой, обширной и сильной китайской историографии.

В поздних монгольских летописях на смену компиляции текстов приходит авторское осмысление предыдущих источников,

критическое их цитирование. Так формируется автор — историограф и историк. В летописях начинают встречаться ремарки, пояснения, комментарии и авторские примечания. Такие примечания, вписанные чаще всего мелким шрифтом, разбросаны по всему тексту «Течения Ганга», «Истории монгольского рода борджигид», «Золотого диска». Например:

На сорок пятом году жизни, в год огня-тигра, в последний месяц зимы, воздвигнув девятибунчужное знамя в верховьях реки Онон, воссел на ханский престол. В некоторых историях его называют девятиножным знаменем. Он покорил сорок девять с лишним народов, таких, как старые враги тайчуды, татары, уйгуры, ширагуры, и назвал [государство] „Великим монгольским государством“. Объяснение: так как всех завоевали, в названии есть [слово] „мон“, так как находились в центре, есть [слово] „гол“ [Gangy-a-yin urusqal, 1981, 49–51].

Б. З. Базарова, исследовавшая сочинение Ломи, пишет: «С XVIII в. в монгольских книгах была принята иная организация текста, на китайский манер... Появляется нечто вроде научного аппарата: ссылки и примечания к источникам, написанные обычно на китайский манер уменьшенными буквами в две строки в вертикальной строке текста после поясняемого слова или предложения» [Базарова, 1981, 58–60]. Такого рода примечания демонстрируют «явное» присутствие автора. Но есть и «неявное». Оно выражается в умолчании тех или иных эпизодов и деталей, в их выборе, редактировании и пр. авторских действиях. И в «явном», и в «неявном» своем качестве автор проявляется тогда, когда выражает свое отношение к излагаемому материалу, дает ему свою оценку.

Очевиднее всего автор обнаруживает себя как историограф, когда он оценивает качество исторических данных, сопоставляет различные источники. Вот как, например, пишет Дхармагуши в «Золотом диске»:

По некоторым историям, младший брат Билигту-хана — Усхал. Его имя Эй-ван, возможно, является его китайским именем. Он родился в год земли-быка под названием „Бирудди“ (1349). На следующий год после своего тридцатилетия, в год земли-овцы под названием „Полезный“ (1379) воссел на великоханский престол. Через десять лет, в год земли-дракона под названием „Собранный“ (1388) умер. [Некоторые] называют Усхал-хана сыном Билигту-хана.

По-моему, по возрасту, они не могут быть отцом и сыном [Altan kürdün, 1987, 129].

А в «Хрустальных четках» сказано так:

Год желтоватой курицы, год белой собаки — эти два года прошли без событий. В некоторых малых писаниях сказано, что старший сын Тайцзун-хана¹² Гучуг¹³ воссел на ханский престол в год беловатой коровы и, пробыв шесть месяцев ханом, умер. Второй сын Хулуг¹⁴, в год черного тигра воссел ханом и в год белой собаки умер. Еще сказано, что Наймачин-хуанхоу¹⁵ четыре года держала правление. Эти слова противоречивы, поэтому я на время отставил [эти писания] и написал, следуя основной истории¹⁶ [Bolor erike, 1985, 203].

Судя по ремаркам, авторы часто используют устные источники. Например, Ломи пишет:

Покорив Западный Шиян, в год желтоватой коровы двенадцатого дня седьмого месяца [Чингис-хан] умер в походном дворце в местности Сали-Холой-Галуту... Решили, что никто не должен знать место, где упокоился этот государственный муж. Положив его старую одежду и сапоги, захоронили. Говорят, это — Бурхан-Халдун, это — Хан-агула в Халхе, это — северные склоны Алтай-хан-агулы, это — Хэнтий-хан-агула, местность Амджил-Ик-утук. Что из этого верно, не знаю [Heissig-Bawden, 1957, 17].

Однако уже Раши-Пунцуг относится к письменным и устным источникам по-разному, отдавая явное предпочтение первым:

Хотя я и слышал этот рассказ изустно, но он кажется правдивым, поэтому записал его здесь как истинный [Bolor erike, 1985, 937].

Летописцы большей частью не называют источников, на которые ссылаются:

В некоторых историях говорится, что он скорострительно скончался в местности Онгоцоту, в некоторых — что умер через один месяц, в китайских историях его называют

¹² Угэдэй.

¹³ Гуюк.

¹⁴ Годан.

¹⁵ Жена Угэдэя.

¹⁶ Имеется в виду «Юань ши».

Кушила-хан, с титулом *минцун-айхуван-кин-хиу-чи-хуан-ди-кушила* [Altan kürdün, 1987, 118].

Однако многие уже называют конкретные сочинения:

В „Истории государства Дай-Юань“ сказано... [Altan kürdün, 1987, 118]; Следуя основной истории „Юань ши“... [Bolor erike, 1985, 203]; В „Золотом диске с тысячей спиц“, между прочим, сказано... [Bolor erike, 1985, 852].

Ссылки на источники, хоть и в небольшом количестве, встречаются и в летописях XVII в. Так, хорошо известно, что «Желтая история» начинается с цитаты из сочинения Пятого далай-ламы:

В истории, называемой „Пир молодежи“, проповеданной далай-ламой... [Шастина, 1957, 125].

Есть такие указания и в более поздних летописях, но сравнительно далеких от китайского влияния: «Из „Сутры о речах чистойшей Ахамо“...» [Köke teüke, 1996, 56]. Однако я говорю о таких ссылках, которые содержат замечания по поводу источников и сопоставление сведений, то есть начатки историографического анализа, в котором проявляется автор. А подобные замечания имеются преимущественно в летописях, находящихся под сильным влиянием китайской историографии.

В XVIII–XIX вв. авторы начинают анализировать и оценивать не только качество данных о фактах и событиях, но и сами факты и события. И в этом можно увидеть отношение к излагаемым событиям уже автора-историка. Вот, например, как пишет Раши-Пунцуг:

Раши-Пунцуг, я считаю: после смерти Тайцзун-хана женщина по имени Лю-хуанхоу Наймачин, забыв о поведении [достойном] женщины, презрев высшее небо, хладнокровно присвоила себе правление государством, основанным Тайцзу¹⁶ и Тайцзун-ханом, обманула мудрецов, которые служили [прежде], приблизила дурного хойсовского Нундурхума, нарушила единство и согласие — все это похоже на поведение танской Уши¹⁷. Еще: начиная с года беловой коровы и до года беловой свиньи — первого года Шиянцзун-хана¹⁸, в книгах мало событий отме-

¹⁶ Чингис-хан.

¹⁷ Императрица династии Тан VII — нач. VIII в. У Цзэтянь.

¹⁸ Мункэ.

чено. Значит, целое десятилетие прошло без событий. Я думаю, когда правила баба Наймачин, а управлял хойсовский Нундурхум, государство погрузилось в смуты, и записать все распри того времени не сумели. После же восшествия на престол Шиянцзун-хана правление было восстановлено, всех приспешников Наймачин наказали и казнили. Это было правильно. Китайские мудрецы осудили танскую Уши, которая вела себя неподобающим образом. В «Книге о государстве Юань»¹⁹ другие поступки осуждены, но этот, который так напоминает поведение Уши, оставлен без критики, будто небо и земля поменялись местами. Поэтому я, в меру своего глупого ума, наговорил здесь всякой чепухи [Bolor erike, 1985, 203–204].

«Номадный» и буддийский мифологический субстраты в летописной традиции монголов, следующие фольклорным моделям, часто равнодушны к логике повествования (или, точнее, имеют свою логику). Говоря об эпосе и мифе, В. Я. Пропп писал, что в них «...сохраняются и некоторые старые особенности фольклорной поэтики, в том числе неумение или нежелание мотивировать события. Побудительные причины не всегда ясны, что дает возможность различного понимания или толкования их» [Пропп, 1976, 103]. Действительно, в монгольских летописях много примеров нарушения или полного отсутствия мотивации поступков героев. Так, например, произошло с рассказом об обиде Хасара и его уходе от Чингис-хана в «Кратком Золотом сказании». В «Сокровенном сказании» не говорится об «отделении Хасара», но приведено описание конфликта, приведшего к нему:

У Хонхотанского Мунлик-эчиге было семеро сыновей. Старший из семерых, по имени Кокочу, был Теб-Тенгри, волхв. Эти семеро Хонхотанцев стакнулись как-то и избили Хасара. Тот пал на колени перед Чингис-ханом и стал ему жаловаться. Но попал он как раз под сердитую руку, и говорит ему Чингис-хан: „Слывешь непобедимым, а вот и оказался побежденным“. Роняя слезы, Хасар поднялся и ушел. В сердцах он три дня не был у Чингис-хана, а тем временем Теб-Тенгри говорит Чингис-хану: „Вечный Тенгри вещает мне свою волю так, что выходит временно править государством Темучжину, а временно Хасару. Если ты не предупредишь замыслы Хасара, то за будущее нельзя поручиться“. Под влиянием этих наговоров Чингис-хан в ту же ночь выехал, чтобы схватить Хасара [Козин, 1941, § 244].

¹⁹ «Юань ши».

В «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана этот эпизод изложен очень близко к «Сокровенному сказанию» [Шастина, 1973, 194–195]. Но далее говорится:

Хасар потихоньку, так, чтобы матушка не знала, забрал тысячу триста человек и выступил с враждебными намерениями [Шастина, 1973, 195].

В «Кратком Золотом сказании» же вся предыстория ухода Хасара опущена, отчего причина его ухода непонятна:

Великий Чингис-хан родился в год черной змеи. В сорок пять лет, в год бин-тигра на реке Онон он водрузил девятиножное белое знамя и воссел на великоханский престол. Когда владыка Хасар бежал с враждой [в душе], владыка государства повелел преследовать его Субэдэй-багатуру [Quriyangyui altan tobči, 1989, 32].

«Номадный» слой к таким связкам вполне лоялен. Отнести их на счет лакун в исторической памяти народа, мне кажется, нельзя. Как следует из количества и качества дошедших до нас летописей, исторические знания в монгольском обществе не были широко распространены, не сформировали они и развернутой устной традиции. Отсутствие мотивации скорее объясняется законами фольклорной поэтики. В летописях же с выраженным авторским началом оно невозможно. Далее приведено несколько примеров, показывающих, как авторы «добавляют» свою личную трактовку причин и мотиваций тех или иных действий, если они не обнаруживали их в источниках.

Многие летописи говорят о том, что Чингис-хан подавил двенадцать ханов. В большинстве монгольских сочинений нет точных данных и объяснений, кто это такие [Цендина, 2002b]. Видимо, ко времени написания летописей они практически исчезли из памяти монголов. Первое упоминание о двенадцати могущественных ханах в монгольской летописной традиции содержится в «Белой истории» (XIV в.), и в ней уже не расшифровывается, кто имеется в виду под этими словами [Sagaster, 1976, 110]. Все комментарии, призванные раскрыть, кто такие эти двенадцать ханов, являются позднейшими добавлениями. Некоторые пишут, что это были:

«...тайжигутский Тархутай Кирилтух, джургэнский Сачабэки, [хан] трех мэркитов Тогтага-бэки, керейтский Онгхан, джаджиратский Джамуха-хаган, карлукский Арслан-

хаган, ойратский Худуга-бэки, хори-туматская Ботохуй Тархун, уйгурский Идахут, найманский Тайан-хаган, татарский Мэгучин Сэгулту, [хан] шести чжурчжитов Чжан-чжун-хаган» [Шастина, 1973, 245].

В источнике более позднего времени дается другая трактовка двенадцати ханов:

Чингис-хан завоевал двенадцать великих ханов: маньчжурского, корейского, татарского, китайского, белошапочного, русского, керейтского, найманско-бэтэкинского, горлоского, хараигского, тибетского и туркестанского [Sagaster, 1976, 258].

Ломи объясняет, почему Чингис-хан покорил двенадцать ханов, так:

Все они были жестокими бунтовщиками, бесправно угнетали народ, который дошел до последней черты, поэтому Тэмуджин уничтожил эти двенадцать государств одно за другим и завоевал весь мир [Heissig-Bawden, 1957, 16].

Раши-Пунцуг прямо говорит, что Чингис-хан родился, чтобы уничтожить этих двенадцать ханов [Bolor erike, 1985, 26]. Таким образом, сведения, потерявшие свое мифологическое или историческое содержание и входившие в «номадный» слой без объяснений, в поздних сочинениях потребовали введения комментариев.

Другие примеры. Дхарма-гуши, единственный из известных летописцев, объясняет падение империи Юань враждой сект *кармана* и *сакьяна*, а также пьянством Тогон-Тэмура [Altan kürdün, 1987, 122]. Раши-Пунцуг дает свое толкование поражения найманского Даян-хана:

Сказано: небесный владыка жестоко подавил [этот] народ. Будто поддержал этим тех, „кто не видит снов“²⁰. Несравненный богдо победил ужасных ханов. Народы, обладающие счастливой судьбой, одарил покоем. О чудо! Раши-Пунцуг, я думаю так. В „Драгоценной сокровищнице благих речей“²¹ рассказывается, как царь зверей лев, [ослепленный] гордостью, был убит мудрым зайцем. Подобно этому, когда Даян-хан и Тэмуджин вступили в битву, войско Даян-хана было сильным, много племен было у него в союзниках, но не было никого, кто вступил бы с ним в союз не из-за страха перед его могуществом. Даян-хан не

²⁰ Имеются в виду боги.

²¹ «Субхашита-ратна-нидхи» Сакья-пандиты, XIII в.

понимал сути происходящего, только и знал, что чваниться. Он не радел о привлечении сердец мудрых богатырей, [не заботился] о простых воинах. Он был обуян завистью, злобой и жадной сразиться с Тэмуджином. Остальные шесть племен, вникнув в суть дела, не стали служить ему и на следующий день перешли на сторону Тэмуджина. Кто мог думать, что богатырь, подобный тигру и волку, в один час потеряет свое семитысячное войско, а тело его, что хотело проглотить Тэмуджина, погибнет от стрелы Хасара? Если бы он успокоил свои злобные и завистливые мысли, привлек мудрецов и устранил дурных людей, милосердно правил государством, стерег границы и жил в покое, разве его народ и его жизнь погибли бы в одно мгновение, даже будь народ Тэмуджина и многочисленным во всех сторонах? Войско Тэмуджина было небольшим, но так как многие присоединились к *богдо* Тэмуджину из-за его безграничного милосердия и твердого порядка, подобно тому, как добрые сыновья отвечают благодарностью за благодеяния родителей, так и мудрецы не жалели мыслей, богатыри не жалели жизней, воины не боялись мечей. Поэтому малым количеством он сумел победить. Суть разницы заключается в том, что один смог привлечь мысли и таланты окружающих, а другой не сумел. Все должны задуматься над этим [Bolor erike, 1985, 51–53].

Итак, на смену компилятору в монгольской летописной традиции приходит историограф и историк. Это выражается в том, что авторы начинают цитировать и критически оценивать сведения источников, анализировать события, давать им свое объяснение, описывать мотивы тех или иных исторических событий и действий героев.

2. Автор как редактор и сочинитель

2.1. Повествовательные элементы китайского происхождения

Существует мнение, что китайское влияние на монгольскую раннюю историографию выразилось, прежде всего, в уходе летописей от художественного начала и в формировании подлинной истории [Базарова, 1981, 63]. Это наблюдение справедливо, но лишь частично. Действительно, все сказанное выше говорит о становлении историографического и исторического подхода с критическим и аналитическим отношением к излагаемым данным и событиям. Однако не следует забывать, что

традиционная китайская историография, с одной стороны, сама во многом опиралась на фольклор, а с другой — участвовала в эволюции художественных и беллетристических начал внутри собственно китайской литературы. «Историческая эпопея в Китае родилась на базе двух традиций: устного прозаического сказа на исторические темы и книжной историографии, представленной династийной историей и летописными сводами», — пишет исследователь китайской литературы Б. А. Рифтин [Рифтин, 1970, 11]. «„Исторические записки“ Сыма Цяня... знамениты... тем влиянием, которое они оказали на становление повествовательной литературы в Китае, а опосредованно — во всем Дальневосточном регионе», — отмечает другой китаист Л. Е. Померанцева [Померанцева, 1995, 27]. Многие механизмы и модели, явившиеся результатом освоения художественной литературой Китая своей книжной историографии, продолжали действовать и в монгольской летописной традиции, ориентированной на китайскую словесность, может быть, в несколько ослабленном виде.

Это касается китайских элементов в сюжетах монгольских летописей. Многие легенды явно имеют корни в китайском фольклоре и в китайской древней письменной традиции. Ученые давно заметили, что китайская мифология не так развита, как, например, древнегреческая или древнеиндийская [Юань Кэ, 1965, 15; Рифтин, 1988, 14]. Поэтому в китайской историографии и, соответственно, в монгольских сочинениях, опиравшихся на последнюю, не так много мотивов и сюжетов мифоэпического характера.

На землетрясения, солнечные затмения, наводнения и неурожаи как на дурные предзнаменования постоянно указывают Ломи и Раши-Пунцуг. Конечно, это универсальный мотив, характерный для всей мировой устной традиции. Однако о его китайском происхождении в наших сочинениях говорит отражение в нем особенностей земледельческой культуры и природы Китая, а также многочисленные ссылки на такого рода знаки в китайских династийных хрониках. Приведу лишь несколько примеров. Описывая правление Гуюка, во время которого, как известно, поднялась смута в связи с действиями его матери, Ломи пишет:

Хан недолго занимал престол. Наступила засуха, воды в реках высохли, трава в степи стала загораться сама по себе. Из каждых десяти лошадей и коров восемь или девять пали [Heissig-Bawden, 1957, 20].

Многочисленные указания на подобного рода знаки, «случившиеся» во время правления Тогон-Тэмур-хана, последнего монгольского хана династии Юань, разбросаны по всей главе о нем в сочинении «Хрустальные четки» Раши-Пунцуга. (Причем, он часто прямо указывает на китайские источники.) Вот их последовательное перечисление: землетрясение, красный дождь со снегом, синий дождь из волос и разные другие знаки, наводнение и засуха, затмение и наводнение, много различных дурных знаков, затмение и голод, падение кометы, нашествие саранчи, землетрясение, град величиной с кулак в форме детей, браслетов, бабочек, львов, слонов, черепах и яиц, наводнение, падение кометы, землетрясение и гром, затмение солнца и землетрясение, затмение, проливные дожди, буря, затмение солнца, землетрясение, голод, затмение, землетрясение и засуха, дожди и затмение, рождение девочки-урода, затмение, гром и камнепад — камни черные в крапинку, затмение и метеориты, затмение и дожди, стодневное землетрясение, затмение и засуха, нашествие саранчи, трехдневный гул и разрушение гор, затмение и появление на льду рисунка цветов и травы, затмение и землетрясение, появление на небе двух солнц, созревание слив величиной с огурец, падение кометы, комета, затмение [Bolor erike, 1985, 660–741]. Причем, Раши-Пунцуг неоднократно говорит, что Тогон-Тэмур не обращал внимания на дурные знаки, что и стало одной из причин падения его правления.

Говорят: снег и дождь из волос явление не частое. Раз их не было раньше, значит это — дурное предзнаменование. Тунцзы говорил: когда приближается падение государства, небо заранее указывает на это знаками и несчастьями. Тот, кто не может исследовать себя, не умеет разобраться в изменяющихся знаках, утрашиться их и противостоять им, тот гибнет. Вообще-то, небо таким способом покровительствует владыкам, заботится о них. Оно как бы говорит: устрани смуту и несчастья. Не доверяя же знакам и несчастьям, не утрашаясь их, не внимая предупреждениям, что посылает высшее небо, не стараясь понять значение знаков и несчастий, [владыка] день за днем увели-

чивает закваску [беды], месяц за месяцем умножает ее. Тогда небо гневается, люди мучаются, и все приходит в упадок. О как можно относиться к предупреждениям неба как к пустой лжи?! [Bolor erike, 1985, 661–662].

Можно предположить, что китайское происхождение имеет и другой мотив — о печати как знаке могущества ханской власти. Разберем его подробнее.

а) Яшмовая печать Чингис-хана. «Золотой диск»:

Когда он²² вырос, [Есугэй] отправился к восточному морю. На острове в море красивый черный жаворонок три дня летал вокруг большого камня по солнцу и как-то странно чирикал. Есугэй-багатур разбил этот камень, и из него появилась яшмовая печать. Он очень обрадовался и принес ее [домой]. „Она предназначена для моего сына“, — сказал он и вложил ее сыну в руки. [Поэтому] его называли Хас-Тайбу (Яшмовая драгоценность)... Потом эта же птица, сидя на верхнем отверстии юрты, стала чирикать: „чингис“ ... и его называли „Чингис“ [Heissig, 1958, 16].

Есть в: ЗСЛ²³ (66); КЗС (54); ДС (62–63); ИА (21); ЗД (16); ИБ (16); ХЗ (403); ДЧ (40а); СТ (7–8).

Надо уточнить, что речь идет не о «служебных» печатях, использовавшихся в государственных делах сановниками различных рангов. Здесь имеется в виду лишь та печать, что упоминается в мифах и историях о Чингис-хане и его потомках как знак сакральной власти монгольских ханов.

Во многих сочинениях печать дарована Чингис-хану при возведении на престол. «Драгоценное сказание»:

Когда царевич Тэмуджин на двадцать восьмом году жизни в год ки-курицы воссел на ханский престол в [местности] Худэгэ-Арул, каждое утро в течение трех дней перед этим [событием] к его юрте прилетала птичка, похожая на пятицветного жаворонка. Она садилась, на четырехугольный камень и пела: „чингис-чингис“. Ему [дали имя], похожее на этот [звук], и он прославился повсюду как великий богдо Чингис-хан. Камень же неожиданно сам собой раскололся, и из него появилась яшмовая печать под на-

²² Тэмуджин.

²³ Здесь: ЗСЛ — Шастина, 1973; КЗС — Bawden, 1955; ДС — Haenisch, 1955; ИА — Asarayı, 1984; ЖИ — Шастина, 1957; ЗД — Heissig, 1958; ИБ — Heissig-Bawden, 1957; ХЗ — Bolor toli, 1984; ДЧ — Galdan, 1960; СТ — Köke teüke, 1996.

званием Хасбу. В пядь длиной и шириной, наверху — черпаха, на которой сплелись два дракона, печатка — будто вырезанный рельеф. Печать эта пропечатывала тысячу листов — ни больше, ни меньше [Haenisch, 1955, 62–63].

В «Кратком Золотом сказании» сказано, что она была послана Чингис-хану царем драконов (ср. [Гольгина, 1980, 318]), и будто он родился с ней в руке, как в других летописях — со сгустком крови:

Владыка... молвил наказ: „Когда я родился, по повелению могущественного Будды мне была вложена в правую руку печать из страны драконов“ [Bawden, 1955, 54].

Во многих сочинениях, например, в «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана уточняется, что печать — подземного происхождения:

По повелению, данному верховным Буддой Шикэмуни, находящийся внизу хан луусов Нандай Уба Нанди вынес печать Хасбу и отдал ее Чингис-хану [Шастина, 1973, 67].

б) Яшмовая печать сохранена Тогон-Тэмуром.

В знаменитом плаче Тогон-Тэмюра по городу Дайду есть такие слова:

Яшмовую печать владыки хана, засунув в рукав, унес.
В сражении со всеми врагами — унес
[Bawden, 1944, 66–67].

Есть в: КЗС (66–67); ЗСЛ (254); ДС (125); ЖИ (140); ИА (76); ЗД (35); ХЗ (443); ДЧ (406); СТ (26).

В «Драгоценном сказании» в плаче Тогон-Тэмюра просто рассказывается, что он бежал, спрятав печать в рукаве:

Хан, как наказывал ему давнишний сон, спрятал яшмовую печать в рукаве и, взяв с собой ханш и детей, бежал... [Haenisch, 1955, 125].

с) Возвращение печати Буян-Сэцэн-ханом.

После этого Буян-Сэцэн-хан воссел на ханский престол. Он способствовал распространению драгоценной религии, вернул золотую печать, потерянную в прошлом Тайсун-ханом... [Bawden, 1955, 107].

Есть в: КЗС (107); ЗСЛ (292); ИА (102); ЗД (48); ИБ (77).

Здесь имеется в виду потеря печати в связи с захватом монгольского престола ойратами, о чем вполне ясно говорится в «Истории монгольского рода борджигид»:

Драгоценную яшмовую печать, потерянную в прошлом, ойраты поднесли [Heissig-Bawden, 1957, 77].

д) Лигдэн-хан потерял яшмовую печать. «Краткое Золотое сказание»:

На другой год, в год змеи, с западной стороны пришел, добившись славы, Хутугту-хан. Девятнадцатого числа первого месяца на тридцатом году жизни он воссел на престол. Он потерял яшмовую печать и повелел убить чинсана. Его противник встретился с ним и вернулся. Хутугту-хан воссел на ханский престол в Цэцэгт-нуре третьего числа четвертого месяца [Bawden, 1955, 63].

Есть в: КЗС (63); ЗСЛ (250); ЗД (33); ХЗ (507); СТ (33).

Имеется в виду потеря ханской печати Лигдэн-Хутугту-ханом, формально считавшимся последним правителем единой Монголии.

е) Печать переходит к императорам династии Цин. «Хрустальное зеркало»:

Вскоре после смерти Лигдэн-хана, жены его — хатун Нинин-тайху и хатун Суйтай-тайху со своими двумя сыновьями Ачи-Хорголом и Арбахаем и державной яшмовой печатью возвращались к себе обратно. Старшего сына Ачи-Хоргола они оставили с народом на дороге. Сами же с младшим сыном Арбахаем и чингисовой печатью пришли с повинной к императору Сэцэну. Так как маньчжурский император Сэцэн овладел чингисовой печатью, то он и сделался, таким образом, монгольским ханом [История в трудах ученых лам, 2005, 109]. На десятом году правления императора Сэцэна, после того как было умиротворено великое чахарское войско и получена чингисова печать... [История в трудах ученых лам, 2005, 110]. Таким образом, маньчжурский Ундур-Богдо был известен прежде под титулом императора Сэцэна, после получения им чингисовой печати, он получил титул Дэгэду-Эрдэмту [История в трудах ученых лам, 2005, 110].

Кроме «Хрустального зеркала» о переходе печати к императорам Цин говорится только в «Драгоценных четках» Галдана [Galdan, 1960, 406, 556]. Он же приводит и другую версию легенды о печати:

f) Печать Чингис-хана осталась спрятанной. «Драгоценные четки»:

Печать, которую держал Чингис — Тайцзу-хан государства Юань, его потомок в восьмом поколении и шестнадцатый хан монголов Тогон-Тэмур-Ухаганту-хан сохранил, спрятав в рукаве, когда был свергнут [ханом] Джугэ из китайской династии Мин и бежал. Сейчас она, говорят, спрятана в корнях одного раскидистого дерева [Galdan, 1960, 406].

Предположение о китайском (возможно, опосредованном) происхождении мотива печати как знака ханской власти основывается на том, что он — элемент многих китайских мифов и сказаний. На это же намекает и китайское слово *бао*, в монгольском произношении *бу* (драгоценный камень) в названии печати. Кроме того, детали в ее описании — драконы, черепаха — имеют явно китайский «аромат». Об этом писал и П. Аалто [Aalto, 1961]. Недаром упоминания яшмовой печати нет в «Сокровенном сказании монголов». Однако этот мотив, по-видимому, связан и с древними монгольскими или шире — центральноазиатскими — представлениями, на что указывает «подземное происхождение» печати [Bawden, 1961, 62].

Мотив чаши с нектаром, упавшей с небес в руки Чингис-хана, который также не встречается в «Сокровенном сказании», часто стоит довольно близко к описанному выше сюжету о печати. Приведем этот эпизод по «Краткому Золотому сказанию»:

После этого могущественный Хормуста-тэнгри в силу прежних благодеяний пожаловал владыке *богдо* драгоценно-яшмовую чашу, полную вина-нектара. Когда наводящий ужас владыка *богдо* взял ее и стал пить, четыре его младших брата сказали: „Говорят, если старшему брату [полагается] десять, то младшему — четыре. О владыка, испив большую часть, сжался и пожалуй нас меньшей. Реши, обдумав это своим светлым умом“. Так они сказали. Владыка *богдо* молвил своим четверем младшим братьям такой наказ: „Когда я родился, по повелению могущественного Будды мне была вложена в правую руку печать из страны драконов. А сейчас могущественный Хормуста-тэнгри пожаловал мне драгоценно-яшмовую чашу, полную вина-нектара. Я думал, я — владыка, посланный великой судьбой. Но если вы хотите испить [нектара], возьмите“. Он подал [чашу братьям]. Когда четыре младших брата стали пить, в рот им попало, а в горло — нет. Тогда четве-

ро братьев сказали владыке: „Нам нет благословения судьбы, мы были неправы, соперничая с владыкой, благословенным судьбой. [Позволь] нам стать сановниками, отвечающими за службу в твоём доме. Пей, владыка!“, — сказали они, с поклоном возвращая [чашу]. Владыка выпил. Владыка *богдо*, разогревшись и разгорячившись от нектара, сказал такой наказ: „Когда я родился, по повелению Будды мне была дана печать Хасбу царя драконов. Сейчас могущественный Хормуста-тэнгри пожаловал мне драгоценно-яшмовую чашу, полную вина-нектара. Я — владыка, благословенный небом!“ [Bawden, 1955, 54].

Есть в: КЗС (54); ЗСЛ (165); ДС (74-75); ХЗ (403); ДЧ (41а); СТ (9).

Хормуста как владыка небесных божеств в монгольской традиции прямо ассоциируется с верхним миром. Поэтому посланная им чаша — небесного происхождения. Здесь надо отметить, что рассказы о священных предметах, посланных небом или падающих с неба, весьма популярны в индийских и тибетских мифах (ср., например, сказание о буддийских книгах, упавших на дворец тибетского царя Лхатотори и положивших начало распространению буддийской религии в Тибете [Дылыкова, 1986, 8]).

Кроме отдельных мотивов и некоторые легенды, популярные в монгольских летописях, имеют китайское происхождение. Это касается, например, легенды о происхождении императора династии Мин Чэн-цзу (гг. правления 1403–1425), правившего под девизом Юн-лэ (в монгольских летописях — Юнло). «Краткое Золотое сказание»:

Когда правление было потеряно, жена Ухаганту-хана Хонгирад-хатун была три месяца как беременна. Она залезла в большой кувшин и осталась [в Китае]. Китайцы такой кувшин называют *ханг*, а монголы — *бутунг*. Китайский хан Джу-Хунгуа взял себе эту ханшу и воссел на императорский престол. Ханша подумала: „Если [дитя] родится через семь месяцев, [хан] убьёт его как ребенка врага. Если родится через десять месяцев, он решит, что это — его сын, и не сделает ничего плохого. О батюшка небо, смилуйся! Добавь три месяца и сделай [срок] десять месяцев!“ Так она молилась. Небо смилостивилось. Мальчик появился через тринадцать месяцев. У китайской ханши Хунгуа-хана тоже родился мальчик... После этого Хунгуа-хан правил тридцать один год и умер. Первый китайский император — Хунгуа-хан. Через четыре года после восшествия на императорский престол его сына

Джахуй-хана, сын Хонгирад-хатун Юнло-хан, взяв своих немногочисленных друзей, шесть тысяч людей [из племени] учиед с южных склонов, тридцать тысяч людей [из племени] джурчид с берегов, китайцев Черной стены, построил армию и напал. Он схватил сына Хунгхуа-хана Джахуй-хана, оттиснул ему на спине серебряную печать и отпустил. Так сын Ухаганту-хана Юнло-хан захватил престол. „Сын нашего настоящего хана воссел на престол“, — [обрадовались люди] и дали ему имя Юнло-Дай-Мин [Bawden, 1955, 67–68].

Есть в: КЗС (67–68); ЗСЛ (255–256); ИА (77–79); ЗД (36); ХЗ (494–495); ДЧ (506).

О том, что легенда о Юнло как о сыне последнего хана династии Юань Тогон-Тэмуре имеет китайские корни и была лишь воспринята монголами, писал еще А. Мостэр [Mostaert, 1937, 133]. Ч. Боудэн указывает на китайскую версию этой легенды [Bawden, 1955, 155, примеч. 61–1]. Возможно, она возникла как воплощение идеи о преемственности императорских домов Китая. Во всяком случае, традиционной монгольской историографии это предание было хорошо известно. Оно встречается во многих летописях XVII–XIX вв.

Данные примеры показывают, что влияние китайской письменной традиции на монгольские летописи происходило и в сфере средневекового творчества, если иметь в виду его типологию. Однако оно было не настолько существенным, чтобы сравниться с «номадным» слоем или индо-тибетским. И главное — оно не ознаменовало собой новый этап в развитии монгольской письменной традиции.

2.2. Автор как редактор

Новым явлением с большим основанием можно считать возникновение литературных типов героев, соотносимых с такими в китайских сочинениях различных жанров на исторические темы. Они являют, на мой взгляд, особый, промежуточный вариант в движении от фольклорного героя к литературному образу.

В первую очередь это касается нравственных оценок героя. Для устного творчества такие оценки не характерны. «В повествовательном фольклоре все действующие лица делятся на положительных и отрицательных... Тем не менее поступки фольк-

лорного героя далеко не всегда отвечают современным представлениям о том, что этично и что нет... Герой тот, кто побеждает, безразлично, какими средствами», — писал В. Я. Пропп [Пропп, 1976, 100]. «Вопрос о том, почему вполне типична ситуация, когда героем фольклора, мифа выступает персонаж, не отвечающий обычным представлениям о нравственности, не привлекал внимание исследователей», — рассуждает В. Б. Касевич [Касевич, 1996, 16]. Последний объясняет эту ситуацию тем, что она отражает «в сущности доморальные отношения (ибо разум сам по себе неморален), когда „дочеловеческие“ (вернее, аналогичные у человека и животного) цели достигаются преимущественно человеческими — с использованием разума — средствами» [Касевич, 1996, 18]. Так или иначе, в «номадном» слое монгольских летописей, действительно, функционирует модель, когда все персонажи — герои или злодеи, но нравственных оценок их действий нет. Конечно, эта модель реализована не очень жестко и последовательно, так как летописи все-таки не вполне эпос.

Многие исследователи монгольской историографии пытались истолковывать те или иные высказывания летописей в качестве личностных или нравственных оценок героев или их поступков, причем с точки зрения современных представлений и морали. Чаще всего, они касаются Чингис-хана. Более всего, наверное, в этом плане знамениты рассуждения Б. Я. Владимирцова. «Темучин отличался высоким ростом, блестящими глазами и даровитостью, хотя уступал по силе своим братьям Касару и Бектеру. Тогда, в ранние годы его юности, проявилась у него уже та черта характера, которая потом развилась вполне: власть. Не терпел он также, чтобы лишали его чего-нибудь, что он считал принадлежавшим ему по праву. Вот эти-то стороны его натуры и толкнули его на братоубийство, хотя, по-видимому, Темучин в молодости совсем не отличался бессердечием и кровожадностью» [Владимирцов, 1992, 15]. «В истории этой Темучин проявил себя осторожным до малодушия...» [Владимирцов, 1992, 21]. «Сделавшись ханом, Темучин сейчас же вспомнил своих двух помощников и захотел одобрить и обнадежить их; таков уж был нрав у него, он был строг и требователен, но зато и щедр и милостив за оказанные ему услуги» [Владимирцов, 1992, 27]. «Расправился с ним не без вероломства»

[Владимирцов, 1992, 30]. «Трудно сказать — для этого у нас не хватает проверенного материала, — любил ли когда-нибудь Чингис настоящей любовью какую-нибудь женщину» [Владимирцов, 1992, 97]. «Подчиняя всех и вся своей воле, монгольский император умел сдерживать гнев и делал это по большей части под влиянием рассудочных соображений» [Владимирцов, 1992, 100]. «Чингис всегда отличался щедростью, великодушием и гостеприимством» [Владимирцов, 1992, 103]. «Прибегая на войне к хитрости, а подчас и к вероломству, Чингис в частной, личной жизни не проявлял этих качеств и ценил в людях их прямоту, что приходилось уже отмечать выше неоднократно. Но зато Чингисхан, несомненно, отличался подозрительной жадностью, ревниво оберегая свое достояние. Грозный завоеватель, совершивший большое количество походов, руководивший столькими битвами и осадами, Чингисхан, по-видимому, не отличался особой личной храбростью, полководец побеждал в нем воина; во всяком случае, он очень далек был от романтического героизма, не обладал также Чингис и темпераментом искателя приключений. Если ему и приходилось в молодости проявлять удаль и личную храбрость, то впоследствии, став ханом, Чингис всегда находился в таких условиях, что проявление личного мужества на войне для него было невозможно: он всегда руководил сам военными действиями, руководил и отдельными боями, но лично не сражался в рядах своей кавалерии, хорошо понимая, что это не дело полководца» [Владимирцов, 1992, 104]. Все эти замечания о характере Чингисхана с нравственными оценками сделаны Б. Я. Владимирцовым по материалам «Сокровенного сказания», китайских и персидских источников и монгольских летописей. Есть высказывания, основывающиеся только на летописях. Так, например, П. Б. Балданжапов писал о брате Чингисхана: «Хасар — воплощение всех добродетелей и героизма. Он честен и справедлив... Чингис же в противоположность ему коварен, несправедлив, вспыльчив» [Балданжапов, 1970, 59–69].

Как ни заманчивы такие умозаключения, приходится признать, что ранние монгольские летописи не дают для них оснований. Они никак не оценивают своих героев с точки зрения морали. Противоречивость таких оценок отмечал еще В. В. Бартольд. Он же впервые обратил внимание на источники этого противоречия: «Насколько этот рассказ (о геройстве Чингис-

хана. — А. Ц.) соответствует действительным фактам, это, конечно, более чем спорно. В „Сокровенном сказании“ чаще приводятся факты противоположного характера, в которых Б. Я. Владимирцов видит доказательства отсутствия у Чингиз-хана „особой личной храбрости“; в одном случае он „проявил себя осторожным до малодушия“. Такие же противоречия в чертах характера Чингиз-хана отмечаются в других местах; „Чингиз-хан, несомненно, отличался подозрительной жадностью (выражение, конечно, не вполне удачное), ревниво оберегая свое достояние“; в то же время о нем говорили в народе: „Этот царевич Темучин снимает платье, которое носил, и отдает; с лошади, на которой сидел, сходит и отдает“. Следовало бы, может быть, отметить, что эти противоречия находятся не в одном и том же источнике, но зависят от противоположной тенденции двух основных версий эпоса о Чингиз-хане: степной, или богатырской, и придворной, или династийной. В первой версии нередко проявляется стремление прославить сподвижников Чингиз-хана в ущерб ему самому, во второй этого стремления, конечно, нет; из первой версии заимствуются рассказы, где проявляется жадность и малодушие, из второй — рассказы о щедрости и молодчестве» (цит. по: [Владимирцов, 1992, 112]). Это замечательное рассуждение В. В. Бартольда следует толковать в том смысле, что характеристика Чингис-хана зависит от того, к какому виду, типу или жанру литературы принадлежит данное конкретное сочинение. Причем те оценки, которые многие ученые расценивают как отрицательные, на самом деле не являются оценками; они почерпнуты из таких источников, которые не дают нравственных оценок вообще, демонстрируя типичный «эпический объективизм». А «положительные» — извлечены из того слоя, который идеализирует верховного владыку и всегда «расценивает» его положительно.

Обратимся к конкретным примерам. Есть несколько эпизодов, которые легли в основу большинства рассуждений об «отрицательных» чертах Чингис-хана с точки зрения «обычных представлений о нравственности». Посмотрим, как они изложены в различных летописях и каково отношение к ним авторов, если таковое выражено тем или иным способом.

1. Тэмуджин — трус (СС § 66).

Есугэй-багатур оставил единственного сына с двумя конями у Дай-сэцэна. Оставил Тэмуджина и сказал: „Мой

сын боится собак. Ты его береги!" [Quriyangyui altan tobči, 1989, 19].

Эта фраза, кроме «Краткого Золотого сказания», из которого она приведена выше, есть еще только в «Золотом сказаний» Лубсан-Дандзана [Шастина, 1973, 69], в других летописях ее нет. В двух «Золотых сказаниях» нет никакой оценки этой черты Тэмуджина.

2. Тэмуджин — братоубийца (СС § 77).

Тэмуджин и Хасар сказали Оэлун-эхэ: „Бэгтэр отнял пойманную в сети рыбу. Сегодня отнял жаворонка, подстреленного Хасаром. Мы убьем Бэгтэра и Бэлгудэя“. Оэлун-эхэ сказала: „О мои сыновья, вы говорите то же, что пять сыновей тайчудской Орбэй-Гуа. А ведь у вас нет друзей, кроме тени, нет плетки, кроме хвоста“. Тэмуджин и Хасар при этих словах вышли, хлопнув дверью. Бэгтэр [в это время] сторожил восемь соловых коней. Они сговорились схватить Бэгтэра — Тэмуджин спереди, а Хасар сзади и убить его. Бэгтэр сказал: „Убивайте меня, но не убивайте моего младшего брата Бэлгудэя! Он вам еще послужит“. Тэмуджин и Хасар убили Бэгтэра [Quriyangyui altan tobči, 1989, 21–22].

Есть в: КЗС (21–22)²⁴; ЗСЛ (73–74); ДС (71); ИА (25).

Из летописей XVII в. лишь «Желтая история» не упоминает об убийстве Бэгтэра. Поздние же летописи старательно замалчивают этот факт. Из авторов XVIII–XIX вв. только Галдантуслагчи говорит об убийстве Бэгтэра Чингис-ханом [Galdan, 1960, 41a–b]. В некоторых сочинениях рассказывается, что Бэгтэр умер сам в детстве, не оставив потомства [Bolor erike, 1985, 57]. В других он участвует в сражениях и умирает взрослым от ран:

Тэмуджина избрали общим эдзэном, а Бэгтэра, Бэлгэтэя и Хасара назначили тремя главнокомандующими... В ту пору рана Бэгтэра воспалилась, и он умер. Бокэ Бэлгэтэй сказал тогда: „Наш старший брат умер бездетным...“ [Балданжапов, 1970, 144–145; Bolor toli, 1984, 396].

²⁴ Здесь КЗС — Quriyangyui altan tobči, 1989; ЗСЛ — Шастина, 1973; ДС — Sayan Sečen, 1987; ИА — Asarayci, 1984; ЖИ — Шастина, 1957; ЗД — Heissig, 1958; ИБ — Heissig-Bawden, 1957; ХЗ — Bolor toli, 1984; ДЧ — Galdan, 1960; СТ — Köke teüke, 1996.

3. Тэмуджин отнесся неблагодарно к Бэлгудэю и Хасару.

После ссоры на пиру, где Бэлгудэю, защищавшему честь монголов, разрубили правое плечо, а Хасар каждой выпущенной стрелой убивал по человеку,

...владыка *богдо* за то, что Бэлгудэй в стычке с тайчудами подсадил его на коня левой рукой, не оказав уважения, велел схватить Бэлгудэя. Тогда Бэлгудэй и Хасар стали говорить: „Наш владыка решил неверно. Он же завоевал пять цветных и четыре чужих с помощью меткости Хасара и силы Бэлгудэя“ [Quriyangyui altan tobči, 1989, 39; Шастина, 1973, 106; Sayan Sečen, 1987, 79].

В «Драгоценном сказании» Саган-Сэцэна эпизоды, рассказывающие о пире и обиде братьев, разделены и не имеют друг к другу никакого отношения. Об обиде Бэлгудэя и Хасара говорится после рассказа об уходе Хасара от Чингис-хана и последующем примирении братьев. Этот эпизод влечет за собой сюжет о превращении Чингис-хана в старика, показавшего меткость в стрельбе из лука, и о его поучениях братьям [Sayan Sečen, 1987, 79–90]. О пире и ссоре на нем, после чего Бэлгудэй подсаживает Чингис-хана левой рукой, повествуется позже [Sayan Sečen, 1987, 90–91], а рассказа о наказании Бэлгудэя нет. В летописях XVIII и XIX в. о несправедливом отношении Чингис-хана к Бэлгудэю и Хасару не говорится ничего. Например, в «Хрустальном зеркале» Джамба-Дорджи ссора на пиру описана, но об обиде братьев на Чингис-хана нет ни слова [Bolor toli, 1984, 398]. Есть летописи, которые знаменитые слова «о меткости Хасара и силе Бэлгудэя» даже приписывают самому Чингис-хану:

Состоялись торжества в честь победы над врагом, на которых Тэмуджин сказал: „Мы победили врага благодаря крепости Бэгтэра, силе Бэлгэтэя и ловкости Хасара“ [Балданжапов, 1970, 145].

А Раши-Пунцуг после рассказа о наградах приближенных пишет:

Чингис-хан... провозгласил: „Прежде я думал, что сумею покорить все народы с помощью меткой стрельбы Хасара и силы Бэлгудэя. Но и ваша²⁵ служба велика. Я полагаюсь на вас как на ось телеги и плечо тела. Не отступайте же от своих целей!“ [Bolor erike, 1985, 58].

²⁵ Чингис-хан обращается к воинам, своим сподвижникам.

4. Тэмуджин незаслуженно обделил Борчи.

После окончания этого великого похода [владыка] пожаловал своим девяти орлёкам и всем, кто отдавал ему силы, великие звания, почетные должности и большие награды. Он назначил сотников, тысячников и десятитысячников. Когда он распределил таким образом доли, он ничего не дал Борчи. Ночью Бортэ-сэцэн-сутай-тайху сказала:

„Разве это не тот Борчи,
Который, когда ты был одинок,
Не расставался с тобой,
И отдавал тебе все силы?
Почему ты позабыл Борчи?“

Владыка сказал: „Много таких, кто завидует. Поэтому я хотел проверить, насколько Борчи завистлив. Он не станет сердиться на меня“.

Он послал слугу Бачина подслушать у юрты [Борчи], что тот говорит. Жена [Борчи] по имени Тэгусгэн-Гуа говорила:

„Ты встретился [ему] еще до исполнения его целей,
Ты участвовал во всех его делах,
Ты помогал ему обустроить государство,
Ты отдавал ему сил больше других,
Ты оставил отца, мать, жену и детей.
Ты говорил: Отдам все силы владыке.
А теперь, когда [владыка] распределяет доли в своем
государстве,
Он не назвал тебя одного. Почему?“
В ответ на это Борчи сказал:
„У женщин повод короткий и мысли убоги.
Разве не то награда мне, что золотая нить [жизни]
владыки длинна?
Разве не то награда тебе, что я жив-здоров?
Не следует бороться за награды,
Следует всегда служить и отдавать силы.
Зачем торопиться и обижаться?
Надо отдавать силы и дальше.
Если сейчас не получил,
Позже дети мои получат“.

Слуга Бачин передал владыке все эти слова полностью. Владыка сказал:

„Я проснулся или нет?
У Борчи не было других мыслей, ни тайных ни явных,
Кроме как служить мне“.

Назавтра он объявил всему народу: „Вчера я позабыл Борчи. Ночью моя жена Бортэ осудила меня. Один мальчик проходил мимо юрты Борчи, услышал, как говорили Борчи и Тэгусгэн, и передал их речи мне.

До самого опустения плохонького колчана своего
 Не выказывавший дурного отношения, мой Борчи!
 В дни невзгод
 Отдававший мне свои силы, мой Борчи!
 До самого обветшания мстительного колчана своего
 Не проявлявший лжи,
 Во время сражений на смерть
 Не жалевший жизни своей, мой Борчи!
 Все князья и сановники,
 Не знайте зависти и жадности!
 Охраняй же мое нефритовое государство,
 О мой иноходец Борчи, князь девяти внешних
 провинций!“

Владыка наградил Тэгусгэн-Гуа титулом *бучин-тайбучин* и сделал Борчи главным ноёном [Sir-a tuyujī, 1983, 84–88]²⁶.

Есть в: ЖИ (84–88); ДС (115); ЗД (78–82); ХЧ (57–58).

В «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана эпизод изложен несколько иначе [Шастина, 1973, 126–128]. Здесь Бортэ порицает Чингис-хана из-за того, что тот не поделился с Борчи подарками, которые поднес им в походе некий князь. Так или иначе, внутренняя логика эпизода сводится к тому, что Чингис-хан забывает наградить своего верного сподвижника Борчи, но после напоминания об этом его жены Бортэ исправляет свою оплошность. Уже в летописях XVII в. — «Драгоценном сказании» и «Желтой истории» в этот рассказ введен «оправдательный» элемент: Чингис-хан якобы делает это, чтобы проверить Борчи. В «Золотом диске» Чингис-хан поступает так специально, чтобы показать другим великодушие Борчи. Чингис-хан говорит:

Опасаясь, что многие *орлёки* и ноёны будут завидовать, я хотел показать им истинные мысли Борчи [Heissig, 1958, 78].

В «Хрустальных четках» Раши-Пунцуга нет упоминаний об увещеваниях Бортэ, и логика повествования становится совершенно четкой — Чингис-хан хотел показать великодушие Борчи и показал. А в «Синей тетради» и вовсе рассказывается

²⁶ Ср. перевод, сделанный Н. П. Шастиной [Шастина, 1957, 129–131].

об особом отношении Чингис-хана к Борчи: здесь Борчи даже поставлен первым среди награжденных:

После возвращения из великого похода на Сартагчин [Чингис-хан] наградил великими подношениями-долями, почетными званиями и титулами своих девять *орлёков* — арлудского Хулэг-Борчи, джалайрского Гоа-Мухули, горлосского Джэбэ-ноёна, ойрадского Хара-Хирагу-ноёна, ушинского Богорал-ноёна, татарского Шиги-Хутуг-ноёна, урианханского Джэлмэ, сулдэсского Торган-Шира-ноёна, джурчидского Чу-Мэргэн-ноёна, а также всех других, кто отдавал ему силы. Из всех других он особенно высоко вознес Хулэг-Борчи и сказал ему хвалу [Köke teüke, 1996, 55].

Далее идет стихотворная хвала Борчи и рассказ о наградах ему, его жене и потомкам. Создается впечатление, что рассказ об особом награждении Чингис-ханом Борчи в «Синей тетради» является завуалированным ответом всем старым историям, где Чингис-хан забывает своего верного богатыря.

5. Тэмуджин несправедливо гневается на Хасара.

Владыка, увидев мерзкую сову, сидящую на дереве, приказал Хасару: „Стреляй!“ Хасар выстрелил. Но сова как раз взлетела, и стрела прострелила крылья сидевшей сзади сороки. Владыка рассердился и замахнулся [на младшего брата] мечом. Но владыку остановил его *орлёк*: „Бывает, говорят, что желаешь сделать хорошо, а получается дурно. Владыка и сам это знает“. Владыка согласился. После этого слуга Маджин-хутэч сказал: „Твой младший брат Хасар, напившись водки, брал за руку Хулан-хатун“. Владыка отправил слугу Маджина с приказом: „Принеси мне от Хасара перья орла!“ Хасар сказал: „Хоть он и владыка всего народа, а перья орла я достаю лучше!“ Он послал перья орла. „Старые!“ сказал [Маджин] и вернул их. Затем [владыка] послал слугу Маджина, чтобы тот принес убитого баклана. [Хасар], увидев летящего баклана, спросил у слуги Маджина: „Куда стрелять?“ — „Между черным и желтым [пятнами]“, — ответил тот. Но [Хасар] попал птице в клюв и отдал. „Я хотел поднести хану перья орла. А это — не то, это — перья баклана. Да еще в крови“, — сказал [слуга] и удалился, не взяв. Владыка рассердился: „Сначала он тайно сговаривается с семьей хонхотонцами. Затем, когда я приказываю ему убить дурноголосую сову, он убивает сладкоголосую сороку. Сейчас не дает мне перьев орла!“ Он связал [Хасара], посадил в колодец с загородкой, дал ему корма для быков и поставил охранять четверых человек [Quriyanguui altan tobči, 1989, 64–66].

Есть в: КЗС (64–66); ЗСА (235–236); ДС (118–119); ЗСМ (152); ХЧ (126); ХЗ (417).

Из летописей XVIII и XIX в. этот эпизод содержится только в «прохасарских» «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна и «Хрустальном зеркале» Джамба-Дорджи, а также в «Хрустальных четках» Раши-Пунцуга. Но последний не может оставить этот эпизод без комментария:

Я думаю, невозможно рассказать обо всех достоинствах боддо Чингис-хана. Но особенно велико было его милосердие. Перечислю [несколько эпизодов]. Когда-то его близкий сородич Ананда²⁷ предал его, но [Чингис-хан] не убил его. Он помог Ван-хану Тогорилу, а когда Тогорил ответил неблагодарностью, не обратил на это никакого внимания. Послал ему на помощь четырех *хулэгов*, а Мухули приказал, чтобы тот рассказывал всем о его милосердии. Как же он мог [после этого] так тяжело наказать родного брата Хасара и посадить его в колодец за ничтожную провинность, когда тот промахнулся и попал в сороку? Если на это посмотреть — ясно, что это совершенная ложь. Некоторые люди, имеющие скудный ум, воспринимают [такие рассказы] как правду и передают их из уст в уста. Поэтому я здесь и объяснил суть [Bolor erike, 1985, 126–127].

Как видно из сказанного выше, ранние летописи, особенно два «Золотых сказания», содержат эпизоды, которые можно трактовать как показывающие «отрицательные» черты Чингис-хана. Но и в XVII в. появляются сочинения, избегающие такого рода сюжетов. Позднее эта тенденция становится все более явственной. Летописи или замалчивают такие детали, или переосмысливают их, дают свою трактовку. В том слое, где нет нравственных оценок, то есть близком фольклору, такие эпизоды есть, в том же, что содержит нравственные оценки, то есть тяготеющем к литературе, они исчезают или изменяются. Это — процесс «перерождения» Чингис-хана из героя с фольклорно-эпическими чертами в образ идеального героя исторической словесности.

2.3. Автор как сочинитель

Автор реализует свою волю не только в редактировании имеющегося у него материала с позиции определенных политических,

²⁷ Алтан.

идеологических и этических взглядов, но и в создании нового текста. В русле подобных действий в летописях появляются описания героев и их характеристики. В древнем слое монгольских исторических сочинений изображение облика героя и других персонажей, а тем более его внутренних качеств встречается очень редко. Например, практически нет подобных описаний Чингис-хана. Кроме того, что в детстве у него «в глазах был огонь, а в лице — блеск», о его облике не говорится ничего. Чуть более часты характеристики других персонажей. Но и они ограничиваются описанием богатырских качеств сподвижников Чингис-хана, их меткости, силы. К таким описаниям можно отнести характеристику Хасара и монгольских богатырей, данную Джамухой перед сражением с найманским Даян-ханом. Буддийская историография принесла с собой несколько стереотипных описаний, но их набор невелик. Он сводится к рассказу о заслугах великого хана перед религией, о чудесных качествах и знаниях великого ламы, о его необыкновенных талантах в детстве. В летописях же, связанных с китайской историографической традицией, подобных описаний больше, они разнообразнее, хотя тоже клишированы (преимущественно в соответствии с конфуцианскими представлениями).

Литературный канон династийных хроник требовал построения повествования по определенному типу. «При характеристике деятельности юаньских императоров он (Ломи. — А. Ц.) следует традиционной китайской схеме: сначала идут храмовые и собственные имена императора, которые являются как бы заголовком для следующего текста. Затем приводятся краткие сведения о его происхождении, обязательно указывается, кто его мать, из какого она рода, приводится точная дата его рождения; перечисляются добрые деяния, совершенные им до занятия престола; называется место, где он воссел на великий престол; довольно пространно рассказывается о деятельности хана по политико-административному управлению страной; сообщаются дата и место смерти хана, возраст в момент кончины с указанием, сколько лет он находился на троне, место захоронения и посмертные храмовые имена. По такой схеме строятся так называемые „основные анналы“ (бэнь-цзи) императоров во всех китайских династийных историях», — пишет Б. З. Базарова [Базарова, 1981, 60]. В таком описании императора обязательно присутствует его характеристика. Например:

Мысли его были твердыми и милосердными, военное дело он поставил превосходно [Dayiliyuu ulus-un teŭke, 1987, 410]; Разум Шицзун-У-юя был остр и величествен, он был смел, мужествен, метко стрелял, был заботлив к подданным [Dayiliyuu ulus-un teŭke, 1987, 80]; Шицзу-Хубилай вырос и стал заботливым, мудрым, уважительным к матери, доступным для подданных [Dai yuwan ulus-un teŭke, 1987, 143].

Эти характеристики отражают «наборность»²⁸ черт в описании идеального правителя по конфуцианским представлениям.

В подражание традициям китайской историографии (и под прямым влиянием «Юань ши») Ломи, Раши-Пунцуг, реже — Гомбоджаб, Дхарма-гуши и Галдан-туслагчи дают такие характеристики своим героям. Вот несколько примеров.

У третьего сына Тайцзу — Угэдэя знания были широки и велики, он опирался на мудрого сановника Елюй-Чуцая, он не ошибался в расчетах числа людей и оценках их силы. Народ его стал богатым, и подданные жили счастливо. В его времена было спокойно. С государством Сун он вошел в согласие, государство Алтан уничтожил, и его силы были велики [Bolor erike, 1985, 153].

Его младший брат *шэн-дэшэ-гун-вэн-у-хуанди* Шицзу-Сэцэн-хан, имевший одну мать с императором Шиянцзуном, воссел на престол. Он хорошо изучил и знал письма и военную науку, умело использовал своих сановников и чиновников [Gangy-a-yin urusqal, 1981, 64].

Хан восседал на престоле тридцать пять лет. Он всемерно заботился о почтении к родителям, возвышал тех, кто обладал знаниями и мудростью, и вершил это с радостью. Он установил в великом государстве покой и дал счастье всем людям [Altan kürdün, 1987, 117].

Хан Мункэ был строг, тверд в отношении к подданным, не позволял дурно вести себя и внутри дворца и вовне его. Прежде, во времена Тайцзун-хана подвиги его были велики, и он завоевал многочисленные народы. Во времена Наймаджин-хатун он стал чрезвычайно сильным. Когда хан отдавал приказ, он самолично проверял его исполнение. Поэтому его ведомства были честными, и мир пребывал в спокойствии. Хотя он любил охоту, но был немногословным, не развлекался пирами и питьем и не разорял

²⁸ Выражение, чаще употребляемое по отношению к описанию внешнего облика героя. См., например, [Голыгина, 1995, 20].

[народ]. Он был хорошим правителем [Heissig-Bawden, 1957, 22].

Кроме прямых описаний, характеристики героев прочитываются в эпитетах, коротких замечаниях, рассказе об их действиях — везде, где дана им авторская оценка. Все это, в конце концов, создает несколько устойчивых литературных типов. Более или менее определенно можно выделить такие литературные типы, как идеальный правитель, мудрый министр, добрая и умная ханша, коварный враг. Рассмотрим тип идеального правителя.

Есть несколько черт, которые по канонам китайской историографии и классической литературы, опиравшихся на конфуцианские воззрения, должны были быть присущи идеальному правителю. Это — справедливость, великодушие, уважение к родителям, милость к подданным, гнев и непримиримость к врагам, благодарность братьям и сподвижникам, мудрость, прозорливость. Именно такими описаны императоры Юаньской династии в сочинениях Ломи, Раши-Пунцуга, в меньшей степени — Дхарма-гуши и Галдан-туслагчи.

Например, из монгольских летописцев только Раши-Пунцуг описывает, как Чингис-хан сам лечил простого воина:

Тэмуджин вернулся домой, укрепил войско и в местности Халчин вступил с Ван-ханом в бой. Тэмуджин приказал идти в авангарде отряду Улу. Джучидай из отряда Улу, ничего не сказав, отступил. Тогда человек по имени Вандар сказал: „Стану же я для старших братьев, подобных долоту, топором. Если нет топора, как долото сумеет справиться? Я пойду вперед, а вы идите следом. Если я умру, высший владыка, возьми моих трёх сыновей на воспитание“. Он пошел вперед и напал на врага. Он сражался до заката солнца. Тэмуджин послал людей его вернуть. В тот день никто из противников не одолел друг друга. Вандара ранило в голову. Тэмуджин сам смазал ему рану лекарственным составом и поместил в свою юрту. Через месяц тот умер. Тэмуджин опечалился. Он взял на воспитание его трёх сыновей. „Когда они вырастут, сделаю их сановниками“, — сказал он [Bolor erike, 1985, 45].

В «Сокровенном сказании» есть вариант этого сюжета, но о том, что Чингис-хан сам принимал участие в лечении воина, нет ни слова [Козин, 1941, § 171]. Раши-Пунцуг заимствовал рассказ о милостивом лечении воина из «Юань ши» — он есть в

«Истории государства Дай-Юань» [Dai yuwan ulus-un teüke, 1987, 26].

Или другой эпизод, который описывает только Ломи. Это — рассказ о трогательных отношениях братьев — Угэдэя и Тулуя, на самом деле соперников в борьбе за ханский престол:

Тулуй-хан — четвертый сын Чингис-хана. Родился от одной матери с Угэдэй-ханом. Когда Чингис-хан умер, остался в ставке Угэдэя Хуба. Так как не было человека, которому можно было бы поручить государственные дела, их взял на себя Тулуй. Он вершил их справедливо, разбойников искоренил совершенно, поэтому все подданные последовали за ним. Затем он несколько раз ходил с Угэдэем на войну. С помощью военной хитрости он покорил Китай, в силу чего удостоился благодарности и похвалы Угэдэя: „Он смог претворить в жизнь замыслы Тайцзу!“ В победе над Чиюн-чжу его заслуги были наивысшими. Все князья стали хвалить его Угэдэю. Угэдэй-хан осмотрел местность, где шли бои, и сказал: „Если бы тебя не было, мы не смогли бы сражаться, как должно“. Тулуй скромно ответил: „Какая в том моя заслуга? Все это — сила неба и счастье *хуанди*!“ [Heissig-Bawden, 1957, 22–23].

В создании литературного типа участвуют трафаретные сюжетные ходы. Напомню, что в китайской историографии все эпизоды из жизни того или иного персонажа должны иллюстрировать определенную (конфуцианскую) схему поведения [Померанцева, 1995, 30]. Если подобных эпизодов нет в ранних монгольских летописях, то в поздних, ориентированных на китайскую историографию, они появляются. Приведу один пример. Для идеального правителя ханская власть — это тяжелая ноша, служение народу, долг перед предками, подданными, небом. Хан вынужден нести ее, хотя считает себя недостойным. Хубилай говорит в своем указе:

Деяния, достойные неба — в полной честности. Дела по поддержанию народа — в удаче. Хотя мои знания и таланты малы, я занял великий престол... [Bolor erike, 1985, 256].

В русле описания подобной ханской «скромности» в монгольских летописях, связанных с китайской историографической традицией, появляются трафаретные эпизоды, рассказывающие об отказе хана от великого престола. Вот как описывает Раши-Пунцуг возведение на престол Хубилая:

В то время такие люди как Алдар хотели возвести на престол вана Абираху. Жена-хуанхоу Шиянцзун-хана, прослышав об этом, послала к Дайди²⁹ гонца с наказом срочно прибыть [в ставку] и занять престол. Юсу и Лян-Ши-шиян также сообщили ему об этом и стали настойчиво говорить: „Опередишь — будешь править. Опоздаешь — будешь подчиняться. Необходимо как можно скорее утвердить свое право“. Дайди внял [их наказам] и срочно выехал из военного лагеря. Продвигаясь от *уртона* к *уртону*, он прибыл в Кипинфу. Встретить его вышли князья западных провинций во главе с сыном Тайцзун-хана *чинваном* с ханшей и князья восточных провинций во главе с *чинваном* Тасаром. Все князья и сановники стали настаивать, чтобы Дайди-Хубилай воссел на ханский престол. Дайди на это сказал: „Есть же сын хана, мой старший брат³⁰. Как же я могу стать ханом?“ — и [Хубилай] не согласился. Тогда жена-хуанхоу Шиянцзун-хана сказала Дайди: „Хан, твой старший брат дал мне строгий наказ-завещание. [Он сказал:] „Наш сын не сможет быть ханом. После моей смерти возведите ханом моего младшего брата Хубилая!“ Князья и сановники вновь стали уговаривать Хубилая. Наконец, в день беловой овцы десятого числа первого летнего месяца он воссел на великий ханский престол. Все совершили положенное поклонение и возрадовались [Bolor erike, 1985, 231–232].

Подобным же образом повествует о восшествии Хубилая на престол и Ломи [Heissig-Bawden, 1957, 24–25]. Правда, он пишет, что Хубилай не торопился на избрание «с войны»:

„Я пришел на юг по приказу. Как я могу отложить теперь военные действия?“ — Он отдал приказ войску и пошел на государство Сун [Heissig-Bawden, 1957, 25].

Ломи не упоминает о роли жены Мункэ-хана в избрании великим ханом Хубилая. Зато он рассказывает о том, что князья «силой уговорили» Хубилая.

В этом фрагменте повествуется о фактической узурпации власти Хубилаем, младшим братом умершего Мункэ-хана, тогда как по наследственному праву она должны была перейти к старшему сыну Мункэ. В «номадном» слое для таких случаев

²⁹ Хубилай.

³⁰ На самом деле речь идет о племяннике, но так как тот — сын старшего брата и является старшим родственником, Хубилай называет его старшим братом.

использовался мотив об истинном наследнике. Вообще, для оправдания занятия Хубилаем великоханского престола позже была произведена редакция многих исторических сочинений. Так, в предсмертную речь Чингис-хана в некоторых летописях были вставлены слова о Хубилае [Шастина, 1973, 240, 372, примеч. 85]. Здесь же власть нового хана «узаконивается» завещанием предыдущего хана и нежеланием его занимать престол. При описании этого Ломи и Раши-Пунцуг используют « типовые » средства из арсенала китайской династийной литературы. Отказ от принятия « ханских полномочий » встречается, например, в «Истории государства Дай-Ляо» [Dayiliyuu ulus-un teüke, 1987, 9]. В «Истории государства Дай-Юань» есть рассказ о том, как отказывается от престола Чингис-хан:

В то время Андан, Хосаран, Далидай — эти трое из родственников Тайцзу ушли от Тайцзу-Тэмуджина и перешли на сторону Ван-хана. Тайцзу-Тэмуджин передал этим троим такие слова: „Прежде, когда у нашего народа не было правителя, хотели избрать владыкой Сэцэн-тайчу или Сэцэн-бокэ как потомков Балгана (Бархан-багатура), нашего дядюшки. Но они вдвоем отказались. Я предложил тебе Хосаран стать правителем как сыну Нэгуну, потомка нашего дядюшки. Ты отказался тоже. Но ведь нельзя не иметь правителя. Поэтому я предложил им стать тебе, Андан, как потомку Хутулы. Ты тоже не захотел. Вы все согласились и возвели меня на престол без моего желания. Я занял престол не из-за того, что желал этого“ [Dai yuwan ulus-un teüke, 1987, 24].

Этот эпизод вошел в «Сокровенное сказание» [Козин, 1941, § 179]. Намек на «вынужденное» восшествие на престол есть в словах Хулуг-хана в «Хрустальных четках»:

Неожиданно пришла весть о смерти хана. Все родные, князья, заслуженные сановники встретились со мной в местности Хулин. Они стали говорить, что я — родной внук Шицзу-хана³¹, имею большие заслуги, мудр и могу занять великий престол. Я не смог их переубедить (*qaraqan marγaǰu deyilekü ügei*) и прибыл в город Шанду [Bolor erike, 1985, 476].

Похоже рассказывает Раши-Пунцуг и о восшествии на престол Есун-Тэмур:

³¹ Хубилай.

Во времена тех ханов я не имел никаких [дурных] намерений, не боролся за чины и титулы. Я заботился о благополучии и отдавал все силы служению государству. Наверное, все князья, мои младшие и старшие родственники и весь народ узнали о таком моем поведении. Ныне, когда умер сын моего старшего брата Гэгэн-хан, все князья, *табунанги* и сановники объединились и стали говорить: „Ты — старший внук Хуан-тайцзы, [сына] Шицзу-хана, ты должен занять великий престол. Нельзя даже на время оставлять престол незанятым. Кроме того, на этот раз трудно сказать, какие могут быть замыслены дела. Для успокоения народа, наведения порядка в мире ты должен немедленно занять великий престол“. Так они много раз уговаривали меня (*olanta kikabdan duradqui-dur*). Я не смог пойти наперекор всеобщему желанию (*olan-u ay-a-yi ničiγulun yadaγl*) и в день черноватой змеи четвертого числа последнего месяца осени воссел на великий престол [Bolor erike, 1985, 575–576].

Итак, явлением, которое позволяет говорить о качественных изменениях в монгольской летописной традиции в связи с влиянием на нее китайской исторической литературы, стало частичное формирование авторского начала. Прежде всего, оно проявляется в сфере историографии и истории. Во-первых, автор перестает пользоваться компиляцией как средством создания нового текста, а использованные фрагменты из других сочинений обозначает как цитаты. Во-вторых, в многочисленных ремарках на страницах своего труда он выступает сначала как критик по отношению к достоверности данных из различных источников, а затем и как аналитик по отношению к самим событиям. Если «номадный» и буддийский мифологический слои допускают немотивированные поступки героев, то автор не может смириться с нелогичным повествованием. Он заполняет «логические» лакуны своими объяснениями. Китайская историко-литературная традиция привнесла в монгольские летописи и повествовательные элементы, такие, как особые мотивы, китайские мифы и легенды. Но самое главное — она наметила пути перерождения фольклорного героя в литературного. В этом большую роль сыграли нравственные оценки героя со стороны автора, сознательная редакция текста с точки зрения этих оценок, а затем и сочинение автором характеристик героев, эпизодов, отражающих их характер. Конечно, монгольский лето-

писец — это не полноценный автор, но все же в нем начинают проявляться черты настоящего сочинителя.

§ 3. Литературный стиль

Проблема влияния китайского литературного стиля на язык монгольских летописей и оценка значения этого влияния не так просты, как могут показаться. В этой связи следует сказать несколько слов о влиянии китайского стиля на письменную словесность монголов в целом. Оно не было таким мощным, как индо-тибетское, и не было одинаковым в различных областях письменного творчества. Выше уже говорилось о двух его этапах. От первого (время династии Юань) до нас дошел скудный материал — небольшое количество надписей на стелах, ряд переводов с китайского и некоторые части «Сокровенного сказания». Говорить об общих стилистических тенденциях на этом основании трудно. Второй этап (время династии Цин) характеризует усиление этого влияния по мере нарастания в Монголии маньчжурского присутствия. Однако это «усиление» не было фронтальным. Географически его центр находился в Южной Монголии. Туда элементы китайской письменной традиции пришли ранее всего и распространились интенсивнее всего. Кроме времени и географии, есть еще третья сфера, где такая неравномерность проявляется ярко. Это — жанрово-видовой состав литературы. Говоря обобщенно, «китайская» традиция представлена в монгольской письменной словесности переводами китайских романов, исторических хроник, малой долей поэзии, административно-деловой документацией. Есть виды и жанры, оставшиеся вне области воздействия этой традиции, в кругу иной культурно-литературной общности. Историография же подверглась этому воздействию сравнительно сильно — монголы сами творили в русле китайского канона.

Ко времени, когда китайский стилистический канон начал оказывать давление на язык монгольских летописей, китайская историография составляла развитую отрасль научных знаний и род письменного творчества со своими жанрово-стилистическими особенностями. Одной из таких особенностей был и стиль, который отличался простотой, нейтральностью, отсутствием акцентуации и сложных словесных фигур, и который можно назвать универсально-функциональным. Поэтому влия-

ние стиля китайских династийных хроник на характер монгольских летописей находится на периферии всего воздействия китайского стилистического канона на монгольскую письменную традицию. Но и в этой, довольно ограниченной, области есть сферы, затронутые новациями.

Первая — это сложение функционального языка истории, что явилось отражением формирования истории как отдельной отрасли знания. Упрощение письменного языка, снятие с него функций эстетического и экспрессивного воздействия, сужение его функций до одной задачи — передачи информации характерны для таких летописей, как «Течение Ганга» Гомбоджаба, «История монгольского рода борджигид» Ломи и отчасти — «Хрустальные четки» Раши-Пунцуга, «Синяя тетрадь», «Хрустальное зеркало» Джамба-Дорджи и «Драгоценные четки» Галдан-туслагчи. Джамба-Дорджи, например, в самом начале своего труда заявляет:

Когда писал об этом, не украшал речей гирляндами иносказаний, смысл которых скрыт, а думал лишь о том, чтобы люди, прочитав, сразу поняли [Bolor toli, 1984, 19].

Конечно, нельзя сказать, что формирование такого языка шло только и исключительно в рамках китайского влияния. (Хотя полностью лишены стихотворных вставок только две летописи — «История монгольского рода борджигид» и «Течение Ганга», написанные именно под влиянием китайской историографии.) Данный процесс шел на более широком поле. Однако терминология этого специального языка создавалась во многом в результате заимствований из китайского языка и калькирования. Большая часть княжеской и чиновничьей титулатуры монголов имела китайские и маньчжурские корни в силу чисто исторических причин. В летописях XVIII и XIX в. появляются термины, являющиеся кальками с китайского языка и не встречающиеся в ранних памятниках: «кочевые племена» (*negü-kü ayımaŋ*) [Gangy-a-yin urusqal, 1981, 49, 94]; «войти в подданство» (*dayaŋ, dayan oroŋ*) [Galdan, 1960, 4; Heissig-Bawden, 1957, 7]; «получить долю из добычи, удостоится награды императора» (*kisig kürtekü*) [Heissig-Bawden, 1957, 7, 10]; «внешние страны, находящиеся за пределами границ Китая» (*yadayadu*) [Heissig-Bawden, 1957, 7; Bolor erike, 1985, 787]; «внутренние территории, находящиеся внутри границ Китая» (*dotoyadu*)

[Heissig–Bawden, 1957, 7; Bolor erike, 1985, 620]; «не имеющий права, незаконный» (*yoso busu*) [Bolor toli, 1984, 483]; «разбойники, восставшие» (*qulayaııçı*) [Bolor erike, 1985, 572], имевшее значение «воры», и т. д.

1. Индивидуальный стиль

Вторая сфера воздействия китайской стилистики связана с той особенностью монгольской литературы, которая обсуждается в данной главе — авторским началом. В рамках именно этого явления появляются элементы индивидуального стиля. Из всех рассматриваемых здесь летописей индивидуальным стилем ощутимо обладает, на мой взгляд, лишь летопись Раши-Пунцуга. Как известно, «Хрустальные четки» строятся как династийная хроника, где повествование прерывается собственными рассуждениями автора. Такие вставки, содержащие критический анализ материала и выводы, во многом навеяны китайским сочинением «Тунцзянь Ганму» (XI в.), как пишет об этом К. Сагастер [Sagaster, 1970, 297], и восходят еще к традициям, заложенным знаменитыми «Историческими записками» Сыма Цяня (ок. 145–87 гг. до н. э.). Введение этого довольно специфического повествовательного образования обусловило и его стилистические особенности. Вставные фрагменты эмоционально окрашены и поэтому выразительны. Раши-Пунцуг строит их довольно однообразно. Он приводит данные из различных источников, сравнивает их, опровергает или соглашается, делает выводы. Вот некоторые приемы, которыми пользуется автор «Хрустальных четок». Не все они прямо восходят к китайской стилистике, но все отражают индивидуальный стиль Раши-Пунцуга.

Раши-Пунцуг очень любит вводить гипотетического собеседника, которому он объясняет существо дела или свою позицию:

Вот что я, Раши-Пунцуг, думаю. Некоторые говорят: „Бодончар — сын женщины, не имевшей мужа. Он — не сын Добу-Мэргэна, поэтому он не может быть потомком Буртэ-Чино-хана. Зачем тогда называть Буртэ-Чино настоящим предком?“ Я тебе расскажу несколько случаев, о которых мы не можем судить — хорошие или дурные это деяния живых существ. Давно в Индии от созерцателя Готамы пошел род Бурам-Модоту³² — это жена хана Арслана родила

³² Род Будды Гаутамы.

пятерых сыновей, предавшись небу. Мать китайского императора Фу-си³³ увидела в местности Вэй-шуй на земле огромный след человека, сердце ее вздрогнуло, от этого она забеременела и родила императора Фу-си. Таких удивительных случаев много. Все, [кто так был рожден], стали родоначальниками. Это что — случай, произошедший с одной Алан-Гуа? Если будет по-твоему, то, значит, и слова Джан-Лалита-Бадзры³⁴ неверны? Все писания индийских и китайских книг ложны? Подумай над этим своим умом, сынок! [Bolor erike, 1985, 15].

Излюбленный прием Раши-Пунцуга — ссылки на известные сюжеты — явление не очень частое в исторической литературе монголов. Как было показано выше, он ссылается на китайские мифологические и исторические сюжеты. Но он любит также и индийскую дидактическую литературу:

Это похоже на то, как жаворонок, выпрыгнувший из колодца и посмеявшийся над домашней птицей, помогшей ему выбраться, был съеден ястребом. Об этом рассказывается в „Шастре под названием Понимание“³⁵ [Bolor erike, 1985, 47]; Как показано в „Драгоценной сокровищнице прекрасного цвета“³⁶, фрукты собирают с концов [нижних] веток; если же пожадничать, можно упасть на землю [Bolor erike, 1985, 48]; Как говорится в „Драгоценной сокровищнице прекрасного цвета“, царь зверей лев, ослепленный гневом, был погублен умным зайцем [Bolor erike, 1985, 51].

Иногда Раши-Пунцуг приводит даже краткий пересказ такого сюжета. Например, говоря о восстании Ли-тана, он ссылается на такой случай:

Я объясню тебе это на примере. Давным-давно в Индии одна женщина предалась любви с дурным человеком, а своего мужа, хорошего человека, убила. Затем она вышла замуж за того дурного человека. Позже этот дурной человек заболел, и женщина обеднела и стала нищенкой. Некоторые же люди не знали всей истории и считали ее праведницей. Так и... [Bolor erike, 1985, 287].

³³ Мифический предок китайцев.

³⁴ Джанджа-гэгэн.

³⁵ По-видимому, комментарий (монг. «Onoqui neretü šastir») к известному дидактическому трактату, приписываемому индийскому философу Нагарджуне (ок. II в.) «Капля, питающая людей».

³⁶ Возможно, комментарий к сочинению тибетского поэта Сакья-пандиты Гунга-Джалцана (1182–1251) «Драгоценная сокровищница речений».

Раши-Пунцуг ироничен, что практически не встречается в других летописях. Рассказывая о заслугах Елюй-Чуцая, он спорит с китайскими историками, по его мнению, слишком восхвалявшими мудрого министра:

На мой глупый взгляд, Сун-Сэ-цзан и Чжу-Сэ-тан ведали лишь о знаниях Елюй-Чуцая, а о том, что Тайцзу и Тайцзун, обладавшие глубокой мудростью, прозорливо понимали, как можно использовать Елюй-Чуцая, и в соответствии с этим применяли его силы, а также о том, что он появился-то благодаря этим двум ханам — этого они, конечно, не знали! [Bolor erike, 1985, 189]; Насколько я, Раши-Пунцуг, вижу, некоторые китайские писатели, работая над историческими сочинениями, с тех пор как было установлено государство Юань, все время страдали болезнью зависти и ненависти. Их светлый разум мутился. Они путались в похвалах и порицаниях. Рука, писавшая правильные буквы, дрожала. Кисть, выводившая правдивые слова, гнулась [Bolor erike, 1985, 325].

Раши-Пунцуг в большом количестве использует пословицы и поговорки, причем, в отличие от других летописей, в его сочинении они не только вложены в уста героев, но часто исходят от самого автора. Говоря о неизменной доблести Нагачу, Раши-Пунцуг восклицает:

Хоть и встретился он нам не в лучшие времена, его ловкость была намного выше, чем у других — как говорят, сосны не желтеют и в сезон снегов и инея [Bolor erike, 1985, 835].

Часто Раши-Пунцуг вкладывает поговорки в уста гипотетического собеседника:

Некоторые могут мне сказать: „Точно так, как человек без штанов смеется над тем, у кого на коленях дырки, ты, не приведя свои мысли и поведение в чистоту и порядок, все время порицаешь чужие пороки. Это неправильно“ [Bolor erike, 1985, 941].

Наиболее распространенный повод для использования пословиц и поговорок, а также изречений мудрецов прошлого — стремление подтвердить свои мысли:

В сочинении „Сюй-пиян“ сказано: „Если курица кудахчет поутру, это — нарушение правил домашней жизни“. Так и *тайху* не знала, что если умер муж, надо следовать за сы-

ном [Bolor erike, 1985, 536]; Цы-У-хэн сказал: „Тот, кто смог замыслить, — человек. Тот, кто смог исполнить, — божество“ [Bolor erike, 1985, 835]; Ван-Сун-цзан сказал: „Как бы мудр ни был человек — исследуя себя, он сомневается. Как бы глуп ни был человек — критикуя других, он уверен“ [Bolor erike, 1985, 941]; В „Дай-Сюй“ сказано: „Кто хочет обустроить государство, должен прежде обустроить дом“ [Bolor erike, 1985, 686]; Ли-Сун-цэн сказал: „Если дурак сто раз подумает, то один раз он будет прав“ [Bolor erike, 1985, 941].

Иногда Раши-Пунцуг даже вкладывает такие высказывания в уста оппонентов. Ссылаясь на китайских авторов, осуждавших Хубилая, наказавшего чиновников, он пишет:

В „Полном зеркале“³⁷ говорится, что историки осудили Шицзу за то, что задуманное им было несправедливо. По их словам, в хитрости Шицзу вины больше, чем у тех троих во главе с Ахама. Мол, в древних изречениях сказано: „Если ствол дерева прям, то и тень пряма. Если ствол крив, то и тень крива. Если корни дерева полны яда, то и листья ядовиты. Если корни целебны, то и листья — лекарство“ [Bolor erike, 1985, 404–405].

Раши-Пунцуг использует и небольшие сюжетные повествования, полные намеков и иносказаний. Вот как он пишет, например, о времени правления Тогон-Тэмуря:

Однажды хан, посмотрев на портрет императора государства Сун Хуй-цзуна, сказал с восхищением: „Вот был си-лач!“ — У-у ответил: „Да, Хуй-цзун-хан мог и умел все, кроме одного“. — „Чего же он не умел?“ — спросил хан. — „Хан не умел быть настоящим ханом. Он вверг государство в распри из-за того, что не умел быть настоящим ханом. А раз он не умел быть ханом, то что толку хвалить его другие качества?“ [Bolor erike, 1985, 688].

Другой особенностью стиля Раши-Пунцуга является его пристрастие к некоторым синтаксическим конструкциям и лексическим элементам. Например, он чрезвычайно широко пользуется восклицаниями и риторическими вопросами. Приведу небольшой фрагмент, полный такого рода конструкций.

Как я, Раши-Пунцуг, вижу, в китайских сочинениях пишется, что монгольский закон таков: мол, когда нападают

³⁷ Имеется в виду «Тунцзян Ганму» («Зерцало всеобщее в кратком изложении»), XI в.

на город, бьют войска противника камнями, стреляют в них стрелами и всех уничтожают. Если это так, то жестокость [монголов] превосходит [жестокость] Ба-хи и Шиян-юя³⁸, а немилосердие — Чжия-чжу. Мэн-цзы³⁹ говорил: „Завоевывает мир тот, кто не любит убивать людей“. Тогда как же династия Юань завоевала все [народы]? Со времени, когда богдо Чингис-хан поднял войско, и до сих пор в войнах было завоевано немало городов. Мудрые создатели китайских книг должны точно написать о каждом — войска такого-то города такого-то государства оказали сопротивление, поэтому всех горожан убили, а войска такого-то города не оказали никакого сопротивления, поэтому их оставили в живых. Почему же они пишут так только о городе Пиян-цзинь⁴⁰? Еще: ведь был установлен государственный закон, зачем же Субэдэю посылать к хану гонца и спрашивать [приказ]? Еще пишут: когда Елюй-Чуцай объяснил выгоду хану, тот согласился с его словами. Значит, Тайцзун-хан не заботился о жизни людей, а простил их из-за выгоды? Хорошо же получается! На самом деле китайские войска не смогли оказать мощной силе монголов никакого сопротивления, поэтому-то они и были завоеваны. А китайские сочинители, страдая от болезни [под названием] зависть и мстительность, обвиняют монголов, что, мол, они были немилосердными, призывая убивать все население Китая и устраивать там пастбища. Ясно, что с помощью мягкой кисточки они наводят жестокий поклеп. Я рассказал об этом, чтобы пояснить, что ханы Тайцзу и Тайцзун были поистине милосердными и добрыми к китайскому народу. Именно поэтому они смогли завоевать многочисленные народы, и слова Мэн-цзы справедливы! [Bolor erike, 1985, 169–170].

Восклицания и вопросы в «Хрустальных четках» избилуют отрицательными синтаксическими конструкциями:

Я думаю, что выход Люй-Вэн-хуана из государства Сун нельзя назвать не нарушившим великого порядка! (*bi sanabasu liui ven quvan-u süng ulus-ača urbasan-i yeke ĵirum-dur buruĵu busu geĵi üli bolomu*) [Bolor erike, 1985, 285]; То, что он использовал посланца, не было искренним намерением, а было ничем иным, как обманом со стороны

³⁸ Возможно, Сян Юй, знаменитый китайский полководец, известный своей жестокостью.

³⁹ Древнекитайский философ (ок. 372–289 до н. э.), последователь Конфуция.

⁴⁰ Видимо, столица северосунского Китая — Бянцзин.

государства Алтан против государства Сун (*terē ber elči jaruysan anu altan ulus-un süng ulus-i qayuraysan arɣ-a-ača öber-e ünengkü sanaɣ-a busu bolai*) [Bolor erike, 1985, 309]; Если уж армия, подготовленная и выученная, в одно утро разбежалась, то разве не трудно удержать все государство? (*sakiysan beleddügsen čerig nigecken örlüge-yin dotor-a dūrbejü sarnibasū ulus-i toytaniyulaqu anu masi berke ügei üü*) [Bolor erike, 1985, 332]; Не результат ли это того, что его скверные черты соединились и пороки увеличились? (*ene čuqut mayu inu čuylan gem inu dügüregsēn-ü qariyūlal bus uu*) [Bolor erike, 1985, 404]; Шицзу-хан все понял в одно утро. Он снял с должностей чиновника Сэнгэ, упразднил министерство Цзэн-ли-сэ. Все люди вселенной возрадовались. Не славно ли?! (*sizu qayan ber nigen örlüge-yin jayur-a meden uqayad sengge tan-u tūsimel-i ebdejü jeng li se yamun-i bayilyaqui-dur delekei dakin-u irgen bayasuysan anu sayin ügei üü*) [Bolor erike, 1985, 401].

Часто встречаются в сочинении Раши-Пунцуга синтаксические конструкции с использованием сослагательного наклонения:

Если бы император У-ди из династии Хань не обиделся на Лоа-тая, а Шицзу-хан не упразднил министерство Цзэн-ли-сэ, не было бы так, как было с Цэн-цзэн-шияном? (*kerbete qan ulus-un u di qayan lova tai-dur gemsigsen ügei: sizū qayan jeng li se yamun-i ese bayilyaysan bögesü darui čen jeng siyang-un adali bolqu ügei bileü*) [Bolor erike, 1985, 401]; Если бы Вэн-цзун на самом деле взбунтовался и убил Мин-цзуна, то разве у его ханши не появилось бы желание посадить на престол сына убитого и отомстить на следующий день [обидчику]? (*kerbete ven züng üneker terslegü-ber ming züng-i qoroqaysan bögesü: qatun inu qoroqaydaysan kümün-ü köbegün-i bayiyuluqad qoyiči edür öbereče ösiy-e abqui-yi sanaqu ügei bilü*) [Bolor erike, 1985, 613]; Если бы [Тогон-Тэмур] не был сыном Мин-цзуна, то он должен был бы немедленно убить мать с [настоящими] сыновьями (*üneker ming züng öber-ün köbegün busu bögesü darui eke köbegün-lüge selte-yi tebčün oqoroqu keregtei ajuu*) [Bolor erike, 1985, 659]; Если бы считали ханом только по признаку — завоевал он или не завоевал Китай, то тогда в других государствах не было бы никаких ханов, а годы между годом красного тигра, когда Чингис-хан воссел в Монголии на ханский престол, и до того, как он завладел Китаем, следовало бы выбросить? (*kerbete kitad ulus-i ejelegsēn: ese ejelegsēn siltayan-dur qayan bolyan toyočiqu bögesü ele: busu ulus-dur qayan kemegdekü oytu ügei bolqu keregtei böged boyda činggis qayan ulayan bars jil mongyol-*

dur qayan болоysan-ača qoyisi kitad ulus-i quriyan abuysan-dur kürtel-e ene jabsar tege-i cöm qasumu uu [Bolor erike, 1985, 793]; Если бы матушка Сайн-Мандухай была сладострастной и испытывала вожделение, она бы, наверное, пошла к желавшему и звавшему ее молодому Ноёнболоду (*sayin manduqai eke ber küsel tačiyangyui-yin tula bögesü: küsen uriju ayči ider tegülдер noyanbolod-tur ečimüi j-a*) [Bolor erike, 1985, 843].

У Раши-Пунцуга есть даже любимые слова и выражения: «не было» (*yabudal ügei*) [Bolor erike, 1985, 19, 126, 189, 575, 577, 596, 619, 625, 618, 643, 692, 732, 788, 794, 797]; «что говорить» (*yaγun ögüleküi*) [Bolor erike, 1985, 309, 310, 312, 591, 619]; «зачем» (*yaγun kereg*) [Bolor erike, 1985, 368, 371, 793]; «наверное» (*bui j-a, amui j-a*) [Bolor erike, 1985, 22 и т. д.].

Итак, Раши-Пунцуг демонстрирует тот тип литератора, который обладает элементами индивидуального стиля. Однако средства, которые формируют этот стиль, расположены в тексте неравномерно. Они сконцентрированы во вставных фрагментах, содержащих рассуждения самого Раши-Пунцуга. Остальной текст имеет несколько другую стилистическую окраску или, лучше сказать, «окраски», так как таких стилистических моделей несколько. В части, повествующей о предках Чингисхана и его правлении, а также о времени после падения династии Юань и до потомков Даян-хана, много деталей фольклорно-эпического стиля, о котором речь шла в первой главе. Там больше всего стихотворных вкраплений, заключающих восхваления, наказания, диалоги. Так, в сочинении Раши-Пунцуга по сравнению с другими летописями XVIII и XIX в. самое большое количество стихотворных фрагментов, относящихся к «номадному» слою. Это и диалог Борчи с женой, и хвала богатырям, и беседа мальчика с богатырями о вине, и наставления Чингис-хана на пиру на Ононе, и плач Тогон-Тэмуре, и молитва Мандухай-хатун, и речь Тогона о монголах. Но вот что интересно. Раши-Пунцуг, основательно использовавший «Золотой диск» Дхарма-гуши как источник, о чем неоднократно писал сам, и поэтические фрагменты включал в большинстве случаев в редакции Дхарма-гуши (см., например, гл. II. § 3.2.). Но есть случаи, когда он привлекал варианты летописей XVII в., если таковых не было в «Золотом диске». Яркий пример — беседа о вине, которая практически не встречается в других летописях

(кроме «Золотого сказания» Лубсан-Дандзана) и явно имеет фольклорное происхождение:

«Золотое сказание» Лубсан-
Дандзана

**sülden-ü torıan sira kelebe
degedü qayan ejen minı ayıladun
soyorq-a delger yeke qural
čiyulqui-dur činu: umdan darasu
ügei bolbasu ötele ülü quran čulyui
bolomu gebe:
baralduysan üges-i mini
bayılyaday bisiü: bardam
degerükei sedkil-i törögüldeg
bisiü čiyulalaysan üges-i mini
čučalday bisiü: čuyılaysan ene beye-
e-yi man-i demjigüldeg bisiü
ulıyту mayu umdan darasun-i
tebčibesü: üge mani beki...** [Lub-
sandanjan, 1990, 78a-b].

«Хрустальные четки»
Раши-Пунцуга

**süldesün torıan sir-a ayıldqarun
degedü qayan ejen minı ayıladun
soyorq-a: delger yeke
čiyulyan qurım-dur ariki ese
ayubasu čulyui
bolomui kemegsen-dür jalayir-un
yuu-a barılduysan üges-i man-u
bayılyaday bisiü: bardam
degerünggi omoy törögüldeg
bisiü: čiyuluysan sedkil-i
čučalday bisiü: čoyčolaysan beyes-
yi minı demjigüldeg bisiü:
ulıyту mayu darasun-i
tebčibesü: üge bide-i beki:** [Bolor
erike, 1985, 71].

Таким образом, Раши-Пунцуг включал в свое сочинение и фрагменты фольклорного характера, содержащие черты эпического стиля, имеющиеся в летописях XVII в.

Однако основной корпус «Хрустальных четок», базирующийся на «Юань ши» и на других китайских источниках, составляет в стилистическом плане компонент, близкий китайским династийным хроникам. Он характерен отказом от тропов, использованием многочисленных ссылок на китайские исторические сюжеты, цитат из различных сочинений, включением указов и законоположений, то есть универсально-функциональным языком.

Четвертый слой составляет стиль буддийской литературы. Раши-Пунцуг практически полностью избежал орнаментальных композиционно-стилистических деталей, украшающих текст, построив свое сочинение в форме династийной хроники. Такая декоративность заметна только в зачине, заключении и в частях, рассказывающих об эпизодах, связанных с историей буддийской церкви. В «Хрустальных четках» есть несколько фрагментов, включающих рассуждения Раши-Пунцуга о буддизме. Главный их пафос заключается в отстаивании Раши-Пунцугом идей буддизма от предполагаемых нападок конфуцианцев, считавших невозможным правителю государства исповедовать ре-

лигию, проповедующую отказ от применения силы, милосердие, всепрощение, непротивление. Самый большой фрагмент такого рода [Bolor erike, 1985, 561–565] входит в главу о правлении Гэгэн-хана. Раши-Пунцуг использует в нем выражения и приемы, которые он практически не употребляет в остальной части своего труда. Это — буддийские термины: «изречения Будды» (*burqan-u tayalal*), «являть перевоплощения» (*qubilyan üjegülekü*), «исследование» (*teyin sinjilel*), «очищение мыслей» (*sedkil ariutyaqu*) и т. д.; символы: «четыре [вида] собранной материи» (*dörben quriyanguui bodas*), «десять белых добродетелей» (*arban čayan buyan*), «нынешняя и будущая жизни» (*ene qoyitu*), «три цепочки и пять вечных» (*γurban kelkiye tabun egürde*) и т. д.; устойчивые эпитеты: «несравненная религия» (*sačalal ügei šaġin*); устойчивые сравнения: «смысл писаний, подобный небу» (*oytarγui metü bičig-ün uty-a*); устойчивые метафоры: «кончик слов» (*üge-yin üjügür*), «драгоценность знаний» (*erdem-ün erdem*), «сокровищница разума» (*oyun-u sang*), «гирлянда слов» (*üges-ün sečeg erke*) и т. д. Раши-Пунцуг приводит в этом отрывке ссылки на известные буддийские мифологические сюжеты.

Рассказывается, как предводитель [купцов], обладавший великим милосердием, убил одного дурного человека, пытавшегося погубить пятьсот купцов, а после — переродился среди богов [Bolor erike, 1985, 563]; Из „Ступеней пути“⁴¹: „убийство одного существа ради многих живых существ есть черное деяние, но плоды его — белые“ [Bolor erike, 1985, 563]; [Настоящее] отцовское поведение — это одинаковая забота и к собственному сыну Рахули, и к обладающему поведением врага Дэвадатте [Bolor erike, 1985, 564].

Примечательной деталью является то, что Раши-Пунцуг заключает этот фрагмент стихотворным обращением к «высокомудрым», совершенно в духе орнаментального стиля буддийской историографии, о котором речь шла выше:

Я написал это не из-за высокомерия и гордости —
 Молюсь и повторяю это снова и снова высшим мудрецам.
 Исследовав глубоко и полностью, будьте снисходительны,
 о высшие,
 Смиловитесь и одарите прощением! [Bolor erike, 1985, 565].

⁴¹ По-видимому, знаменитое сочинение Цзонхавы «Ступени пути бодхи», или «Ламрим».

Подобная стилистическая неоднородность «Хрустального зеркала», выражающаяся в использовании в одном сочинении четырех стилистических моделей, весьма характерна. Она говорит о том, что Раши-Пунцуг не является автором в полном смысле этого слова. Во всяком случае, следование этим четырем моделям не есть его самостоятельное решение, оно обусловлено зависимостью от темы, вида, жанра литературы. Лишь во вставных фрагментах, заключающих его собственные рассуждения, он свободен и проявляет себя как сочинитель, не похожий ни на кого другого.

Влияние китайской историографии на монгольские летописи было, возможно, не столь мощным, как воздействие на них буддийской письменной традиции, но его значение было, пожалуй, не меньшим. Проникновение в сочинения монгольских летописцев элементов китайских династийных хроник не означало, конечно, окончательного «рождения подлинной истории», но, безусловно, ознаменовало поворот монгольских исторических писаний в направлении формирования истории в современном понимании этого термина. Внешней чертой такого поворота явилось стремление к введению строгой погодной хронологии, которая делит историю на периоды правления императоров и постепенно становится стержнем летописи, ломая чисто генеалогический принцип построения повествования. Кроме того, вместо описания отдельных событий авторы приходят к сообщению фактов в их исторической последовательности. Формируется авторское начало. Происходит отход от механической компиляции, появляется критический анализ источников и событий, их комментирование с авторских позиций, старательно выдерживается внутренняя логика рассказа. Одним словом, автор летописей приобретает отчетливые черты историографа и историка.

Из эпико-генеалогического, историко-мифологического синкретического единства начинают выкристаллизовываться собственно история и собственно литература. Однако несмотря на то, что летописи, написанные под китайским влиянием, ученые называют «примером отделения исторических сочинений от литературы» [Базарова, 1981, 63], ни одна из них не стала окончательно «исторической». Даже Ломи, ближе всего стоящий к этому, не смог избежать «неисторических» моделей описания

исторического процесса. Эти модели, основанные, как и прежде, на стереотипах, перемещаются из области сюжетосложения в область создания литературных типов. Такие типы возникают в результате появления четко очерченных и осознанных автором нравственных и идейных ориентиров и приоритетов, что ведет за собой сознательную типизацию героев, как «положительную», так и «отрицательную». Так складываются литературные типы идеального хана, злодея-врага, мудрого министра, доброй и умной ханши.

В области стилистики влияние китайской литературы на монгольские летописи было сравнительно слабым. Во всяком случае, говорить о проникновении новой образной системы, новых символов или тропов на базе языка монгольских летописей трудно. Однако к качественным новациям следует отнести зарождение индивидуального авторского стиля, что демонстрирует труд Раши-Пунцуга.

Заключение

Анализ структурных и сюжетно-стилистических особенностей монгольских летописей XVII–XIX вв. показывает следующее. Структурной основой летописей являются генеалогии. В центре них стоит генеалогия рода Чингис-хана — борджигид. Генеалогические списки служат циклизующим стержнем повествования. В них встроены описания отдельных эпизодов из жизни ханов. Эта структурная основа присуща всем монгольским летописям и является одной из фундаментальных черт, позволяющих говорить об их единообразии. Генеалогические списки образуют наиболее архаичный слой в летописях. Однако уже в XVII в. на этот слой начинает накладываться иной принцип структурирования текста, заимствованный из историй религии. Родословный «вектор» исторического времени частично заменяется на религиозный (или смешивается с ним), и основой повествовательной структуры летописей становится описание истории распространения буддизма. Смена приоритетов приводит к смене тематики. Эпизоды из героической жизни монгольских ханов замещаются описанием деятельности тех, кто способствовал распространению в Монголии буддизма. Влияние китайской историографической традиции, начавшееся несколько позднее буддийской (XVIII в.), привело к проникновению в монгольские летописи элементов династийных хроник. В центре сочинений становится история династии Юань. Летописцы включают рассказы о деятельности министров, военачальников. Появляется погодная хронология.

В области сюжетосложения и использования иных повествовательных моделей происходят схожие процессы. Наиболее архаичный слой образуют такие модели, которые генетически или типологически связаны с фольклором — цикл мотивов о хане-родоначальнике, эпический биографизм как основа повествовательной циклизации, довольно немногочисленный набор мотивов, связанных с волшебством и борьбой ханов, а также устойчивые дефиниции возрастов героев, основанные на числовой символике. Определенное ядро таких фольклорно-эпических мотивов содержит большинство монгольских летописей.

Затем буддийская литература привнесла буддийские мотивы и буддийские мифы. Некоторые мифы на основе буддийских литературных клише складываются уже внутри монгольской летописной традиции. Китайское влияние сказалось в основном на формировании элементов авторского начала. Летописцы, опиравшиеся на китайские традиции, начали вводить в повествования, сложившиеся на основе эпических или буддийских мотивов, авторское прочтение, авторскую трактовку, авторский комментарий, а затем изменять эти повествования, и, наконец, сочинять новые. Так возникли литературные типы героев — предтечи художественных образов.

Стилистические трансформации в летописях, происходившие на протяжении трех веков, характеризуются следующей парадигмой. Наиболее архаичный слой составляет стиль устного народного творчества, включающий прозопозитическое построение текста и эпический язык. Проявлением буддийского влияния стала ориентация на индо-тибетский литературный канон, характерный сложением орнаментального стиля. Сюда можно включить появление элементов украшения, упорядочивания текста, введение формально-регулярных норм в поэтические фрагменты, использование устойчивых тропов буддийской литературы. Китайское влияние во многом обусловило формирование индивидуального литературного стиля.

Таким образом, в летописной традиции монголов вычленяются три компонента, или слоя: «номадный», индо-тибетский и китайский. Наличие этих компонентов обусловлено историческим развитием Монголии и последовательным вхождением ее литературы в три крупные культурные общности. Данные три компонента полностью или частично сформировали в монгольской литературе три различных литературных типа.

Древний тип, выросший внутри «номадного» слоя, характеризуется опорой на традиции устного народного творчества и глубоким синкретизмом всех видов словесности. Взгляд в прошлое в нем воплощается в древних мифах, в центре которых стоит миф о происхождении рода и его основателя. Соответственно, историческая память в этом типе — это «генеалогическая» память рода. В изложении этой генеалогической истории архаичный тип пользуется готовыми повествовательно-фольклорными моделями. Стилистические формы в этом типе также тяготеют к устной поэтике.

Главными чертами второго, или буддийского мифологического, типа, сложившегося под индо-тибетским влиянием, являются ярко выраженные клерикальность и стремление к использованию приемов письменного творчества, то есть не записанного, а написанного текста. История преимущественно понимается как история буддизма. К тексту предъявляются требования, диктуемые литературным каноном, который определяет внешние черты упорядоченности повествования и стилистики.

Зарождение элементов авторского начала — принципиальное отличие третьего типа, сформированного в большой степени под китайским влиянием. Появляется авторский историографический и исторический анализ, четкие идеологические и нравственные оценки. На базе последних формируются литературные типы героев. Автор проявляет себя и в индивидуальном способе выражения.

Вряд ли можно говорить об абсолютном соответствии данных типов рассмотренным иноязычным влияниям. Нельзя полностью отнести повествовательную структуру «номадного» слоя к устному архаическому эпосу — в нем, безусловно, есть элементы писаной истории. Нельзя жестко отделить буддийские мотивы от небуддийских — типологически и те и другие родственны. Нельзя все китайские заимствования назвать авторскими и литературными — китайская традиция привнесла и множество древних мифов. Тем не менее, как явствует из анализа, проделанного выше, определенная связь повествовательных типов с иноязычными влияниями в монгольской летописной традиции — не четкая, не точная, не всегда явная — существует.

Нет оснований также считать, что «номадный», индо-тибетский и китайский пласты полностью сформировали стадияльно-типологические конфигурации в монгольской летописной традиции, и вне их действия процессы стадияльного развития не шли совсем. Например, неправильно было бы говорить, что литературный стиль или научный язык складывались только в русле китайского или индо-тибетского влияний. Тем не менее крупные стадияльные повествовательные типы в монгольской летописной традиции, если иметь в виду их магистральное развитие, сложились именно в рамках «номадного», индо-тибетского и китайского слоев.

Временные рамки и последовательность существования данных трех литературных типов устанавливаются нечетко. Общий вектор развития литературы предполагает приход на смену древнему типу средневекового буддийского, а на смену последнему — авторского. Однако в действительности в монгольской литературе XVII–XIX вв. эти типы не сменяют друг друга, а сосуществуют. Каждый из них остается продуктивным на всем протяжении своего функционирования.

Естественно, рассматриваемые три типа в литературной традиции монголов находились в отношениях взаимного проникновения и взаимного влияния. Уже в сочинениях XVII в., не очень далеко отошедших от «Сокровенного сказания» — «Золотом сказании» Лубсан-Дандзана, «Кратком Золотом сказании» анонимного автора, «Драгоценном сказании» Саган-Сэцэна, «Желтой истории» и «Истории Асрагчи», заметны новые тенденции: история рода Чингис-хана встроена в «мировую» историю согласно мифологическим представлениям тибетского буддизма; стержень повествования остается генеалогическим, но все больше внимания уделяется рассказу о тех ханах, которые оказали влияние на принятие монголами буддизма; в ткань сочинения проникают мотивы и мифы буддийской агиографии; стиль все больше тяготеет к нормам индо-тибетской изящной словесности. В XVIII, а тем более в XIX в. эти тенденции усиливаются. Появляются сочинения, где история Чингис-хана занимает совсем мало места; возникает деление на главы и литературное украшательство; происходит откровенное подражание «историям религии» в композиции: первая часть — история религии в Индии, вторая часть — в Китае и Тибете и лишь третья — в Монголии.

Китайское влияние распадается на два этапа, первый из которых приходится на время существования Монгольской империи, то есть на начало фиксированной истории монголов, а второй — на период вхождения Монголии в империю Цин. Несмотря на такую разорванность во времени, оно было достаточно сильным. Уже в XVIII в. появляются такие авторы, как Ломи, Дхарма-гуши и, в особенности, Раши-Пунцуг, которые озабочены историческим анализом, индивидуальным способом выражения и стараются переосмыслить тот материал, который им предоставляют более ранние источники. Таким образом, они перерабатывают архаичные и буддийские мифологические

модели повествования в соответствии со своим пониманием процесса создания нового текста.

Из сказанного видно, что взаимоотношения данных литературных типов характеризуются стремлением вытеснить архаичный «номадный» тип средневековым буддийским типом, а с конца XVIII — начала XIX в. и начатками авторского типа. Однако ни тот ни другой не смогли подавить архаичный тип окончательно. В монгольской словесности до начала XX в. сохранялись три литературные модели. Обусловлено это было следующими обстоятельствами. Во-первых, архаичный тип в монгольской литературе продолжал жить потому, что в монгольском обществе имелась социальная почва для этого. Само монгольское общество сохранило многие архаичные черты. Поэтому рассматриваемый словесный тип в некоторых своих проявлениях продолжал быть продуктивным. Элементы родовых отношений были основой создания и жизни письменных генеалогий. Остатки древних магических ритуалов обусловили представления о магической функции текста — устного и письменного. Во-вторых, жизнеспособности архаичного типа способствовало сохранение в исторической памяти народа событий эпохи Чингис-хана как «золотого века» монгольской истории. Эта древность, с одной стороны, была порождена уникальным культурным подъемом монгольских кочевников в связи с образованием их империи, а с другой — воплотила его в себе. С представлениями о «золотом веке», относимым к далекому прошлому, с желанием возрождения его «истинных» традиций связано обычно подражание образцам того времени. Такое двойственное положение архаичного типа в монгольской летописной традиции — образца и продуктивной модели — во многом и послужило причиной его устойчивости к иноязычным литературным влияниям. Поэтому нельзя считать всю монгольскую литературу периода до начала XX века полностью «интегрированной» в большие «зональные» индо-тибетскую или китайскую общности. Монгольская словесность сохраняла свои собственные древние традиции и как способ и как образец писания.

Несмотря на взаимовлияние трех литературных типов, уровень их взаимопроникновения в монгольской летописной традиции невысок. Взяв в руки любое сочинение, вы можете сказать, на какие литературные образцы опирался его автор. На

это указывают поэтический строй, идейная ангажированность, структура текста. Они не поглощают и не сменяют друг друга, не растворяются один в другом и тем более — не смешиваются окончательно. Они сосуществуют в летописях в различных комбинациях, хотя, конечно, каждое сочинение в большей или меньшей степени тяготеет к тому или иному типу. Ни среди самых ранних из известных летописей, ни среди самых поздних нет такой, которая бы демонстрировала полностью один тип повествования.

При этом ясно прослеживается тематическая заданность данных повествовательных типов. (Применительно к стилю древнерусской литературы об этом писал Д. С. Лихачев [Лихачев, 1979, 81–82].) Нигде не встречается описание детских лет Чингис-хана, сделанного с помощью буддийских мифологических моделей повествования, или усилий Пагба-ламы по обращению Хубилай-хана в буддизм — в стиле героического эпоса или китайских династийных хроник. Нарушения этого правила редки, периферийны и касаются второстепенных персонажей.

Высказанные суждения неизбежно приводят к размышлениям над проблемой национального характера монгольской летописной традиции. Очевидно, что «номадный» субстрат является тем стержнем, который позволяет определить специфику монгольской летописной традиции. Именно «номадное» ядро, заключающее родовую память о предках Чингис-хана как модель истории в совокупности с архаичным способом словесного выражения этой памяти, обособляет монгольские летописи от различных традиций «старой» историографии соседних народов. Однако монгольская летописная традиция в том виде, в каком она состоялась, неотделима от индо-тибетского и китайского влияний. Она обрела вид собственно писаной истории в тех формах, которые сложились под их воздействием, и продолжала развиваться в тех же направлениях. Таким образом, именно разнообразное сочетание этих трех повествовательных традиций и составляет отличие монгольских летописей XVII–XIX вв. При этом модель развития монгольской летописной традиции XVII–XIX вв. в какой-то степени можно считать парадигматической для всей монгольской литературы этого периода. В этом случае сама летописная традиция монголов предстает «номадным» ядром как сохранившая архаичные фор-

мы повествования и несущая мощный заряд национальной памяти о своей истории. В целом же развитие монгольской летописной традиции еще раз подтверждает мысль Д. С. Лихачева, писавшего: «Национальное своеобразие литературы состоит не только в неких постоянных признаках содержания и формы, отличающих ее от других национальных литератур, в неких неизменных идеях, настроениях, эмоциональном строе или моральных качествах, сопутствующих всем произведениям этой литературы. Национальный характер — это и особенности исторического пути литературы» [Лихачев, 1973, 8].

Рассматриваемые повествовательные типы, сложившиеся под влиянием различных традиций в словесном творчестве монголов, отражают общее движение монгольских летописей — от эпоса и родословных к литературе и истории. При этом выявление и анализ этих типов позволяют по-новому взглянуть на проблемы формирования в монгольской историографической традиции, с одной стороны, художественных начал, а с другой — научно-исторических. Учеными давно было замечено, что некоторые крупные жанры художественной и научно-исторической литературы в монгольской словесности сложились под влиянием китайской традиции. Так, роман Инджинаша «Синяя книга» (конец XIX в.), который по праву считается первым монгольским романом, имеет явно китайские корни. Первые «подлинные» истории монголов («История Монголии» Амара, 20-е гг. XX в.) также использовали китайскую историческую литературу и как источник и во многом как модель. В свете сделанных выводов становится понятным, что первые художественные романы или исторические очерки монголов появились не просто под влиянием китайской традиции, а именно в авторском типе литературы, сложившемся преимущественно под китайским влиянием. Индо-тибетская же традиция не привела к рождению современных литературных форм, оставаясь на уровне средневековья. Так, истории Эрдэни-пэла, Дамдина (начало XX в.), драмы Равджи (XIX в.) не вышли за рамки средневековых историй религии и религиозных представлений. Дальнейшее изучение литературных типов, традиций и их взаимодействия может многое раскрыть в понимании проблем зарождения и функционирования художественной и научно-исторической литературы монголов.

Список сокращений

- БАУ — «Вестник Ленинградского университета». Л.
ЗВОРАО — «Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества». СПб., Пг.
МС — «Монгол судлал». Улан-Батор.
ТБКНИИ — «Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского института». Улан-Удэ.
ТВОРАО — «Труды Восточного отделения Императорского Русского археологического общества». СПб.
ТИВ — «Труды Института востоковедения АН СССР». М.–Л.
УБ — Улан-Батор.
УЗИВАН — «Ученые записки Института востоковедения АН СССР». М.–Л.
AF — «Asiatische Forschungen». Wiesbaden.
AM SN — «Asia Major. Seria Nova». Kopenhagen.
GAF — «Göttinger Asiatische Forschungen». Wiesbaden.
MH — «Monumenta Historica». Ulaanbaatar.
MLAM SN — «Monumenta Linguarum Asiae Majoris. Series Nova». Kopenhagen.
MS — «Mongolian Studies». Ulaanbaatar.
MS JOSCU — «Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking». Peking.
SM — «Studia Mongolica». Cambridge
SM — «Studia Mongolica». Ulaanbaatar.
UB — Ulaanbaatar
ZAS — «Zentralasiatische Studien». Wiesbaden.

Библиография

- Аверинцев, 1981 — *Аверинцев С. С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература // Поэтика древнегреческой литературы. М.
- Базарова, 1981 — *Базарова Б. З.* «Монгол борджигид обог-ун тэукэ» как источник по истории Монголии. Дис. на соиск. уч. степ. к. и. н. М.
- Балданжапов, 1962 — *Балданжапов П. Б.* К изучению монгольской летописи «Эрдэнийн эрихэ» // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, с. 90–107.
- Балданжапов, 1970 — *Балданжапов П. Б.* Altan Tobci. Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ.
- Бартольд, 1897 — *Бартольд В. В.* Образование империи Чингиз-хана // ЗВОРАО, ч. X. СПб.
- Билгүүдэй, 2000 — *Билгүүдэй Г.* Аман уламжлал ба «Монголын нууц товчоон». УБ.
- Бира, 1978 — *Бира Ш.* Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М.
- Бира, 1994 — *Бира Ш.* Монголын түүх, соёл, түүх бичлэгийн судалгаа. Токио.
- Бичурин, 1829 — История первых четырех ханов из дома Чингисова. Переведено с китайского монахом Иакинфом [Бичуриным]. СПб.
- Боура, 2002 — *Боура С. М.* Героическая поэзия. М.
- Брагинский, 1991 — *Брагинский В. И.* Проблемы типологии средневековых литератур Востока. Очерки культурологического изучения литературы. М.
- Веселовский, 1940 — *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л.
- Владимирцов, 1920 — *Владимирцов Б. Я.* Монгольская литература // Литература Востока. Сборник статей. Вып. II. Пб., с. 90–115.
- Владимирцов, 1921 — *Владимирцов Б. Я.* Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra. Пг.
- Владимирцов, 1923 — *Владимирцов Б. Я.* Монголо-ойратский героический эпос. Пер., вступ. ст., и примеч. Пб.–М.
- Владимирцов, 1929 — *Владимирцов Б. Я.* Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. Л.
- Владимирцов, 1934 — *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.
- Владимирцов, 1992 — *Владимирцов Б. Я.* Чингис-хан. Горно-Алтайск.
- Гаадамба, 1970a — *Гаадамба М.* Чингис богдын есөн өрлөгтэй өнчин хүүгийн цэцэлсэн шашдын түүхийн үндсийн асуудалд // МС. Т. VII, fasc. 1–26, х. 3–22.
- Гаадамба, 1970b — *Гаадамба М.* Чуу мэргэн гэгч хэн бэ? (Гурван зуун тайчуудыг дарсан домгийн түүхийн үндсийн асуудалд) // МС. Т. VII, fasc. 1–26, х. 23–38.
- Гаадамба, 1971 — *Гаадамба М.* «Монголын нууц товчоо» монголын аман зохиолд холбогдох асуудалд // МС. Т. VIII, fasc. 1–25, х. 19–39.
- Гаадамба, 1976 — *Гаадамба Ш.* Нууц товчооны нууцаас. УБ.

- Гаадамба, 1977 — *Гаадамба Ш.* XVII–XVIII зууны үеийн түүхэн сурвалж бичгийн доторхи уран домог // Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр (XVII–XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. УБ, х. 151–179.
- Гаадамба–Цэрэнсодном, 1978 — *Гаадамба Ш., Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг. УБ.
- Генезис романа, 1980 — Генезис романа в литературах Азии и Африки. М.
- Голыгина, 1980 — *Голыгина К. И.* Новелла средневекового Китая. М.
- Голыгина, 1995 — *Голыгина К. И.* Мировоззрение и стиль (мифологическое сознание и образ в китайской литературе древности и раннего средневековья) // Теория стиля литератур Востока. М., с. 6–26.
- Гомбоев, 1858 — *Алтан-Тобчи.* Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе, с приложением калмыцкого текста истории Убаши-Хунтайджия и его войны с Ойратами. Пер. ламы Галсана Гомбоева // ТВОРАО, ч. VI.
- Гомбожав, 1992 — *Гомбожав.* Чингис эзний алтан ургийн түүх Гангийн урсгал нэрт бичиг оршив. УБ.
- Гринцер, 1971 — *Гринцер П. А.* Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., с. 134–205.
- Гэсэр, 1986 — *Гэсэр.* Сонгомол эхийг боловсруулж удиртгал, тайлбар бичсэн акад. Ц. Дамдинсүрэн. Ред. Ш. Гаадамба. УБ.
- Дамдинсүрэн, 1956a — *Дамдинсүрэн Ц.* Өнчин хүүгийн шастирын тухай. Ц. Дамдинсүрэн хэвлэлд бэлтгэв. УБ.
- Дамдинсүрэн, 1956b — *Дамдинсүрэн Ц.* Хоёр загалын тууж. Ц. Дамдинсүрэн хэвлэлд бэлтгэв. Ред. Б. Содном. УБ.
- Дамдинсүрэн, 1957a — *Дамдинсүрэн Ц.* Монголын уран зохиолын тойм. I дэвтэр. XIII–XVI зууны үе. УБ.
- Дамдинсүрэн, 1957b — Монголын нууц товчоо. Хоёр дахь удаагийн хэвлэл. Хуучин монгол хэлнээс одоогийн монгол хэлээр Цэндийн Дамдинсүрэн орчуулав. УБ.
- Дамдинсүрэн, 1982 — *Дамдинсүрэн Ц.* Алан-гуагийн таван хөвгүүдээ сургасан домог // SM. Т. VII (15), fasc. 1–21, х. 81–87.
- Дармадалаа, 1995 — *Дармадалаа.* Их Монголын оронд дээдийн ном ямар мэт дэлгэрсэн ёсыг тодорхой өгүүлэгч цагаан лянхуан эрхис хэмээх оршвой. УБ.
- Дулам, 1997 — *Дулам С.* Система символик в монгольском фольклоре и литературе. Автореф. докт. дис. Улан-Удэ.
- Дылыкова, 1986 — *Дылыкова В. С.* Тибетская литература. М.
- Жамцарано, 1936 — *Жамцарано Ц. Ж.* Монгольские летописи XVII века // ТИВ. Т. XVI.
- Жирмунский, 1979a — *Жирмунский В. М.* Литературные отношения Востока и Запада как проблема сравнительного литературоведения // Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. А., с. 18–45.
- Жирмунский, 1979b — *Жирмунский В. М.* Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса // Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. А., с. 192–280.

- Жуковская, 1988 — Жуковская Н. А. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.
- Истоки русской беллетристики, 1970 — Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. М.
- Историческая поэтика, 1994 — Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М.
- История в трудах ученых лам, 2005 — История в трудах ученых лам. М.
- Касевич, 1996 — Касевич В. Б. Буддизм. Картина мира. Язык. СПб.
- Кичиков, 1985 — Кичиков А. III. Архаические мотивы происхождения героя и их трансформации в версиях «Джангара» // Fragen der Mongolischen Heldendichtung. T. III // AF. Bd. 91, S. 338–372.
- Классические памятники, 1985 — Классические памятники литератур Востока. М.
- Ковалевский, 1844–49 — Ковалевский О. Монгольско-русско-французский словарь, составленный Осипом Ковалевским. Казань. Т. I. 1844, т. II. 1846, т. III. 1849.
- Козин, 1941 — Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongγol-un niγuᠰa tobᠰiyan*. Юань чао би ши. Монгольский обыденный изборник. Т. I. Введ. в изуч. памятника, пер., тексты, глоссарий. М.–Л.
- Козин, 1946 — Козин С. А. Эпос монгольских народов и виды их письменности. — ВЛУ № 3, с. 32–43.
- Кудияров, 1983 — Кудияров А. В. Художественный стиль калмыцкого эпоса «Джангар» и вопросы его исторической интерпретации. Автореф. канд. дис. М.
- Кудияров, 1986 — Кудияров А. В. Стиль «Тайной истории»: имплицитность, вариация, репрезентативность, подхват // *Mongolica*. Памяти Бориса Яковлевича Владимирцова (1884–1931). М., с. 36–51.
- Кудияров, 2002 — Кудияров А. В. Художественно-стилевые традиции эпоса монголоязычных и тюркоязычных народов Сибири. М.
- Лауфер, 1927 — Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Пер. В. А. Казакевича, под ред. и с предисл. Б. Я. Владимирцова. Л.
- Лисевич, 1971 — Лисевич И. С. Сюжет Эзоповой басни на Востоке // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., с. 280–310.
- Лихачев, 1947 — Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.–Л.
- Лихачев, 1973 — Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII вв. Эпохи и стили. Л.
- Лихачев, 1979 — Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М.
- Махабхарата, 1967 — Махабхарата. Книга четвертая. Виратапарва, или Книга о Вирате. Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. Л.
- Михайлов, 1962 — Михайлов Г. И. «Сокровенное сказание» и «Алтан-тобчи» // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. ТБКНИИ. Вып. 8, с. 82–89.

- Михайлов, 1966 — *Михайлов Г. И.* Чингисийн эр хоёр загалын тууж (Эпоха, идейное содержание, жанр) // МС. Т. V, fasc. 8–18, с. 3–9.
- Михайлов, 1969 — *Михайлов Г. И.* Литературное наследство монголов. М.
- Михайлов, 1983 — *Михайлов Г. И.* Мифы в исторических сочинениях XIII–XIX вв. монгольских народов // Фольклор и историческая этнография. М., с. 88–106.
- Михайлов–Яцковская, 1969 — *Михайлов Г., Яцковская К.* Монгольская литература. Краткий очерк. М.
- Монгол ардын баатарлаг тууль, 1982 — Монгол ардын баатарлаг тууль. УБ.
- Мункуев, 1965 — *Мункуев Н. Ц.* Китайский источник о первых монгольских ханах. Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цая. Пер. и исслед. М.
- Мункуев, 1975 — Мэн-да Бэй-лу («Полное описание монголо-татар»). Факсимиле ксилографа. Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. Н. Ц. Мункуева. М.
- Нацагдорж, 1958 — *Нацагдорж Ш.* Чингис Хасар хоёрын зөрчил. УБ.
- Неклюдов, 1974 — *Неклюдов С. Ю.* «Героическое детство» в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти акад. Н. И. Конрада. М., с. 129–140.
- Неклюдов, 1980 — *Неклюдов С. Ю.* Пути сложения сюжетного повествования в монгольской традиционной прозе // Генезис романа в литературах Азии и Африки. М., с. 179–213.
- Неклюдов, 1984 — *Неклюдов С. Ю.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М.
- Неклюдов, 1988 — *Неклюдов С. Ю.* Устное предание в становлении исторической литературы монгольских народов // Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии. М., с. 48–56.
- Неклюдов, 1993 — *Неклюдов С. Ю.* Заметки о повествовательной структуре «Сокровенного сказания» // Mongolica. К 750-летию «Сокровенного сказания». М., с. 226–238.
- Неклюдов, 1996 — *Неклюдов С. Ю.* Героический эпос кочевников Монголии // Эпос народов зарубежной Азии и Африки. М., с. 16–64.
- Никулин, 1974 — *Никулин Н. И.* К типологии взаимосвязей средневековой исторической прозы // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., с. 117–151.
- Никулин, 1977 — *Никулин Н. И.* Вьетнамская литература X–XIX вв. М.
- Позднеев, 1883 — *Позднеев А. М.* Монгольская летопись «Эрдэнийн эрихэ». Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи. 1636–1736. СПб.
- Позднеев, 1898 — *Позднеев А. М.* Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892–1893 гг. Т. 2. Дневник и маршрут 1892 г. СПб.
- Позднеев, 1900 — Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания. Сост. А. Позднеевым. С предисловием Н. И. Веселовского. СПб.

- Померанцева, 1995 — *Померанцева Л. Е.* Жанрово-стилистические истоки «Жизнеописаний» Сыма Цяня // Теория стиля литератур Востока. М., с. 27–44.
- Поппе, 1934 — *Поппе Н. Н.* О древне-монгольской эпической литературе // С. Ф. Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности (1882–1932). Л., с. 427–442.
- Поппе, 1935 — *Поппе Н. Н.* Задачи и перспективы исследования монгольского языка и литературы // Современная Монголия. № 3.
- Поппе, 1937 — *Поппе Н. Н.* Халха-монгольский героический эпос // ТИВ. Т. XXVI.
- Потанин, 1916 — *Потанин Г. Н.* Ерке, сын неба, в Северной Азии: материалы к турко-монгольской мифологии. Томск.
- Поэтика, 1994 — Поэтика средневековых литератур Востока. Традиция и творческая индивидуальность. М.
- Проблемы исторической поэтики, 1988 — Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М.
- Пропп, 1955 — *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. Л.
- Пропп, 1976 — *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность // *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., с. 83–115.
- Пропп, 1986 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.
- Пубаев, 1981 — *Пубаев Р. Е.* «Пагсам-Чжонсан» — памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск.
- Пубаев, 1991 — Пагсам-Джонсан: История и хронология Тибета. Пер. с тиб. яз., предисл., коммент. д. ист. н. Р. Е. Пубаева. Новосибирск.
- Пучковский, 1953 — *Пучковский Л. С.* Монгольская историография XIII–XVII вв. // УЗИВАН. Т. VI, с. 131–166.
- Пучковский, 1957 — *Пучковский Л. С.* Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения. Т. I. История, право. М.–Л.
- Пучковский, 1960 — Гомбоджаб. Ганга-ийн урусхал (История золотого рода владыки Чингиса. Сочинение под названием «Течение Ганга»). Изд. текста, введ. и указатель Л. С. Пучковского. М.
- Пэрлээ, 1958 — *Пэрлээ Х.* Монголын хувьсгалын өмнөх үеийн түүх бичлэгийн асуудалд. УБ.
- Рашид-ад-дин — *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. I, кн. I. Пер. с перс. Л. А. Хетагурова. Ред. и примеч. проф. А. А. Семенова. М.–Л., 1952; кн. II. Пер. с перс. О. И. Смирновой. Примеч. Б. И. Панкратова и О. И. Смирновой. Ред. проф. А. А. Семенова. 1952; т. II. Пер. с перс. Ю. П. Верховского и Б. И. Панкратова. Ред. проф. И. П. Петрушевского. 1960; т. III. Пер. с перс. А. К. Арендса. Под ред. А. А. Ромаскевича, Е. Э. Бертельса и А. Ю. Якубовского. 1946.
- Рерих, 1958 — *Рерих Ю. Н.* Монголо-тибетские отношения в XIII–XIV вв. // Филология и история монгольских народов. Памяти Б. Я. Владимирцова. М., с. 333–346.
- Рифтин, 1970 — *Рифтин Б. А.* Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). М.

- Рифтин, 1974a — *Рифтин Б. А.* К изучению внутрорегиональных закономерностей и взаимосвязей (Литературы Дальнего Востока в XVII в.) // Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти акад. Н. И. Конрада. М., с. 89–103.
- Рифтин, 1974b — *Рифтин Б. А.* Типология и взаимосвязи средневековых литератур // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., с. 9–116.
- Рифтин, 1980 — *Рифтин Б. А.* Становление китайского романа // Генезис романа в литературах Азии и Африки. М., с. 151–178.
- Рифтин, 1988 — *Рифтин Б. А.* Древнекитайская мифология и средневековая повествовательная традиция // Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии. М., с. 14–47.
- Рифтин–Семанов, 1981 — *Рифтин Б. А., Семанов В. И.* Монгольские переводы старинных китайских романов и повестей // Литературные связи Монголии. М., с. 234–279.
- Румянцев, 1965 — *Румянцев Г. Н.* Селенгинские буряты (Происхождение и родо-племенной состав) // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 2. Улан-Удэ, с. 87–116.
- Сүхбаатар, 1998 — Алтан товч. Хулсан үзгийн эхтэй нь тулган засварлаж, оршил, тайлбарыг үйлдсэн О. Сүхбаатар. УБ.
- Содном, 1935 — *Содном Б.* Повесть о двух скакунах Чингис-Хана // Современная Монголия. № 4, с. 75–83.
- Сравнительный указатель, 1979 — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Сост. А. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. А.
- Стеблева, 1995 — *Стеблева И. В.* Стилиевые особенности древнетюркской литературы // Теория стиля литератур Востока. М., с. 61–71.
- Теория стиля, 1995 — Теория стиля литератур Востока. М.
- Типология и взаимосвязи, 1971 — Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М.
- Типология и взаимосвязи, 1974 — Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М.
- Түүх, 1966–69 — Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын Түүх. УБ. Т. I. 1966; т. II. 1968; т. III. 1969.
- Тойм II, 1977 — Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр (XVII–XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. УБ.
- Тойм III, 1968 — Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. XIX зууны үе. Ред. Ц. Дамдинсүрэн. УБ.
- Тубянский, 1935 — *Тубянский М. И.* Некоторые проблемы монгольской литературы дореволюционного периода // Современная Монголия. № 5, с. 7–30.
- Успенский, 1992 — *Успенский В. А.* Соперничество потомков Чингисхана и Хасара в XIII–XIX вв. // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культурные аспекты исследования. М., с. 102–109.

- Успенский, 1993 — Успенский В. А. «Сокровенное сказание» и монгольская историография XVII–XVIII вв. // *Mongolica*. К 750-летию «Сокровенного сказания». М., с. 190–200.
- Фрейденберг, 1936 — Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. А.
- Фрэзэр, 1998 — Фрэзэр Дж. Дж. Золотая ветвь. М.
- Халх ардын тууль, 1991 — Халх ардын тууль. УБ.
- Хүрэлбаатар, 1999 — Хүрэлбаатар Л. Эсэруагийн эгшиг дуун. УБ.
- Хорлоо и др., 1968 — Хорлоо П., Лувсанвандан С., Мөнх Ц., Цэнд Д. Монгол орчин үеийн уран зохиолын товч түүх (1921–1965). Ред. С. Лувсанвандан, Г. Жамсранжав, С. Дашдэндэв. УБ.
- Цагаан, 1977 — Цагаан Д. XVII–XVIII зууны үеийн түүхэн сурвалж бичгийн доторхи уран зохиол // Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр (XVII–XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. УБ, х. 93–151.
- Цендина, 1995a — Цендина А. Д. К вопросу о поэтико-стилистических направлениях в монгольской литературе XVII–XIX вв. // Теория стилиа литератур Востока. М., с. 74–104.
- Цендина, 1995b — Цендина А. Д. «История Эрдэни-дзу» как памятник истории буддизма в Монголии // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, с. 14–27.
- Цендина, 1996 — Цендина А. Д. К вопросу об изучении «Болор толи» // Российское монголоведение. Бюллетень IV. М., с. 76–82.
- Цендина, 1997a — Цендина А. Д. Семантика возрастных дефиниций в монгольских летописях XVII–XIX вв. // VII Межд. конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1997). Докл. рос. делегации. М., с. 83–87.
- Цендина, 1997b — Цендина А. Д. Монгольская новеллистика XVII–XIX вв. и индо-тибетские традиции // Монгольская литература. Очерки из истории XIII — первой половины XX в. М., с. 177–208.
- Цендина, 1998 — Цендина А. Д. Хасар и Чингис в летописях Мэргэнгэгэна и Джамбадорджи // *Mongolica*-IV. 90-летию со дня рождения Ц. Дамдинсүрэна посвящается. СПб., с. 30–35.
- Цендина, 1999a — История Эрдэни-дзу. Факсимиле рук. Пер. с монг., введ., коммент. и прилож. А. Д. Цендиной. М.
- Цендина, 1999b — Цендина А. Д. Легенды о происхождении названия племенного союза «табунанг» в монгольских летописях // *Altaica* III. М., с. 139–151.
- Цендина, 2000a — Цендина А. Д. Миф о Чингис-хане как о покровителе буддизма // *Altaica* IV. М., с. 158–163.
- Цендина, 2000b — Цендина А. Д. Мотив спасения «истинного» наследника в монгольской историографической традиции // Культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, с. 35–40.
- Цендина, 2000c — Цендина А. Д. Монгольская летописная традиция и китайские династийные хроники // Владимирцовские чтения IV. Тез. и докл. Всерос. науч. конф. (М., 15 февраля 2000 г.). М., с. 138–141.
- Цендина, 2000d — Цендина А. Д. Об одном сочинении по истории буддизма в Монголии, хранящемся в библиотеке ИВ РАН // Архивные

- материалы о монгольских и тюркских народах в академических собраниях России. Докл. науч. конф. СПб., с. 110–116.
- Цендина, 2000е — Цендина А. Д. К вопросу о типологическом описании монгольской литературы // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Материалы межд. науч. конф. История, философия, социология, филология, искусство. Т. IV. Улан-Удэ, с. 202–208.
- Цендина, 2001a — Цендина А. Д. Монгольская поэтика // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., с. 582–586.
- Цендина, 2001b — Цендина А. Д. Монгольские летописи XVII–XIX вв. и повествовательные традиции в монгольской литературе // “Dialogue among Civilizations: Interaction between Nomadic and other Cultures of Central Asia”. Ulaanbaatar, Mongolia, August 15–16, 2001. Papers. UB, p. 417–419.
- Цендина, 2002a — Цендина А. Д. Монгольская средневековая литература: некоторые черты // Россия и Монголия в свете диалога евразийских цивилизаций. Материалы межд. науч. конф. (Звенигород, 2–5 июня 2001). М., с. 271–275.
- Цендина, 2002b — Цендина А. Д. Легенды о происхождении монгольских ханов и их параллели в тибетской мифологии // VIII Межд. конгресс монголоведов (Улан-Батор, 5–12 августа 2002 г.). Докл. рос. делегации. М., с. 287–291.
- Цэдэв, 1997 — Цэдэв Д. «Монголын нууц товчоо»-ны бэлэгдэл. Автореф. докт. дис. УБ.
- Цэмбэл гүүш, 1997 — Цэмбэл гүүш. Ног гүй чос 'byung bzhugs so. Mongyol-un teüke orosibai. Монголын түүх оршвой. УБ.
- Цэнд, 2000 — Цэнд Д. Аргасун хорч (хуурч)-ийн домгийн судлалд // Уран зохиол судлал. Боть 7 (XXIV), дэвтэр 1–20. УБ, х. 16–20.
- Цэрэнсодном, 1987 — Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII–XX зууны эхэн). Их дээд сургуулийн монгол хэл бичгийн ангид үзэх сурах бичиг. Эрдэм шинжилгээний шүүмжлэгч Ц. Дамдинсүрэн. Ред. Л. Түдэв, Д. Цэнд. УБ.
- Чоймаа, 2002 — Чоймаа Ш. «Монголын нууц товчоон», Лувсанданзаны «Алтан товч». Эхийн харьцуулсан судалгаа. УБ.
- Шагдар, 1957 — Алтан товч. Хэвлэлд бэлтгэсэн Ц. Шагдар. УБ.
- Шастина, 1957 — Шара Туджи. Монгольская летопись XVII века. Сводн. текст, пер., введ. и примеч. Н. П. Шастиной. М.–Л.
- Шастина, 1971 — Шастина Н. П. Повесть о споре мальчика-сироты с девятью витязями Чингиса // Страны и народы Востока, вып. XI. М.
- Шастина, 1972 — Шастина Н. П. Композиционное строение монгольских летописей (XVII век) // Центральная Азия и Тибет. Материалы к конф. Новосибирск, с. 60–63.
- Шастина, 1973 — Лубсан Данзан. Алтан Тобчи («Золотое сказание»). Пер. с монг., введ., коммент. и прилож. Н. П. Шастиной. М.
- Юань Кэ, 1965 — Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М.
- Юань улсын судар, 2002 — Юань улсын судар. Хураангуй дээд, доод, I–III дэвтэр. Хятад хэлнээс орчуулсан Ч. Дэмчигдорж (Дандаа). Монгол

- хэлнээс хөрвүүлж, тайлбар сэлт үйлдсэн А. Алимаа, Д. Боролзой, С. Мөнхсайхан, Б. Төвшинтөгс. Ред. Б. Сумъяабаатар, Ж. Сэржээ. УБ. Янин, 1990 — Янин В. Л. Предисловие к книге: Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Кн. I, вып. 1–3. М.
- Яншина, 1984 — Яншина Э. М. Формирование и развитие древнеки-тайской мифологии. М.
- Aalto, 1961 — Aalto P. Qas Buu Tamaya und Čhuan-kuo His // Studia Sino-Altaica. Wiesbaden, p. 12–20.
- Altan kürdün, 1987 — Altan kürdün mingyan kegesütü. (Kökeqota).
- Altan tobči, 1999 — Altan tobči. Čoyiji tulıyan qarıčayulju tayilburilaba. Kökeqota.
- Altanša, 1984 — Altanša Na. Mongyol teüken üliger-üüd. (Kökeqota).
- Asarayçı, 1960 — Byamba. Asarayçı neretü-yin teüke // МН. Т. 2, fasc. 4. УБ.
- Asarayçı, 1984 — Asarayçı neretü-yin teüke. В. Bayan-a kınan yaryuyulju bayulyaju tayilburi kibe. (Begejing).
- Bawden, 1955 — The Mongol Chronicle Altan Tobči. Text, Trans. and Crit. Notes by Ch. Bawden // GAF. Bd. 5.
- Bawden, 1961 — The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga. (Text, Trans. and Notes by Ch. R. Bawden) // AF. Bd. 9.
- Bawden, 1961–62 — Bawden Ch. R. The Supernatural Elements in Sickness and Death according to Mongol Tradition // AM SN. Vol. VIII, pt. 2, 1961, p. 215–257; vol. IX, pt. 2, 1962, p. 153–178.
- Bolor erike, 1985 — [Rasipungsuy.] Bolor erike. (Kökeqota).
- Bolor toli, 1984 — Bolor toli. Ĵimbadorji jokiyaba. (Begejing).
- Boйда bayatur, 1985 — Boйда bayatur bey-e-ber dayilaysan temdeglel. Ge. Asaraltu, Kökeöndör nar yaryayulun orčiylulba. (Qayilar).
- Bulay, 1987 — Bulay. Arban doloduyar jayun-u mongyol teüken uran jokiyal. (Kökeqota).
- Byamba, 2002 — Byamba-yin Asarayçı neretü teüke (Эхбичгийн судалгаа). Галиглаж, үгийн хэлхээг үйлдэн хэвлэлд бэлтгэсэн Ц. Шардарсүрэн, И Сен Гю. УБ.
- Čayan teüke, 1981 — Arban buyantu nom-un čayan teüke. Liu Ĵin Sūe emkitgen tayilburilaba. (Kökeqota).
- Chiodo, 1996 — Chiodo E. Sayan Sečen. Erdeni-yin Tobči: A Manuscript from Kentei Ayımay. Ed. and comment. on by E. Chiodo; with a Study of the Tibetan Glosses by K. Sagaster // AF. Bd. 132.
- Činggis qayan-u čadig, 1925 — Činggis qayan-u čadig. Kūkegčın ūker ĵil-ün qabur-un terigün sara-yin arban tabun-du angqan uday-a darumalaba. Mongyol bičig-un qorıy-a. Neyislel qota. Beiping.
- Clark, 1978 — Clark L. V. From the legendary cycle of Činggis-qayan: the story of an encounter with 300 Tayičiyud from the Altan Tobči (1655) // MS. Vol. V.
- Cleaves, 1952 — Altan Tobči. A Brief History of the Mongols by bLob bZań bsTan-ĵin. With Critical Introduction by the Reverend A. Mostaert, an Editor's Foreword by Fr. W. Cleaves // SM 1. Cambridge (Mass.).

- Cleaves, 1956 — Erdeni-yin tobči. Mongolian Chronicle by Sayan Sečen. With a Critical Introduction by the Reverend A. Mostaert and an Editor's Foreword by Fr. W. Cleaves. Cambridge (Mass.).
- Cleaves, 1959 — Bolor Erike. Mongolian Chronicle by Rasipungsug. With a Critical Introduction by the Reverend A. Mostaert and an Editor's Foreword by Fr. W. Cleaves // SM 3. Cambridge (Mass.).
- Dai yuwan ulus-un teüke, 1987 — Dai yuwan ulus-un teüke. (Ming) Süng, Liyan nar jokiyaba. (Čing) Dūdeng, Üljeyitü, Sereng, Sonom orčiylba. (Kökeqota).
- Damdinsürüng, 1959 — *Damdinsürüng Če.* Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orosibai. UB.
- Damdinsürüng, 1962 — *Damdinsürüng Če.* Dandin-u "Jokistu ayalyun-u toli" ba tegün-ü tayilburi-nuyud-un tuqai tobči medege // Дандины «Зохист аялгууны толь» ба түүний тайлбаруудын тухай товч мэдээ. SM. Т. IV, fasc. 1-7. УБ, х. 3-24.
- Dayiliyuu ulus-un teüke, 1987 — Dayiliyuu ulus-un teüke. Dūdeng, Üljeyitü nar orčiylba. (Begejing).
- Deb ther dmar po gsar ma, 1982 — rGyal rabs 'phrul gyi lde mig gam deb ther dmar po 'am deb gsar ma zhes bya ba bzhugs so. Pan chen bsod nams grags pas brtsams. (Si ling).
- Erdeni tunumal, 1984 — Erdeni tunumal neretü sudur orosiba. (Begejing).
- Gō-Rachewiltz-Krueger-Ulaan, 1990 — Sayan, sečen. Erdeni-yin tobci. ('Precious summary'). A Mongolian Chronicle of 1662. I. The Urga text transcribed and edited by M. Gō, I. de Rachewiltz, J. R. Krueger and B. Ulaan. Australian National University.
- Haenisch, 1904 — *Haenisch E.* Die Chinesische Redaction des Sanang Setsen Geschichte der Ost-Mongolen im Vergleiche mit dem Mongolischen Urtexte. B.
- Haenisch, 1933 — *Haenisch E.* Monggo han Sai da Sekiyen. Die Mandeschufassung von Secen Sanang's mongolischer Geschichte. Lpz.
- Haenisch, 1955 — *Haenisch E.* Eine Urga-Handschrift des Mongolischen Geschicht-Werkes von Secen Sanang. B.
- Haenisch, 1959 — Der Kienlung-Druck des Mongolischen Geschichtswerkes Erdeni-yin Tobči von Sagang Secen. Hrsg. von E. Haenisch // Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. XIII. Wiesbaden.
- Haenisch, 1966 — Qad-un Ündüsün-ü Erdeni-yin Tobčiyen. Eine Peking Palasthandschrift. Hrsg. von E. Haenisch // AF. Bd. 14.
- Heissig, 1946 — Bolor Erike. Eine Kette aus Bergkristallen. Eine Mongolische Chronik der Kienlung-zeit von Rasipungsuy (1774/75). Literatur-historisch untersucht von W. Heissig. Peiping.
- Heissig, 1958 — Altan Kürdün Mingyan Gegesütü bičig. Eine mongolische Chronik von Siregetü Gousi Dharma (1739). Hrsg. und mit Einleitung und Namensverzeichnis versehen von W. Heissig. Kopenhagen.
- Heissig, 1959 — *Heissig W.* Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. Teil I: 16.-18. Jahrhundert // AF. Bd. 5.

- Heissig, 1961 — Erdeni-yin Erike. Mongolische Chronik der Lamaistischen Klosterbauten der Mongolei von Isibaldan (1835). In Faksimile mit Einleitung und Namens Verzeichnis hrsg. von W. Heissig // MLAM SN. Bd. 2.
- Heissig, 1962a — Heissig W. Bolur toli. "Spiegel aus Bergkristall" von Jambadorji (1834–1837). Buch III: Geschichte der Mongolen // MLAM SN. Bd. 3.
- Heissig, 1962b — Heissig W. Helden- Hollenfahrts- und Schelmengeschichte der Mongolen. Zürich.
- Heissig, 1964 — Heissig W. Mongolischen Literatur // Handbuch der Orientalistik. Abt. 1. Bd. 5. Abschn. 2. Mongolistik. Leiden-Köln, S. 228–274.
- Heissig, 1965 — Heissig W. Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. Teil II: 1. Vier Chroniken des 19. Jahrhunderts in Facsimilia mit Einleitung und Namensregister // AF. Bd. 16.
- Heissig, 1967 — Heissig W. Tibet und die Mongolei als literarische Provinzen // Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Heft 132. Köln, Oplanden, S. 105–135.
- Heissig, 1970 — Heissig W. Kesigbatus Chronik Erdeni-yin tobči // ZAS. No. 4. S. 343–428.
- Heissig, 1972 — Heissig W. Geschichte der Mongolischen Literatur. Bd. 1–2. Wiesbaden.
- Heissig, 1979 — Heissig W. Die mongolischen Heldenepen — Struktur und Motive. Oplanden.
- Heissig, 1979a — Heissig W. Gedanken zu einer strukturellen Motiv-Tipologie des Mongolischen Epos // AF. Bd. 68, S. 9–27.
- Heissig-Bawden, 1957 — Mongyol Borjigid Oboy-un Teüke von Lomi (1732). Meng-Ku Shih-His-P'u. Hrsg. und mit Einleit. versehen von W. Heissig und Ch. R. Bawden // GAF. Bd. 9.
- Injannasi, 1991 — *Injannasi*. Köke sudur. (Begejing).
- Isibaljur, 1993 — Isibaljur-un burqan-u šasin-u teüke. (Kökeqota).
- Jason, 2004 — Jason H. Enortotia. Epic. Oral Martial Poetry. Models and Categories. Preview. Jerusalem.
- Juvaini, 1958 — The History of the World-Conqueror. By 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini. Transl. from the text of Murza Muhammad Qazvini by J. A. Boyle, Ph. D. Vol. 1, 2. Manchester University Press.
- Kämpfe, 1983 — Das Asarayçi neretü-yin teüke des Byamba erke daičing alias Samba jasay: eine mongolische Chronik des 17. Jahrhunderts (übersetzt und kommentiert) von H. R. Kämpfe. Wiesbaden.
- Köke debter, 1912 — Tngri yajar-un angq-a toytoysan-ača qayad-un ejelegsen qayučin köke debter kemekü šastir orosibai. ЦП6.
- Köke teüke, 1996 — Köke teüke. Bulay yaryuyulju tayilburilaba. (Kökeqota).
- Krueger, 1961 — Krueger J. R. Poetical Passages in the Erdeni-yin Tobči. A Mongolian Chronicle of the Year 1662 by Sayan Secen. s'Gravenhage.
- Lomi, 1989 — Lomi. Mongyol borjigid obuy-un teüke. Nayusayinküü, Ardajab tulyan qaričayulju tayilburilaba. Kökeqota.
- Lörincz, 1975 — Lörincz L. Ein historisches Lied in der Geheimen Geschichte der Mongolen // Researches in Altaic Languages. Budapest.

- Lörincz, 1979 — *Lörincz L. Mongolische Märchentypen*. Budapest.
- Lubsandanjan, 1937 — [*Lubsandanjan*.] Erten-ü qad-un ündüsülegsen törö yoson-u jokiyaI-i tobčilan quriyaγsan altan tobči kemekü orosibai. Debter 1, 2. (Ulayanbayatur).
- Lubsandanjan, 1990 — [*Lubsandanjan*.] Erten-ü qad-un ündüsülegsen törö yoson-u jokiyaI-i tobčilan quriyaγsan altan tobči kemekü orosibai. Эртний хаадын үндэслэсэн төр ёсны зохиолыг товчлон хураасан алтан товч хэмээх оршвой. "The golden summary which relates briefly the deeds of civil governing established by ancient emperors". (The Mongol chronicle of the 17th century). UB.
- Mongγol domoy, 1984 — *Mongγol arad-un domoy üligер-үүд*. Begejing.
- Mostaert, 1937 — *Textes oraux ordos recueillis et publiés avec introduction, notes morphologiques, commentaires et glossaire* par A. Mostaert. Peip'ing.
- MOT — Motif-index of Folk-literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exemplar, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends. Revised and Enlarged Edition by S. Thompson. Vol. I-VI. Indiana University. Copenhagen, 1956-1958.
- Poppe, 1958 — *Poppe N. Der Parallelismus in der epischen Dichtung der Mongolen // Ural-altaische Jahrbücher*. Bd. 30.
- Poucha, 1956 — *Poucha P. Die Geheime Geschichte der Mongolen als Geschichtsquelle und Literaturdenkmal. Ein Beitrag zu ihrer Erklärung*. Prag.
- Qad-un ündüsün quriyangγui altan tobči, 2002 — Qad-un ündüsün quriyangγui altan tobči. (Эх бичгийн судалгаа). Тэргүүн дэвтэр. Галиглаж, үгийн хэлхээр үйлдэн, эх бичгийн судалгаа хийсэн Ш. Чоймаа. УБ.
- Quriyangγui altan tobči, 1989 — Qad-un ündüsün quriyangγui altan tobči. *Бulay γaryuyulju tayilburilaba*. (Kökeqota).
- Rachewiltz-Krueger, 1990 — *Sayan seçen. Erden-yin tobci*. ('Precious summary'). A Mongolian Chronicle of 1662. II. Word-Index to the Uрга text prepared by I. de Rachewiltz, J. R. Krueger. Australian National University.
- rNam grangs, 1988 — *Chos kyi rnam grangs mthong ba kun bsdus. bLa brang lhun grub kyis sbyar ba*. (Pe cin).
- Sagaster, 1970 — *Sagaster K. Rasipungsuy und der Beginn der kritischen Geschichtsschreibung der Mongolen // ZAS*. No. 4, S. 295-309.
- Sagaster, 1976 — *Sagaster K. Die Weisse Geschichte (Čayan teüke): Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnunge*. Kommentiert von K. Sagaster // *AF*. Bd. 41.
- Sagaster, 1981a — *Sagaster K. Bemerkungen zur Dreizehn in mongolischen Epos // Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica*. Bd. 14. Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde.
- Sagaster, 1981b — *Sagaster K. Zur Zahlensymbolik im mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung*. *AF*. Bd. 72.
- Sagaster, 1995 — *Sagaster K. "Real Support" (Jingkini sitügen) of the Cult of Činggis Khan // Mongolica. An International Annual of Mongol*

- Studies. Vol. 6 (27). A Special Issue Containing the Papers of the Sixth International Congress of Mongolists Convened under the Patronage of P. Ochirbat, President of Mongolia (August 11–15. 1992, Ulaanbaatar). UB, p. 627–633.
- Sayan Sečen, 1958 — *Sayan Sečen*. Erdeni-yin Tobči. Će. Nasunbaljir keblel-dü beletgebe // MH. T. I, fasc.1.
- Sayan Sečen, 1987 — Erdeni-yin tobčiy-a. Sayan Sečen jokiyaba. Köke-öndör yaryuyulun tayilburilaba. (Begejing).
- Schmidt, 1829 — *Schmidt J. I.* Grschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses verfasst von Ssanang Ssetsen, Chuntaidschi der Ordus. StPb.
- Senggerinčin, 1989 — *Senggerinčin D.* “Qabutu Qasar-un takily-a-yin ordon-u” sergültü // Öber Mongyol-un bayši-yin yeke suryayuli. Erdem sinjilgen-ü setgül. Neyigem-ün sinjilekü uqayan-u keblel. No. 2.
- Sir-a tuyuži, 1983 — Erten-ü mongyol-un qad-un ündüsün-ü yeke sir-a tuyuži orosiba. Üljejitü emkitgen yaryuyulju tayilburi kibe. (Begejing).
- Tsendina, 1999 — *Tsendina A.* Godan Khan in Mongolian and Tibetan Historical Works // *Studia Orientalia*. Vol. 85. Helsinki, p. 245–248.
- Tshal pa kun dga' rdo rje, 1993 — *Tshal pa kun dga' rdo rje*. Deb ther mar po rnam kyi dang po hu lan deb ther 'di bzhugs so. (Pe cin).
- Veit, 1979 — *Veit V.* An Important Aspect of Mongol Historiography in the 18th Century // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал. Т. I. УБ, p. 362–364.
- Veit, 1998 — *Veit V.* The Secret History — Epic Tale or Early Example of Mongolian Historiography? // Монгол судлалын өгүүлүүд. Essays on Mongolian Studies. p. 198–203.
- Vietze-Lubsang, 1992 — *Vietze H.-P., Lubsang G.* Altan tobči. Eine mongolische Chronik des XVII. Jahrhunderts von Blo bzan bstan 'jin. Text and Index. Tokyo.
- Yar lung chos 'byung, 1988 — *Yar lung jo bo'i chos 'byung* bzhugs so. Shākya rin chen sde brtsams. (Zi ling).
- Faldan, 1960 — *Faldan*. Erdeni-yin erike kemekü teüke bolai. Će. Nasunbaljir keblel-dü beletgebei // MH. T. III, fasc.1.
- Fangy-a-yin urusqal, 1981 — [*Gombojab*.] Fangy-a-yin urusqal. Kökeqota. UB.

Указатель имен

- Babaqai örlög 186
 Bayiçoqor darqan 185, 186
 Begter см. Бэгтэр
 Begütei (Bügünütei) 46
 Belgedei (Belkutai, Belgetei) см.
 Бэлгүдэй
 Belgetei (Belgünütei) 46
 Bolčumur (Biljumar) 186
 Borji (Boorjai) см. Борчи
 Börte-üjin (Börte-geljin) см. Бортэ
 Buq-a temür čingsang см. Буха-
 Тэмур-чинсан
 Bükü qatagi (Buqu qatagi, Buqu
 qatagis, BuYu Qatagi) 46
 Büküci salci (Buqu saljiq, Bu-
 quji salji, BuYu Salji) 46
 C'al pa Kun dga' rdo rje см. Цал-
 па-Гунга-Дорджи
 Činķis-qaqan (Činggis qayan) см.
 Чингис-хан
 Dai yang qayan (Dayan qan) см.
 Даян-хан (найманский)
 Dei-Sečen (Dai čičin) см. Дай-
 Сэцэн
 Doordan darqan см. Дорда-
 дархан
 Doγolan ayalaqu (Doγolan
 aylaqu) 185
 Elbeg qayan (Elbeg nigüliskü)
 см. Элбэг-хан
 Güden см. Годан
 Gürbeljin yuu-a qatun см. Гур-
 бэлджин-Гуа
 Ibaqu см. Ибаху
 Iberei tayişi 186
 Jamuq-a см. Джамуха
 Jıryadai mergen (Jıryuyadai
 mergen) 185
 Jüge noyan см. Джүгэ
 Jüü qungqu-a qayan (Juu
 qungqu qayan) см. Хунгхуа-
 хан
- Laqan см. Лахан
 Laqu bayan см. Лаху баян
 Mandulai ayalaqu (Mandulai
 aylaqu) 186
 Manduqai qatun см. Мандухай-
 хатун
 Manjusri см. Манджушри
 Öljei-tü qung yuu-a beyiji см.
 Улдэйту-Гуа-бэйджи
 Qasar см. Хасар
 Qaryučay qung tayiji см. Харар-
 цуг
 Qonggirad qatun см. Хонгирад-
 хатун
 Qooqai taiyu (Qooqai tayuu) см.
 Хухай-таю
 Qorosbečü (Qoli sübeji) см. Хо-
 русбэчу
 Qurijın-qatun 181
 Qoqoqcin qatun 181
 Quürčin 181
 Qoričin qatun 181
 Sa skya kun dga' sniñ po см.
 Гунга-Нинбо
 Saska pandida (Saskiy-a ban-
 dida, Sasky-a-yin Güngga rjal
 msan [rgyal mtsan]) см. Са-
 кья-пандита Гунга-Джалцан
 Sača-beki (Sečen beki) см. Сача-
 бэки
 Sečen qayan см. Хубилай
 Siduryu qayan см. Шидургу-хан
 Šikiur 181
 Sotan (Jütei) 182
 Taiču (Tayiču) 181, 182
 Ta-ta-tung-u (Tung-u) см. Тата-
 тунга
 Temüjin (Temüjin) см. Чингис-
 хан
 Toytay-a tayisi см. Тортога
 Toryan šira см. Торган-Шира
 Ulusbolod (Ülusbolod) 186

Uqayatu (Uqayantu) qayan см.
Тогон-Тэмур

«Вкушающий чистейшие яства»
см. Шуддходана

«Многими возведенный» см.
Махасаммата

«Могущественный» см. Будда

«Царь шакьев» см. Будда

«Чистейший» см. Будда

I джанджа-гэгэн (Джан-Лалита-
Бадзар) 122, 225

II джанджа-гэгэн 122

III далай-лама Содном-Джамцо
22, 23, 109–111, 113, 114,
116, 117, 119–121

IV далай-лама Ёндон-Джамцо
23, 32, 75, 116, 139

V далай-лама Лубсан-Джамцо
20, 106, 121, 134, 154, 193

VI далай-лама Цанъян-Джамцо
115, 116, 121

VII далай-лама 75, 116

VIII далай-лама 122

Аалто П. 203

Абатай (Абатай-хан) 22, 23, 32,
41, 109, 110, 123, 124

Абахай (Дэгэду-Эрдэмту, Сэ-
цэн, Тайцзун-хан, Тэнгэрэс-
Дзаягату, Ундур-Богдо) 140,
202

Абираху 219

Абуджи 176

Авалокитешвара см. Хоншим-
бодхисаттва

Адасари Чин-тайджи 25

Аджай (Аджай-тайджи, Ачай)
27, 31, 77

Адус-дархан 114

Айдзун 170

Алаг-дархан 110

Алан-Хоа см. Алун-Гуа

Алдар 219

Алиа-Нагачу см. Нагачу

Алтан (Ананда, Андан) 214, 220

Алтан-Сандалиту-хан 41

Алтан-хан (Гэгэн-хан, Гэгэн-
Алтан-хан, Сайн-Гэгэн-хан)
22–24, 32, 108–110, 114,
119, 120, 122, 124

Алун-Гуа (Алун-гоа, Алан-Хоа)
29, 36, 37, 39, 40, 46–48,
159, 225

Амар 241

Ананда см. Алтан

Ананда-Мати 113

Андан см. Алтан

Арбахай 202

Аргасун-хурчи 86

Арслан 224

Арслан-хаган 175, 195

Аругтай (Угэдэлэжу) 27

Архай-Хасар см. Хасар

Атай-хан 30

Ахама 227

Ачай см. Аджай

Ачи-Хоргол 202

Аша-Гамбу 171

Ашила-хан 177

Ашин-лама 120

Аюши 120

Базарова Б. З. 191, 215

Байшингур 73

Балган см. Бархан-багатур

Балданжапов П. Б. 13, 37, 58,
66, 154, 207

Барсболод (Барсболод-джинон)
22, 23, 108

Бартольд В. В. 207, 208

Бархан-багатур (Балган) 220

Барху-дайчин 118

Батмунх (Батмунх-Даян-хан,
Даян-хан) 22–25, 31, 32, 68,
75–77, 108, 142, 173

Бату (Батый) 62, 106, 164

Батула (Батула-чинсан) 27

Бату-тайджи 75

Батый см. Бату

Ба-хи 228

Бачин 211

Баяндара 22

- Баянмунх (Баянмунх-Болху-джинон) 71–74, 77
 Баясгал-Хундулэн-хан 22
 Бектер см. Бэгтэр
 Бигирсэн-тайши 68
 Билигту (Билигту-хан) 26, 142, 176, 191
 Бинту-Ялдан-тайджи 23
 Бира Ш. 128, 174
 Богорал-ноён 213
 Бодадара-Отгон-тайджи 22
 Бодашири-хунтайджи 23
 Боди-Алаг-хан 31
 Бодончар 29, 36–40, 42–48, 54, 72, 132, 133, 224
 Бокэ Бэлгэтэй см. Бэлгүдэй
 Болухай (Болонай) 72, 73
 Борочи (Буди-Гунцэл) 39, 45, 47, 100, 101, 171, 172
 Бортэ (Бөртэ-үджин, Бортэ-сэцэн-сутай-тайху, Бортэ-ушин, Уджин-Бөртэ, Borte-üjin, Borte-geljin, Хонгирад-хатун) 52, 54, 76, 78, 83, 84, 140, 168, 182
 Борчи (Борджи, Хулэг-Борчи, Borji, Boorjai) 52, 55, 57, 60, 95, 155, 157, 189, 211–213, 230
 Ботохуй Тархун 196
 Боудэн Ч. 14, 71, 205
 Боура С. М. 38
 Будда (Будда Артасайдхи, Будда Шигэмуни, Шакьямуни, «Вкушающий чистейшие яства», «Могущественный», «Чистейший», «Царь шакьев») 17, 22, 24, 54, 101, 110–112, 126, 132, 133, 136–140, 154–156, 160, 161, 175, 201, 203, 204, 232
 Буди-Гунцэл см. Борочи
 Булай-хан 175
 Бури 164
 Бүртэ-Чино (Бөртэн Чино-а, Бортэ чино) 29, 36–39, 41, 44–49, 100, 132, 136, 224
 Бурхан-хан см. Шидургу-хан
 Буха 149, 150
 Буха-Тэмур-чинсан (Buq-a temür cingsang, Буха-чинсан) 145–147, 149, 150
 Буха-Цаган-хан 54
 Буянту-хан 30, 102
 Буян-Сэцэн-хан (Буян Сэцэн-хан) 32, 201
 Бэгдзэ-Махакале см. Махакала
 Бэгтэр (Begter, Бектер) 42, 45, 46, 48, 51, 206, 209
 Бэлгүдэй (Бокэ Бэлгэтэй, Бэлгэтэй, Belgedei, Belkutai, Belgetei) 32, 42, 46, 52, 58, 61, 69, 70, 181, 182, 209, 210
 Ваджрадара 115
 Ваджрапани 110, 123
 Вандар 217
 Ван-Сун-цзан 227
 Ван-хан (Онг-хан, Он-хан, Тогорила) 44, 52, 58, 61, 75, 83, 85, 195, 214, 217, 220
 Ван-цэ 168
 Васильев В. П. 64
 Вачир-Тумэй-гун-хонджин 119
 Владимирцов Б. Я. 7, 63, 64, 206–208
 Вэн-цзун 229
 Габай-Содном 103
 Галдан-Бошогту-хан (Галдан-Бошокту-хан) 68, 114, 115, 123
 Галдан-туслагчи (Галдан) 12, 14, 28, 41–43, 56, 78, 110, 134, 167, 176, 180, 190, 202, 209, 216, 217, 223
 Ганнопатхи 113
 Гарма-бакши см. Карма-багши
 Гаруди (garudi) 182
 Го М. 14
 Гоа-Мухули см. Мухули
 Годан (Годан-хан, Гүдэн, Гүдэн-хан, Гүндэн-хан, Хулуг, Ху-

- луг-хан, Güden) 29, 78, 102,
 104–108, 118, 124, 125, 129,
 167, 168, 175, 183, 184, 192
 Гой-лоцава Шоннубал 106
 Гомбо см. Махакала
 Гомбогур 122
 Гомбоджаб 12, 25, 28, 79, 100,
 176, 216, 223
 Гомбоев Г. 13
 Готама 224
 Гуа-бэйджи см. Улдзэйтү-Гуа-
 бэйджи
 Гудэн (Гудэн-хан) см. Годан
 Гуми-багши см. Гумэн-Нансо
 Гумэли-Мэргэн-джинон (Гумэ-
 ли-Мэргэн-Хар-джинон) 22,
 23
 Гумэн-Нансо (Гуми-багши) 110,
 120
 Гунга-Дорджи (Гунга-Дорджи-
 хан) см. Цалпа-Гунга-
 Дорджи
 Гунга-Нинбо (Гунга Нинбо-
 лама, Сачэн-Гунга-Нинбо,
 Гунга-Снингбу, Sa skya kun
 dga' sñin po) 112, 125–130
 Гунга-Одбай 166
 Гундэн-хан см. Годан
 Гун-Тэмур 27
 Гунцуг-тайджи 23
 Гурбэлджин-Гуа (Gürbeljin yuu-a
 qatun) 53, 172, 173, 183
 Гурельгу 64
 Гучуг см. Гуюк
 Гуши-хан 121, 122
 Гуюк (Гуюк-хан, Гучуг) 29, 104,
 105, 107, 118, 164, 167, 169,
 192, 198
 Гэгэн-Алтан-хан (Гэгэн-хан) см.
 Алтан-хан
 Гэгэн-хан 30, 102, 221, 232
 Гэрэсэндээ 23–25, 32, 139
 Гэсэр 40, 70
 Даваацэрэн А. 124
 Дагба-Джалцан (Джэбдзун-
 Дагба-Джалцан, Манджушри-
 Дагба-Джалцан, gragpa rgyal
 mthsan, grayisba rjalmsan)
 112, 129, 165, 166, 168, 183
 Дайди (Дайди-Хубилай) см. Ху-
 билай
 Дайпу-Чингис-хан см. Чингис-
 хан
 Дай-Сэцэн (Dei-Sečen, Dai cīcin)
 69, 182, 208
 Далад-Хулуг-тайджи 23
 Далай-Собин-Ару-Алтан-
 Ширэгэту 45, 100
 Далидай 220
 Дамдин 21, 241
 Дамдинсүрэн Ц. 83
 Дандин 152, 153
 Дарайсун-хан (Дарайсун-
 Гудэн-хан) 31, 108
 Дарматала 21
 Даян-сэцэн-хан см. Батмунх
 Даян-хан (найманский) (Тайан-
 хаган, Таян-хан, Dai yang
 qaγan, Dayan qan) 60–62, 96,
 175, 187, 188, 196, 215, 230
 Даян-хан см. Батмунх
 Джалайр-хунтайджи 109
 Джамба 12, 28, 53, 107
 Джамба-Дорджи 12, 13, 25, 28,
 57–64, 66–68, 90–92, 95,
 113–115, 140, 141, 156, 167,
 190, 210, 214, 223
 Джамсо-тайджи 23
 Джамуха (Джамуха-хаган, Са-
 магур, Чжамуха, Jamuq-a)
 26, 52, 57, 61, 62, 65, 67, 74,
 82, 83, 174, 187, 195, 215
 Джамъян-цорджи 115
 Джангар 63
 Джанджун-хан (Чжанчжун-хан)
 54, 196
 Джан-Аалита-Бадзар см. I
 джанджа-гэгэн
 Джахуй-хан 205
 Джингин см. Чингис-хан
 Джинтай-хан см. Цзинтай
 Джинтун-хан 69
 Джочи-Хасар см. Хасар

- Джувеини 104, 125
 Джугэ (Jüge noyan) 71, 147–150, 203
 Джукэ 126
 Джун-даки-шин-лама 23
 Джу-Хунгуа см. Хунгуа-хан
 Джучи 164
 Джучидай 217
 Джэбдзун-Дагба-Джалцан см. Дагба-Джалцан
 Джэбдзун-Дамба (Джэбдзун-дамба) 115
 Джэбэ (Джэбэ-ноён) 60, 61, 213
 Джэлмэ 52, 74, 213
 Дзаяту-хан 30, 103
 Дзоригту-ноён 118
 Дишэри-хутухта см. Пагба-лама
 Диянпу 176
 Добу-Мэргэн (Добу Мэргэн) 29, 36, 37, 39, 42, 46, 159, 224
 Догшин-Шира 27
 Донидба 102
 Дорда (Дорда-дархан, Doordan darqan) 105, 106, 118, 129, 183
 Дува-Сохор (Дува Сохор) 36, 37, 159
 Дунхор-Манджушри 110
 Дхарма-гуши 12, 28, 96, 108, 132, 141–143, 151, 152, 167, 180, 196, 216, 217, 230, 238
 Дэвадатта 232
 Дэгуан (Тайцзун-хан, Югу) 176
 Дэгурэгчи-багатур 109
 Дэгэду-Эрдэмту см. Абахай
 Дэлбиг 27
 Дэмчог 115
 Елюй-Чуцай (Чу-Мэргэн-ноён) 22, 163, 169, 170, 179, 213, 226, 228
 Ергиль-Тюргюль 40
 Есугэй-багатур (Есугэй) 29, 36, 37, 40, 42–44, 51, 56, 57, 132, 140, 200, 208
 Есудэр-хорчин 164
 Есуй-хатун 171
 Есун-Тэмур (Есун-Тэмур-хан, Нарай-Бага-хан) 30, 103, 220
 Ёндон-Джамцо см. IV далай-лама Ёндон-Джамцо
 Жирмунский В. М. 38,
 Ибаху (Ибаха, Ibaqu) 144–149, 151
 Идахут 196
 Иконников В. С. 19
 Илаху-чинсан см. Лахан
 Илдучи-тайджи 75
 Инджинаш 241
 Индра 156
 Карма-багши (Гарма-бакши, Карма-лама) 109, 117, 130, 165, 166
 Касар см. Хасар
 Касевич В. Б. 206,
 Кливз В. 14
 Ковалевский О. М. 6, 8
 Козин С. А. 82, 163
 Кокочу см. Тэб-Тэнгри
 Кон-Гончок-Джалбо 129
 Конфуций (Кунцзы) 168, 228
 Король Б. И. 13, 58, 66
 Крюгер Дж. 14, 94
 Кудияров А. В. 93
 Кунцзы см. Конфуций
 Кушила-хан 193
 Кэмпфе Х.-П. 14
 Лабуг-тайджи 22
 Лаван-Ринчин 57
 Лахан (Лаха, Laqan, Илаху-чинсан) 144–149, 151
 Лаху баян (Laqu bayan) 60, 189
 Лигдэн-хан (Лигдэн-Хутугту-хан, Хутугту-хан) 24, 25, 32, 68, 142, 202
 Лисевич И. С. 46
 Ли-Сун-цэн 227

- Ли-тан 225
 Лихачев Д. С. 240, 241
 Лоа-тай 229
 Ловон-Содном-Дзэмо 129
 Ломи 12, 25, 28, 55, 133, 142,
 168, 176, 177, 180, 191, 192,
 196, 198, 215–220, 223, 233,
 238
 Лубсан Г. 14
 Лубсан-Дандзан 12–14, 28, 36,
 37, 39, 46, 47, 50, 53, 64, 72,
 76, 83–85, 88, 96, 97, 103,
 112, 113, 117, 123, 126, 134,
 138, 143, 152, 158, 159, 165,
 171, 174, 184, 195, 201, 212,
 231, 238
 Лунгнэм 45, 49, 100, 101
 Лхататори 204
 Люй-Вэн-хуан 228
 Лю-хуанхоу см. Наймачин-
 хуанхоу
 Аян-Ши-шийн 219
- Магачин-багши** 118
 Маджин (Маджин-хутэч) 71,
 213
 Мандагули-хан (Мандугули-хан,
 Мандул-хан, Мандул-
 тайджи, Мандула) 31, 71,
 75, 78, 142, 176
 Манджушри (Manjusri) 133,
 137, 183
 Манджушри-Дагба-Джалцан
 см. Дагба-Джалцан
 Мандухай-хатун (Сайн-
 Мандухай, Manduqai qatun)
 86, 185, 230
 Марал см. Хоа-Марал
 Марчинбумар 120
 Махагургис-хан (Махакурки,
 Мэрхусхэн) 31, 72, 74
 Махакала (Бэгдзэ-Махакала,
 Гомбо) 118–120, 165
 Махасаммата (Махасаммата-
 хан, «Многими возведен-
 ный») 24, 28, 39, 100, 137,
 139, 140, 161
- Махулихай-он 71, 72
 Мин-цзун 229
 Михайлов Г. И. 48, 171
 Молон (Молон-хан) 31, 71, 74,
 76
 Молон тойн 154
 Мостэр А. 14, 205
 Муналун см. Номулун-хатун
 Мункуев Н. Ц. 68
 Мункэ (Мункэ-хан, Шиянцзун-
 хан) 29, 104, 164, 170, 193,
 194, 216, 219,
 Мунлик-эчиге 194
 Мухули (Гоа-Мухули) 21, 64,
 106, 171, 172, 213, 214
 Мэгучин Сэгүлту 196
 Мэнлиг 74
 Мэнцзы 228
 Мэргэн-гэгэн 12, 13, 25, 37, 39,
 43, 44, 47, 50, 57–64, 66, 68,
 71, 73, 90, 92, 95, 96, 134,
 142, 154, 167, 187, 214
 Мэрхусхэн см. Махагургис-хан
 Мэхэлэй 70
- Нагарджуна** 225
 Нагачу (Алиа-Нагачу) 226
 Наймачин-хуанхоу (Наймадд-
 жин, Тургэнэ-хатун) 104,
 108, 192–194, 216
 Нандай Уба Нанди 201
 Нарай-Бага-хан см. Есун-Тэмур
 Нарин-тайджи 22
 Нарин-хаган 175
 Нацагдорж Ш. 57, 58
 Неклюдов С. Ю. 34, 48, 82
 Никулин Н. И. 5
 Нинин-тайху 202
 Ногоноху-уйдзэн-ноён 109
 Ноёнболод 74, 230
 Номулун-хатун (Муналун) 29,
 72
 Нугчи-хасаг (Угэчи Хашига) 27,
 77
 Нундурхум 193, 194
 Нэгун 220
 Нэхи-дархан 114

Ойту-Отчигин см. Отчигин
Онг-хан (Он-хан) см. Ван-хан
Орбэй-Гуа 47, 209
**Отчигин (Ойту-Отчигин, Учи-
 гин)** 42, 47, 61, 65
Охин-тэнгри 112
Оэлун (Оэлун-хатун, Оэлун-эхэ)
 29, 36, 37, 42, 46, 47, 59, 60,
 64, 85–87, 94, 98, 140, 209

Пагба-лама Лодой-Джалцан
 (Пагба-лама, Дишэри-
 хутухта) 75, 77, 102, 103,
 113, 114, 116, 117, 129, 165,
 166, 240

Пагморуб 110
Панчэн-Содном-Дагба 107, 128
Позднеев А. М. 13, 25, 65
Померанцева Л. Е. 198
Поппе Н. Н. 38, 81, 84, 93
Потанин Г. Н. 65
Пропп В. Я. 194, 206
Пубаев Р. Е. 127
Пучковский А. С. 13

Равджа 241
Рахевильц И. 14
Рахули 232
Рашид ад-Дин 61, 72, 76, 104
Раши-Пунцуг 12, 25, 28, 44, 50
 56, 95, 96, 100, 138, 139,
 142, 143, 151, 152, 168, 169,
 176–180, 192, 196, 198, 199,
 210, 212, 214, 216–218, 220,
 223–227, 229–234, 238
Рерих Ю. Н. 127
Ринчинбал (Ринчинбал-хан) 30,
 74, 77
Ринчиндин 103
Рифтин Б. А. 198

Саган-Сэцэн (Санан сэцэн) 12–
 14, 25, 28, 36, 45, 49, 50, 53,
 64, 74, 78, 89, 97, 100, 101,
 105, 107, 110, 113, 114, 117,
 138, 140, 142, 151–153, 159,
 166, 175, 210, 238

Сагастер К. 14, 224
Сайн-Гэгэн-хан см. Алтан-хан
Сайн-Мандухай см. Мандухай-
 хатун
Сакья-пандита Гунга-Джалцан
 (Сакья-пандита, Сакья-
 Гунга-Джалцан, Сапан,
Saska pandita, Saskiy-a
bandida, Sasky-a-yin Güngga
ṛjal msan [rgyal mthsan]) 29,
 101, 105–108, 117–119, 129,
 130, 165–168, 183, 184, 196,
 225

Самагур см. Джамуха
Самала-Нансо 110
Саматай (Самандай) 71, 72
Самур-гунджи 27
Санан сэцэн см. Саган-Сэцэн
Сангуддари 72
Сапан см. Сакья-пандита Гун-
 га-Джалцан
Саран Бадзар 135
Сарба 41
Сарху 95
Сарьдаг (Салита) 169
Сача-бэки (Sača-beki, Sečen
beki) 181, 182, 195
Сачэн-Гунга-Нинбо см. Гунга-
 Нинбо
Содном-Джамцо см. III далай-
 лама Содном-Джамцо
Содном-Джамчин 102
Сономдорджи 116
**Субэдэй (Субэдэй-батор, Сүбэ-
 гэтэй-багатур, Субэгэдэй,**
Субэгэдэй-багатур) 47, 58,
 86–92, 164, 172, 195, 228
Суйтай-тайху 202
Сумба-хамбо 21, 128
Сумиди Сагара см. V далай-
 лама Лубсан-Джамцо
Сумэр-тайджи 116
Сун-Сэ-цзан 226
Сыма Цянь (Сэ-Ма-куань) 19,
 178, 179, 198, 224
Сэнгэ 229
Сэнгэ-Дугурэн-хан 23

- Сэцэн см. Абахай
 Сэцэн-бокэ 220
 Сэцэн-тайчу 220
 Сэцэн-хунтайджи см. Хутуг-тай-Сэцэн-хунтайджи
 Сэчэн-хаган (Сэцэн-хан) см. Хубилай
 Сюнь-Юань-хуанди 178
 Сян Юй 227
- Тайан-хаган см. Даян-хан (найманский)**
 Тайсун (Тайсун-хан, Тайсан-хан) 31, 68, 176
 Тайцзу см. Чингис-хан
 Тайцзун-хан см. Абахай
 Тайцзун-хан см. Угэдэй
 Тайцзун-хан см. Дэгуан
 Танагши 42
 Тархутай Кирилтух 195
 Тасар 219
 Тататунга (Ta-ta-tung-u, Tung-u) 62, 188
 Таян-хан см. Даян-хан (найманский)
 Творогов О. В. 16
 Теб-Тенгри см. Тэб-Тэнгри
 Темучжин (Темучин) см. Чингис-хан
 Тидшу Ибшуд Лу 113
 Тогон 86, 230
 Тогон-Тэмур (Тогон-Тэмур-хан, Тогон тэмур, Тогон, Тогон-Тэмур-Ухагату-хан, Шунди, Шунди-Сэцэн, Uqayatu, Uqayantu qayan) 25, 30, 68, 69, 75–77, 86, 113, 143–151, 168, 170, 176, 184, 196, 199, 201, 203–205, 227, 229, 230
 Тогорил см. Ван-хан
 Тогтага-бэжи 84, 195
 Тогтога (Тогтога-тайши, Тойтой-а тайиси) 71, 147, 148
 Тогуган-тайши 68
 То-Дай-у 178
 Толуй см. Тулуй
 Толун-черби 171
- Томпсон С. 123
 Торган-Шира (Торган-Шира-ноён, Торхун Шира, Тогуан šira) 60, 69, 72, 157, 158, 213, 231
 Төмүчин см. Чингис-хан
 Тубэд-тайджи 23
 Тулуй (Тулуй-хан, Толуй) 68, 69, 82, 164, 169, 179, 218
 Тулчин-Дагба-Джамцо (Тулчин) 114, 115, 123
 Тумэн-Дзасагту-хан 31, 108, 109
 Тунцзы 199
 Тургэнэ-хатун см. Наймачин-хуанхоу
 Туруболод 108
 Тушэту-хан см. Абатай
 Тэб-Тэнгри (Теб-Тенгри, Кокочу) 58, 71, 194
 Тэгусгэн-Гуа (Тэгусгэн) 211, 212
 Тэмуджин см. Чингис-хан
 Тэнгэрэс-Дзаяагату см. Абахай
 Тяньшунь 176
- Угэдэй (Тайцзун-хан, Угэдэй-хан) 22, 29, 68, 69, 104, 105, 107, 118, 119, 124, 125, 163–170, 179, 192, 193, 216, 218, 219, 226, 228**
 Угэдэй-тайбу 75
 Угэдэлэху см. Аругтай
 Угэчи Хашига см. Нугчи-хасаг
 Уджин-Бөртэ см. Бортэ
 У-ди 229
 Улан Б. 14
 Улдзий М. 65
 Улдзэйтү-Гуа-бэйджи (Улдзэйтү-Гуа-бигичи, Улдзэйтү, Улдзэйтү-бигичи, Улдзэйтү Гоа, Ōljei-tū qung yuu-a bey-ji) 27, 30, 77, 189
 Улдзэйтү-хан (Хуан-тайцзы) 30, 221
 Улдзэй-Тэмур 27
 Улу 217
 Ундур-Богдо см. Абахай

- Успенский В. А. 58
 Усхал-хан (Эй-ван) 26, 176, 191
 У-у 227
 Ухагату-хан (Ухаганту-хан) см.
 Тогон-Тэмур
 У-Цзэтянь (Уши) 193, 194
 Учигин см. Отчигин
 У-Ян-сиуван 154
- Фитце П.** 14
Фу-си 225
- Жабуту Хасар** см. Хасар
Хайду (Хайраб) 72, 73
Хайссиг В. 13, 38, 44, 49, 66,
 84, 127
Хан-тэнгри 146
**Харагцуг (Харагцуг-Дугурэн-
 тайджи, Qarγuṣay qung
 tayiji)** 26, 27, 189
Хара-Хирагу-ноён 213
**Хасар (Архай-Хасар, Джочи-
 Хасар, Касар, Хабуту Хасар,
 Чжочи-Хасар, Qasar)** 25, 31,
 32, 41, 42, 44, 46–48, 51, 52,
 57–66, 69–71, 73–75, 80, 86–
 90, 95, 172, 175, 187, 189,
 194, 195, 197, 206, 207, 209,
 210, 213–215
Хас-Тайбу см. Чингис-хан
Хатан-багатур 118
Хачигин (Хачигу) 42
Хаянхирва 118
Хилугэдэй 86, 93, 173
Хоа-Марал (Марал, Хоа марал)
 37–39, 49
**Хонгирад-хатун (Qonggirad
 qatun)** 76, 184, 204, 205
Хонгирад-хатун см. Бортэ
Хонгор 63
Хонхотай-Даян-багши 114
**Хоншим-бодхисаттва (Авалоки-
 тешвара)** 105, 114, 116, 119,
 121, 156
**Хорилдай Мэргэн (Хоридай-
 Мэргэн)** 159
- Хормуста (Хормуста-тэнгри)** 40,
 42, 43, 45, 55, 132, 183, 203,
 204
**Хорусбэчу (Qorosbečü, Qoli
 sübeji)** 96, 187
Хосаран 220
Хуан 140
Хуан-тау 178, 179
Хуан-тайцзы см. Удзэйтү-хан
**Хубилай (Дайди, Дайди-Хубилай,
 Сэчэн-хаган, Хубилай-хан,
 Хубилай-Сэцэн-хан, Хубилай
 Сэчэн-хаган, Шицзу-Хубилай-
 хан, Sečen qaγan)** 21, 30, 60,
 61, 76, 102–104, 113, 114,
 117, 122, 124, 129, 133, 144–
 149, 155, 160, 170, 177, 216,
 218–221, 227, 229, 240
Худзун-Сандалитү 28, 36, 38,
 39, 41–44, 47–49
Худуга-бэки 196
Хуй-цзун 227
Хулаң (Хулан-хатун) 52, 55,
 172, 213
Хулуғ (Хулуғ-хан) 220
Хулэг-Борчи см. Борчи
**Хунгхуа-хан (Хунгхуа, Джу-
 Хунгхуа, Jüü qungqu-a
 qaγan, Jüu qungqu qaγan)**
 69, 184, 185, 204, 205
Хун-Дияни 168
**Хутугтай-Сэцэн-хунтайджи (Сэ-
 цэн-хунтайджи)** 25, 114, 119
Хутугту-хан см. Лигдэн-хан
Хутухту-хан 30
Хутула 220
**Хухай-таю (Хухай, Qooqai taiyu,
 Qooqai tayuu)** 26, 27, 189
Хухэ-Дорджи см. Цалпа-Гунга-
 Дорджи
Хэ-ваджра 103
Хэй-лама 115
Хэниш Э. 13
- Цалма** 116
**Цалпа-Гунга-Дорджи (Гунга-
 Дорджи, Хухэ-Дорджи,**

- Ц'алпа Кунга-дорджэ, С'al
ра Kun dga' rdo rje) 49, 126,
127, 175
- Цан-и 178
- Цанъянджамцо см. VI далай-
лама Цанъян-Джамцо
- Цзинтай (Джинтай-хан, Чжу
Циюй) 69, 70
- Цзонхава 22, 101, 131, 137,
155, 232
- Цокту итгэл хутукту эрдэни
бакши 135
- Цы-У-хэн 227
- Цэвэн-Равдан 68
- Цэмбэл-гуши 21, 127
- Цэн-цэн-шиян 229
- Цэцэг-бэйджи 77
- Чагатай** 164
- Чагна** 129
- Чакрасамбара** 110
- Чан-Чунь** 55
- Чжамуха** см. Джамуха
- Чжанчжун-хаган** см. Джан-
джун-хан
- Чжия-чжу** 228
- Чжочи-Хасар** см. Хасар
- Чжу Циюй** см. Цзинтай
- Чжуан-шуй** 78
- Чжу-Сэ-тан** 226
- Чжу Юаньчжан** см. Джугэ
- Чибуй** (Чабуй, Цамбуй) 103
- Чилгэр** (Чилгэр-Бухэ) 84
- Чилэду** 59
- Чин-багатур** 115, 118
- Чингис-хан** (Дайпу-Чингис-хан,
Джингин, Тайцзу, Темучжин,
Темучин, Тэмуджин Төмүчин,
Хас-Тайбу, Чингиз-хан, Чин-
гис, Temüjin, Temüjin, Čiŋkis-
qaqan, Činggis qaγan) 7, 20,
21, 25, 26, 29, 32–34, 36, 38,
40–46, 48–70, 72–77, 80, 83–
87, 90, 91, 93–95, 97, 101,
102, 106, 107, 112, 119, 122,
125–130, 132–134, 139–142,
144–149, 156–158, 161, 163–
169, 171–177, 181, 182, 187–
189, 192–197, 200, 201, 203,
206–218, 220, 226, 228–230,
235, 238–240
- Чиодо Э.** 14
- Чойджил** (Эрлик-хан) 122
- Чойджова** 116
- Чормахан** 164
- Чоски-Одсэр** 102
- Чу-Мэргэн-ноён** см. Елюй-
Чуцай
- Чэн-цзу** см. Юн-лэ
- Шакьямуни** см. Будда
- Шастина Н. П.** 13, 23, 72, 157,
158, 212
- Шибэгучи** 45, 100
- Шива** 133, 156
- Шиги-Хутуг-ноён** 213
- Шигустэй** (Шиустэй) 66, 73
- Шидургу-хан** (Бурхан-хан,
Sidurγu qaγan) 68, 70, 171–
173, 182, 183
- Шицзун-У-юй** 216
- Шицзу-Хубилай-хан** см. Хуби-
лай
- Ши-Чжи-юн** 178
- Шиянцзун-хан** см. Мункэ
- Шиян-юй** 228
- Шмидт Я. И.** 13, 72
- Шуддходана** («Вкушающий
чистейшие яства») 132, 137
- Шунди-хан** (Шунди-Сэцэн) см.
Тогон-Тэмур
- Эер-Дзасагчи** 75
- Эй-ван** см. Усхал-хан
- Элбэг-хан** (Элбэг, Элбэг-
Нигүлэсүгчи, Elbeg qaγan,
Elbeg nigüliskü) 26, 27, 30,
77, 189
- Энкэ Сумэр** 25
- Энхэ-Дзоригту** 26
- Эрдэнэпил** 241
- Эсруа** 133
- Эсэн** (Эсэн-тайши, Эсэн-хан)
31, 69, 72, 74, 77

Эсэн-Самай 69

Эцэнхэн-Дзоригту-хатун 109

Ю 178

Югу см. Дэгуан

Юн-лэ (Юнло, Юнло-Дай-Мин,
Чэн-цзу) 77, 204, 205

Юсу 219

Янджима 133

Янин В. А. 16

О г л а в л е н и е

Введение	5
 <i>Глава I. Арханчный литературный тип и «номадный» субстрат</i>	19
§ 1. Родоплеменная история монголов и генеалогический принцип построения текста	19
§ 2. Фольклорные сюжетно-повествовательные элементы	33
1. Цикл мотивов о хане-родоначальнике	36
2. Повествование о Чингис-хане	51
2.1. Хасар и Чингис в летописях Мэргэн-гэгэна и Джамба-Дорджи	57
3. Мотивы знаков и предзнаменований, превращений и чудесной силы	67
4. Мотивы о соперничестве ханов и спасении истинного наследника	71
5. Устойчивые возрастные дефиниции	73
§ 3. Стиль устного народного творчества	81
1. Прозопоэтическое построение текста	81
2. Эпический язык	92
 <i>Глава II. Средневековая буддийская историография и индо-тибетский литературный канон</i>	99
§ 1. Буддийская клерикальная история и структурные изменения в летописях	99
§ 2. Буддийские мотивы	111
1. Буддийские исторические мифы	124
1.1. Чингис-хан — покровитель буддизма	125
§ 3. Орнаментальный стиль	131
1. Новые композиционно-стилистические черты: декоративность	131
2. Новые стилистические черты в поэтических фрагментах: регулярность	143
3. Язык	152

Глава III. Формирование в монгольских летописях авторского начала и влияние на них китайской литературы	163
§ 1. Структура монгольских летописей и китайские династийные хроники	163
§ 2. Автор как историк и сочинитель	180
1. Автор: от компилятора к историографу и историку	180
2. Автор как редактор и сочинитель	197
2.1. Повествовательные элементы китайского происхождения	197
2.2. Автор как редактор	205
2.3. Автор как сочинитель	214
§ 3. Литературный стиль	222
1. Индивидуальный стиль	224
Заключение	235
Библиография	244
Указатель имен	257

Цендина А. Д.

ЦЗ7 Монгольские летописи XVII–XIX веков: повествовательные традиции. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т. 2007. 272 с.
ISBN 978-5-7281-0910-5

Монография посвящена анализу повествовательной структуры монгольских летописей XVII–XIX вв., литературных традиций, на которые опирались их авторы, художественных средств, которыми они пользовались. Проведено исследование стадияльного развития летописей, выявлены элементы инокультурных влияний, показаны их соотношение и роль в становлении монгольской литературы.

ББК 83.3(5)
УДК 82(517.3)

Подписано в печать 15.12.06

Формат 60×90 ¹/₁₆

Усл. печ. л. 17,0.

Уч.-изд. л. 17,5.

Тираж 300 экз.

Заказ 300

Издательский центр РГГУ

125267, Москва, Миусская пл., 6

Тел. 973-42-00

