



**ОРОСЫН
ШИНЖЛЭХ УХААНЫ АКАДЕМИ
Дорно дахины гар бичмэлийн
хүрээлэн**



**МОНГОЛ УЛСЫН
ШИНЖЛЭХ УХААНЫ АКАДЕМИ
Түүх, археологийн хүрээлэн**

Б.Я.ВЛАДИМИРЦОВ - XX ЗУУНЫ НЭРТ МОНГОЛЧ ЭРДЭМТЭН

**ОХУ-ын Санкт-Петербург хотноо
2014 оны 10 дугаар сарын 6-8-нд
зохион байгуулсан олон улсын
эрдэм шинжилгээний хурлын эмхтгэл**

**Улаанбаатар хот
Санкт-Петербург хот
2015**



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей



МОНГОЛЬСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт истории и археологии

Б.Я.ВЛАДИМИРЦОВ -
ВЫДАЮЩИЙСЯ МОНГОЛОВЕД
XX ВЕКА

Материалы российско-монгольской
научной конференций
6-8 октябрь. 2014 г.

Санкт-Петербург
Улан-Батор
2015



**RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES**
Institute of Oriental Manuscripts



**MONGOLIAN ACADEMY
OF SCIENCES**
Institute of History and Archaeology

**B.YA.VLADIMIRTSOV -
THE OUTSTANDING RESEARCHER
OF MONGOLIAN STUDIES
IN THE 20TH CENTURY**

PROCEEDINGS

**International Conference
October 6-8, 2014. St. Petersburg, Russia**

**Ulaanbaatar, Mongolia
St. Petersburg, Russia
2015**

DDC
900.015
В-573

*Оросын Шинжлэх Ухааны Академийн
Дорно дахины гар бичмэлийн хүрээлэнгийн Эрдмийн зөвлөл,
Монгол Улсын Шинжлэх Ухааны Академийн
Түүх, археологийн хүрээлэнгийн Эрдмийн зөвлөлийн баталснаар хэвлэв.*

Ерөнхий редактор: түүхийн ухааны доктор (Ph.D) *С.Чулуун*
Эмхтгэгч, ерөнхий редактор: хэл шинжлэлийн ухааны доктор (Sc.D) *И.В.Кульганек*
Англи эхийн редактор: хэл шинжлэлийн доктор (Ph.D) *Д.А.Носов*
Шүүмжлэгч: түүхийн шинжлэх ухааны доктор (Sc.D) *Т.Д.Скрынникова*
хэл шинжлэлийн ухааны доктор (Sc.D) *Л.Г.Скородумова*
түүхийн доктор (Ph.D) *В.Ю.Жуков*

Б.Я.Владимирцов – ХХ зууны үеийн нэрт монголч эрдэмтэн: өгүүлийн эмхтгэл. 2014 оны 10 сарын 6-8-ны хооронд Санкт-Петербургт зохион байгуулсан Олон улсын эрдэм шинжилгээний хурлын эмхтгэл. *Санкт-Петербург; Улаанбаатар, 2015. 218 х.*

Тус эмхтгэлд Санкт-Петербург хотноо Оросын ШУА-ийн Дорно дахины гар бичмэлийн хүрээлэнд Монгол судлалыг дэмжих сангийн дэмжлэгтэйгээр Оросын нэрт монголч эрдэмтэн Б.Я.Владимирцовын 130 жилийн ойд зориулан зохион байгуулсан Олон улсын эрдэм шинжилгээний хурлын үр дүн болсон өгүүллүүд багтсан болно. Б.Я.Владимирцовын бүтээлийн өвийг түүхч, хэл шинжээч, утга зохиол судлаач, соёл судлаач, улс төр судлаач нар төдийгүй Монгол судлалын салбаруудын бэлчир дээр судалгаа шинжилгээ явуулдаг хэн бүхэн өргөнөөр ашиглаж ирсэн юм. Энэхүү хурал нь Монгол улсын ШУА-ийн Түүх, археологийн хүрээлэн болон Оросын ШУА-ийн Дорно дахины гар бичмэлийн хүрээлэнгийн хамтын ажиллагааны хүрээнд зохион байгуулагдсан хоёрдугаар хурал болно. Эмхтгэлд Оросын болон Монголын судлаач нарын монголчуудын түүх, соёл, хэл утга зохиолын салбарт хамаарах олон асуудлыг хөндсөн өгүүллүүд багтжээ. Хэд хэдэн өгүүлэл нь Б.Я.Владимирцовын Монгол судлалын олон чиглэл салбарт оруулсан хувь нэмрийг үнэлэхэд чиглэсэн байна. Өгүүлийн ихэнх нь уран зохиолын дурсгалт бичиг, нэр томьёоны асуудал, аман зохиолын ангилал, түүхэн үйл явдлын үнэлэлт, Оросын болон Монголын гар бичмэлийн хөмрөг, архивуудаас олж илрүүлсэн шинэ нээлт зэргийг судлахад зориулагджээ. Иймд тус эмхтгэлийг Орос, Төв Азийн соёл, түүхийг сонирхогч хэн бүхэн болон дэлхийн монгол судлаачдын анхааралд хандуулан өргөн барьж байна.

© ОШУА ДДГБХ, 2015
© МШУА ТАХ, 2015
© Зохиогч нар, 2015

ISBN 978-99973-0-619-7

DDC
900.015
В-573

*Утверждено к печати Ученым Советом Института
восточных рукописей Российской академии наук,
Ученым Советом Института истории и археологии
Монгольской академии наук.*

Главный редактор: кандидат исторических наук **Чулуун С.**
Составитель, научный редактор: доктор филологических наук **И.В.Кульганек**
Редактор английского текста: кандидат филологических наук **Д.А.Носов**
Рецензенты: доктор исторических наук: **Т.Д.Скрынникова**
доктор филологических наук **Л.Г.Скородумова**
кандидат исторических наук **В.Ю.Жуков**

Б.Я.Владимирцов – выдающийся монголовед XX века: сборник статей.
Материалы российско-монгольской науч. конф. 6–8 окт. 2014 г.
Санкт-Петербург. – СПб.; Улан-Батор, 2015. – 218 с.: ил.

В сборнике представлены статьи, отразившие итоги работы российско-монгольской научной конференции, прошедшей в Институте восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге при поддержке Фонда развития монголоведения в Монголии и посвященной 130-летию Б.Я.Владимирцова, выдающегося российского ученого-монголоведа, значение научных трудов которого до настоящего времени чрезвычайно велико. Его трудами пользуются историки, лингвисты, литературоведы, культурологи, политологи и ученые, проводящие исследования на уровне новых междисциплинарных наук. Данное мероприятие явилось второй международной конференцией, организованной Институтом истории МАН совместно с Институтом восточных рукописей РАН и стала результатом сотрудничества монгольских и российских ученых. В сборник включены статьи российских и монгольских исследователей по различным проблемам истории, культуры, литературы и языка монгольских народов. Ряд статей посвящены роли Б.Я.Владимирцова в исследовании различных аспектов монголоведения. Большая часть статей касается вопросов издания конкретных литературных памятников, использования терминов, классификации фольклорных произведений, художественных особенностей и образной системы поэтического творчества, анализа конкретных исторических событий и их научной интерпретации, новых открытий в рукописных фондах и архивах России и Монголии. Сборник рассчитан на монголоведов и всех, интересующихся историей и культурой России и Центральной Азии.

© ИВР РАН, 2015.

© ИИ МАН, 2015.

© Коллектив авторов, 2015.

ISBN 978-99973-0-619-7

DDC
900.015
B-573

The publication is approved by the Academic Council of Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences and by the Academic Council of Institute of History, Mongolian Academy of Sciences.

Editor-in-Chief: Ph. D (history) *Chuluun S.*
Compiled and edited by: Sc. D (philology) *I.V.Kulganek*
Texts in English edited by: Ph. D (philology) *D.A. Nosov*
Reviewers: Sc. D (history) *T.D. Skrynnikova*
Sc. D (philology) *L.G. Skorodumova*
Ph. D (history) *V.Yu. Zhukov*

B.Ya. Vladimirtsov – the Outstanding Researcher of Mongolia in the 20th Century. Proceedings of International Conference October 6–8, 2014. St.Petersburg, Russia. Ulaanbaatar–St.-Petersburg. 2015. 218 P.

The proceedings reflect the results of international research conference, taken place at the Institute of Oriental Manuscripts, RAS (St. Petersburg, Russia). It was supported by the National Foundation for Mongolian Studies (Government of Mongolia). The conference was dedicated to the 130th anniversary of B.Ya. Vladimircov, an outstanding mongolist, who influenced greatly all fields of Mongolian studies. His works are of great importance for historians, linguists, researchers of literature, culture and politics, as well as for interdisciplinary studies. This gathering was the second international conference, held by the Institute of History, Mongolian Academy of Sciences in cooperation with the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. These proceedings are collection of articles, written by Russian and Mongolian scholars on different problems of history, culture, literature and languages of Mongolian peoples. Some of the articles are dedicated to the role of B.Ya. Vladimircov in different fields of Mongolian studies. Most of the articles answers questions on publishing exact literary monuments, terminology, classification of folklore texts, analysis of poetics, research and interpretation of different historical events, new discoveries in archives and manuscripts' collections in Russia and Mongolia. This collection of articles is designed for scholars in Mongolian studies and for everyone, who is interested in history and culture of Russia and Central Asia.

© IOM RAS. 2015.
© IAH MAS. 2015.
© Composit authors. 2015.

ISBN 978-99973-0-619-7

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (<i>И.В. Кульганек</i>)	10
---	----

Приветствия

<i>Попова И.Ф.</i> директор Института восточных рукописей РАН	17
<i>Заябаатар Д.</i> Секретарь Фонда развития монголоведения в Монголии. Улан-Батор. Монголия	18

Статьи

<i>Бичеев Б.А.</i> Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повесть о Нарану Герел»)	22
<i>Бурькин А.А.</i> Б.Я. Владимирцов – основоположник современной научной алтаистики	30
<i>Валеев Р.М.</i> Истоки российского университетского монголоведения и буддологии в Казани (первая половина XIX в.)	42
<i>Гэрэлбадрах Ж.</i> Было ли «унгу боол»?	50
<i>Дашням Л.</i> К вопросу о классификации мудрых слов в монгольском языке	61
<i>Дробышев Ю.И.</i> Погодная магия в средневековой Монголии	68
<i>Елихина Ю.И.</i> Раскопки С.А. Теплоухова кургана № 12 в Ноин-Уле	78
<i>Захарова И.М.</i> Посольство Ю.А. Головкина в Цинскую империю и монгольские акварели А.Е. Мартынова	91
<i>Кантор Е.А.</i> Монгольский перевод «Мани-Кабума», выполненный Гуши Цорджи (1608)	102
<i>Кукеев Д.Г.</i> Некоторые сведения о материальном наследии джунгаров	110
<i>Кульганек И.В.</i> Представление о счастье в монгольских поговорах и пословицах	121
<i>Мунхицэцэг Э.</i> Некоторые термины в книге Б.Я. Владимирцова «Общественный строй монголов» и в словаре «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности, изданное по высочайшему повелению» (1717)	129
<i>Носов Д.А.</i> Б.Я. Владимирцов как основоположник современной монголоведной фольклористики	137

Носов Д.А., Почекаев Р.Ю. Рукопись Ц.Ж. Жамцарано из фонда ИВР РАН «Отрывок о том, как вести тяжбу» – источник по истории монгольского права	144
Петрова М.П. Модернистские тенденции в монгольской поэзии конца XX– начала XXI в..	153
Түвшинтөгс Б. Тод бичгээрх бар хэвлэлийн уламжлал	164
Туранская А.А. Национально-культурные особенности монгольского перевода «Гурбума» Миларэпы	178
Чулуун С. Изучение обнаруженного в Монголии неизвестного списка «Шара Туджи»	185
Юрченко А.Г. Сакральная арифметика и численность армий Чингизидов	200
Сведения об авторах	215

CONTENTS

Foreword (<i>by I.V. Kulganek</i>)	10
--	----

Greetings

<i>Popova I.F.</i> Director of Institute of Oriental Manuscripts RAS	17
<i>Zayabaatar D.</i> Secretary of the National Foundation for Mongolian Studies (Ulaanbaatar, Mongolia)	18

Articles

<i>Bitcheev B.A.</i> Oirat version of «Tale of Naranu Gerel» («Tale of White Tara»)	22
<i>Burykin A.A.</i> B. Vladimirtsov – founder of modern Altaic studies	30
<i>Valeev R.M.</i> Origins of the Mongolian and Buddhist Studies in Kazan University (the first half of 19 century)	42
<i>Gerelbadrakh Zh.</i> Was there an «ongu bool»?	50
<i>Dashniam L.</i> On the Classification of the wise Words in Mongolian	61
<i>Drobyshev Ju.</i> Weather magic in medieval Mongolia	68
<i>Jelikhina Ju.</i> S.A. Teploukhov's excavations of the mound number 12(24) in Noin-Ula, Mongolia in 1924	78
<i>Zakharova I.M.</i> The embassy of the count Y.A. Golovkin to the Qing Empire and Mongolian watercolors by the artist A.E. Martynov	91
<i>Kantor E.A.</i> Mongolian translation of the «Mani Kabum» by Guusi Čorji (1608)	102
<i>Kukeev D.G.</i> Some information on material heritage of the nomadic population of Jungar Khanate	110
<i>Kulganek I.V.</i> The idea of happiness in the Mongolian Proverbs and sayings	121
<i>Munkhtsetseg E.</i> Some terms in B.Ya Vladimirtsov's book «Social structure of Mongols» and in the dictionary «Qayan-u bičigsen manju mongyul ugen-u toli bičig» (1717)	129
<i>Nosov D.A.</i> B.Ya. Vladimirtsov as father founder of modern studies in Mongolian folklore	137
<i>Nosov D.A., Pochekaev R.Yu.</i> Manuscript «The fragment on court order...» from Ts. Zamtsarano's collection (IOM RAS, St. Petersburg) as a source on the Mongolian law history	144

<i>Petrova M.P.</i> Modernist Trends in Mnglian Poetry of the late 20th – early 21st. centuries	153
<i>Turanskaya A.A.</i> National and cultural peculiarities of Mongolian translation of Milarepa's «Gurbum»	164
<i>Tuvshintugs B.</i> The tradition of printing block in clear script	178
<i>Chuluun S.</i> The study of the newly discovered «Shar tuuj» found in Mongolia	185
<i>Yurchenko A.G.</i> «Sacred arithmetic» and size of the armies of Chingizids	200
Notes on authors	215

ПРЕДИСЛОВИЕ

6–8 октября 2014 года в Институте восточных рукописей РАН (г. Санкт-Петербург) состоялась Международная конференция «Б.Я. Владимирцов – выдающийся монголовед XX века», посвященная 130-летию со дня рождения (1884–1931) монголоведа-востоковеда широкого круга научных интересов, академика АН СССР, профессора, основоположника российского классического монголоведения, внесшего большой вклад в изучение истории, культуры, языка, религии монгольских народов.

Организаторами конференции стали Институт восточных рукописей Российской Академии Наук (ИВР РАН) в лице доктора исторических наук директора ИВР РАН И.Ф. Поповой; Институт истории Монгольской Академии Наук (ИИ МАН) в лице доктора исторических наук директора ИИ МАН Сампилдондова Чулууна. Конференция была осуществлена при поддержке Национального Совета монголоведения при Правительстве Монголии, в качестве представителя которого присутствовал секретарь Совета доктор филологии Далай Заябаатар.

На пленарном заседании, которое проходило в Зеленом зале Института восточных рукописей РАН при стечении большого количества участников и гостей конференции, а также студентов Санкт-Петербургского государственного университета организаторы обратились с приветствиями в адрес присутствовавших. И.Ф. Попова дала краткую характеристику уникальных рукописных фондов Института, остановилась на широте и актуальности востоковедных исследований, проводимых в Институте. С. Чулуун, констатируя, что данное мероприятие является второй конференцией за последнее время, выразил уверенность в плодотворной работе конференции. Д. Заябаатар подчеркнул научную и практическую значимость совместной научной работы российских и монгольских исследователей для развития мировой монголистики и современного монгольского общества и для прогресса гуманитарных наук в целом.

В прозвучавших докладах был рассмотрен широкий круг проблем. Ряд докладов был посвящен роли Б.Я. Владимирцова в развитии различных направлений российского монголоведения. Участники подчеркивали большое значение трудов ученого для последующих исследователей.

Д. фил. н., д. ист. н., в. н. с. Института лингвистических исследований РАН А.А. Бурыкин в докладе «Б.Я. Владимирцов – основоположник современной научной алтаистики» затронул один из аспектов многогранной деятельности Б.Я. Владимирцова и показал актуальность его идей для современной монголистики и тюркологии. Он подробно остановился на зна-

чении книги Б.Я. Владимирцова «Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия» (Л., 1929), уникальности ее среди алтаистических работ других авторов, ее значении для современных исследователей. Продолжил тему о роли вклада Б.Я. Владимирцова в российское и мировое монголоведение канд. фил. н., м. н. с. сектора Центральной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН Д.А. Носов докладом «Б.Я. Владимирцов как основоположник современной монголоведной фольклористики»), где он рассмотрел основные принципы, которыми руководствовался Б.Я. Владимирцов при сборе, издании и изучении монгольской словесности, нашедшие свое продолжение в работе его коллег и последователей – Н.Н. Поппе, Г.Д. Санжеева и др.

Особый интерес вызвали источники и материалы, хранящиеся в России и Монголии, в частности, в Институте восточных рукописей РАН, СПб филиале Архива РАН, Центральном национальном архиве Монголии, в Национальной библиотеке Монголии, Институте истории МАН, Институте языкознания и литературы МАН.

Большое внимание привлекли доклады по истории, историографии, истории науки, а также о литературе, фольклоре, языке, праве, религии монгольских народов в традиционном и современном обществе.

История науки была представлена докладами д. ист. н., профессора, директора Института Татарской энциклопедии Академии наук Татарстана, зав. отделением «Институт востоковедения» Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета Р.М. Валеева («Истоки российского университетского монголоведения и буддологии в Казани (первая половина XIX в.)»), к. ист. н., с. н. с. Государственного Эрмитажа И.М.Захаровой («Посольство Ю.А.Головкина в Цинскую империю и монгольские акварели А.Е. Мартынова»), к. ист. н., вед. н. с. Санкт-Петербургского филиала Института истории, естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН Т.И. Юсуповой («Деятельность Б.Я. Владимирцова в Монгольской комиссии Академии наук»), совместным докладом ст. лаборанта Института восточных рукописей РАН Сизовой А.А. и фотографа Института восточных рукописей РАН Шевельчинской С.Л. («Сведения об этнолого-лингвистической экспедиции Б.Я. Владимирцова в Монголию 1925 г. в дневнике Б.Б. Барадийна»).

В докладе Валеева Р.М. основное внимание уделено освещению феномена формирования и развития отечественного монголоведения и буддологии в Казанском университете в первой половине XIX в. В нем авторы остановились на истоках монголоведческих и буддологических исследований в

университете, судьбах востоковедов, основных этапах развития учебных и научных дисциплин и направлений в Казанском университете.

Захарова И.М. рассказала о подготовке, целях, задачах, основных мероприятиях и итогах чрезвычайного посольства в Китай в 1805 г. под руководством графа Ю.А. Головкина, охарактеризовала деятельность отправленных с посольством ученых: академиков и адъюнктов Императорской Академии наук Ф. И. Шуберта, М.И. Адамса, Ю.Г. Клапрота и И.И. Редовского и художников – А.Е. Мартынова, И. Александрова, Т. Васильева.

Доклад Юсуповой Т.И. посвящен участию Б.Я. Владимирцова в создании и работе Монгольской комиссии и его проектам этнолого-лингвистических исследований Монголии.

Сизова А.А. и Шевельчинская С.Л. рассказали о недавно обнаруженном путевом дневнике Б.Б. Барадийна, участвовавшего в этнолого-лингвистической экспедиции 1925 г. под руководством Б.Я. Владимирцова в северных и центральных районах Монголии. Дневник содержит подробные сведения о полевой работе отряда и является ценным источником по истории деятельности Монгольского Ученого Комитета.

С монгольской стороны на конференции с докладами выступили доктор филологии, профессор, директор Института истории Сампилдондов Чулуун («Изучение недавно обнаруженной в Монголии версии «Желтой истории»), к. ист. н., проф., зав. кафедрой истории Монгольского государственного Университета Образования Жамсранжав Гэрэлбадрах («Было ли рабство?»), к. фил. н., ст. н. с. Института языка и литературы МАН Б.Тувшинтугс («Традиция издания книг на так называемом ясном письме»). К. фил. н., ст. н. с. Института языка и литературы МАН Ж. Гэрэлбадрах свой доклад построил на исследовании происхождения понятия «унгу боол» (рабство) в монгольском языке и его последствий. Данное понятие, считает докладчик, появилось впервые у российских исследователей, переведивших «Сборник летописей» Рашид ад-дина. В настоящее время происходит пересмотр отношения к данному термину и стоявшему за ним явлению в средневековой Монголии.

На исторические темы были прочитаны доклады доктором ист. н., зав. отделом Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН Скрынниковой Т.Д. («Нойоны предимперского и раннеимперского периода»), научным редактором издательства «Евразия» А.Г. Юрченко («Сакральная арифметика и численность армий Чингизидов»), к. ист.н. Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН Д.Г. Кукеевым («Некоторые сведения о материальном наследии джунгаров»). Вопросам

истории монгольского права был посвящен совместный доклад Д.А. Носова и к. юр. н., доцента, зав. кафедрой теории и истории государства и права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» Р.Ю. Почекаева («Рукопись Ц.Ж. Жамцарано из фонда ИВР РАН «Отрывок о том, как вести тяжбу» – источник по истории монгольского права»).

Т.Д. Скрынникова провела анализ статуса и функций лиц, обозначенных титулом «нойон» в монгольском обществе XII–XIII вв. В основе ее исследований лежит труд Б.Я. Владимирцова «Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм». Доклад А.Г. Юрченко посвящен разоблачению бытующего мнения (основывающемуся, кстати, на исторических хрониках, научных трактатах, якобы разведывательных донесениях и др. литературных текстах) о несметных армиях чингисидов (100-тысячных, 300-тысячных, 500-тысячных). Докладчик делает вывод, что эти подсчеты не имеют под собой реальной составляющей, а основываются на религиозной: стотысячные армии – это армии Бога. Д.Г. Кукеев в своем докладе о классификации материального наследия джунгаров приходит к выводам о том, что Джунгарское ханство, игравшее одну из ключевых ролей в политической истории Центральной Азии в период позднего Средневековья, исчезло с исторической арены в середине XVIII века вместе с населявшим его народом.

Исследованию рукописей посвящены доклады д. филос. н. Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН Бичеева Б.А. («Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повесть о Нарану Герел»)), к. фил. н., ст. н. с. отдела письменных памятников, литературы и буддологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН Музраевой Д.Н. («Сравнение монгольских и ойратских переводов буддийской литературы (основная проблематика»)), ст. преподавателя кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета Алексева К.В. («Некоторые новые данные о рукописной редакции монгольского «Ганджура»). В своем докладе Бичеев Б.А. исследовал два разных по содержанию текста памятников ойратской старописьменной литературы под одним названием – «История Белой Тары» (один из них известен исследователям как «Повесть о Багамай-хатун», другой – как «Повесть о Нарану Гэрэл»). Музраева Д.Н. в своем докладе остановилась на вопросах изучения переводной литературы письменного наследия монголов и уйгуров, основным источником которого она считает, является лексикографический труд «Источник мудрецов». Разные монгольские авторы, переводившие это сочинение, использовали дословный и смысловой принцип перевода. Докладчик попытался

разобраться в том, как менялись подходы к переводу в творчестве одного и того же автора на разных этапах его жизни или в пределах одного и того же произведения. Алексеев К.В. представил обзор до сих пор не подвергавшихся исследованию списков первой редакции монгольского Ганджура. Он говорил о необходимости пересмотра устоявшихся представлений о структуре данной редакции и соотношении ее с последующим ксилографическим изданием, напомнив, что монгольский Ганджур (т.е. перевод «слова» Будды) дошел до нас в двух основных редакциях, первая из которых, рукописная, была подготовлена в 1628–1629 гг. в правление Лигдэн-хана Чахарского, вторая, ксилографическая, – в 1718–1720 гг., и осуществлена она была под эгидой императора Канси.

Наибольшее количество докладчиков выступили по вопросам текстологии и лингвистическим проблемам. Это: к. фил. н., с. н. с. сектора Центральной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН Яхонтова Н.С. («Тексты тибетско-монгольского словаря «Ли ши Гурхан» в собрании ИВР РАН»), PhD, м. н. с., сектора Центральной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН Ямпольская Н.В. («Фрагменты монгольских рукописных Ганджуров в фонде ИВР РАН»), аспирантка Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета Туранская А.А. («Национально-культурные особенности монгольского перевода «Гурбума» Миларэпы»), аспирант Института восточных рукописей РАН, н. с. Санкт-Петербургского государственного музея-института семьи Рерихов Кантор Е.А. («О монгольском переводе «Мани-кабума, выполненном Гуши Цорджи (1608)»), к. ист. н., ст. н. с. отдела языков народов России, Института лингвистических исследований РАН Рыкин П.О. («Лингвистические особенности монгольского текста Тырской стелы 1413 г.»), аспирант Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета Мунхцэцэг Энхбат («Некоторые термины в книге Б.Я. Владимирцова «Общественный строй монголов» и в словаре «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности, изданное по высочайшему повелению» (1717 год)).

Кантор Е.А. провела краткое исследование монгольского перевода «Мани-Кабума», выполненного Гуши Цорджи в 1608 г. Эта рукопись до недавнего времени была недоступна для исследователей. Мунхцэцэг Энхбат выявила сходства и различия в монгольских терминах, приведенных в книге Б.Я. Владимирцова «Общественный строй монголов» и словаре «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности, изданное по высочайшему повелению» (1717 г.), особое внимание уделив изменениям их значений, происходившим на протяжении веков.

Литературоведение и фольклористика были представлены докладами д. фил. н., зав. сектором Центральной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН Кульганек И.В. («Представление о счастье в монгольских пословицах и поговорках»), к. фил. н., доцента Восточного факультета кафедры монголоведения и тибетологии Санкт-Петербургского государственного университета Петровой М.П. («Модернистские тенденции в монгольской поэзии конца XX– начала XXI в.») и Дашняма («К вопросу о классификации мудрых слов в монгольском языке»). Кульганек И.В. охарактеризовала и проанализировала понятие «счастье» в монгольском афористическом фольклоре и зависимость его от личных качеств человека; привела в подтверждение своей точки зрения ряд конкретных примеров паремий. Петрова М.П. рассказала о состоянии монгольской поэзии в конце XX – начале XXI в., дала характеристику творчества ведущих поэтов-модернистов Монголии.

Впервые конференция, проходившая в ИВР РАН, транслировалась в режиме онлайн в другие города и страны, что значительно расширило аудиторию. Трансляцию обеспечивала российская компания Vidicor. В рамках конференции была организована фотовыставка, на которой газета «Монголия сейчас» представила более 20 фоторабот о современной жизни монгольского народа.

Конференция проходила в обстановке энергичной заинтересованности участников. Оживленные дискуссии подтвердили творческую активность научного мира в предложенных для обсуждения проблемах, продемонстрировали актуальность поднимавшихся вопросов для понимания истории, культуры и языка монголоязычных народов, проживающих в Монголии, России и мире. Перед учеными открылись новые возможности в создании международных научных коллективов для проведения совместных исследований и организации научных мероприятий, главное место в которых займут российские и монгольские ученые.

По итогам конференции была принята резолюция, в которой участники заявили:

1. Конференция имеет большое значение для дальнейших исследований по истории, культуре и языкознанию монгольского народа, для объединения усилий специалистов в проведении совместных исследований с учетом новых междисциплинарных методов.
2. Данное мероприятие продемонстрировало новые возможности в деле создания совместных научных трудов, проведения в дальнейшем специальных симпозиумов и конференций
3. Конференция стала свидетельством заинтересованного внимания Национального Фонда монголоведения при Правительстве Монголии к

российским монголоведам. Поддержка монголоведов является вкладом правительства Монголии в развитие мирового монголоведения.

4. Мероприятие явилось второй международной конференцией, организованной Институтом истории МАН совместно с Институтом восточных рукописей РАН.
5. Конференция стала результатом сотрудничества монгольских ученых с учеными Санкт-Петербурга, старейшего центра мирового монголоведения.
6. Участники конференции приняли решение сделать памятные конференции, посвященные российским, монгольским и западным монголоведам регулярными и проводить ежегодно на территории Монголии (Улан-Батор) и России (Санкт-Петербург). Результатом данной конференции должно стать издание сборника материалов «Б.Я.Владимирцов – выдающийся монголовед XX века» (март 2015 г.).
7. К следующей конференции выработать эмблему постоянно действующей конференции. Создать постоянный оргкомитет конференции с монгольской и российской стороны, со-организаторами которой выступят Институт восточных рукописей РАН, Институт истории МАН и Институт языка и литературы МАН.

Приветствия

И.Ф. Попова

Директор Института восточных рукописей РАН,
Санкт-Петербург, Россия

Глубокоуважаемые участники конференции!

Я рада приветствовать вас на открытии международной научной конференции «Б.Я. Владимирцов – выдающийся монголовед XX века», посвященной одному из основателей современного направления изучения в нашей стране и мире народов Центральной Азии.

Тематика данной конференции посвящена монголоведению – области востоковедения, изучающей культуру, язык, историю, этнографию и литературу монгольских народов, проживающих в Монголии и за ее пределами, включая Россию – бурят и калмыков.

В развитие этой гуманитарной дисциплины вклад Бориса Яковлевича Владимирцова (1884–1931), монголоведа-востоковеда широкого круга научных интересов, академика АН СССР, профессора, огромен. Он был выдающимся специалистом в области истории и этнографии монгольских народов, а также монгольского языкознания и литературы.

Ему принадлежат научные труды, являющиеся в настоящее время базовыми при изучении монгольского мира. Им впервые были подняты многие проблемы отечественной монголистики, например, такие как общественный строй монголов, монгольская народная литература, диалекты монгольского языка.

Во время пяти экспедиций в Монголию им было записано огромное количество фольклорных образцов и собрано много рукописей и ксилографов.

Все это стало достоянием российской науки и хранится в фондах Института восточных рукописей РАН. Последователи его научной школы, представители новых поколений – сотрудники ИВР РАН, поддерживают и развивают заложенные им традиции работы с рукописями и полевыми материалами.

В 1984 г. в Петербурге прошли «Первые Владимирцовские чтения», посвященные столетию со дня рождения ученого. После чего они стали периодически проводиться в Москве. Однако вся научная деятельность и жизнь Б.Я. Владимирцова, его архив и собранные материалы находятся в Санкт-Петербурге. Нам отраднo, что возрождается традиция конференций, посвященных памяти Б.Я. Владимирцова, выдающегося ленинградского

ученого-монголоведа, представителя лучшей части научной интеллигенции нашего города, и шире – России и мира.

Настоящая конференция является второй подобной конференцией, организованной совместно нашим Институтом и Институтом истории Монгольской Академии наук. Плодотворное сотрудничество наших институтов имеет важное значение в выдвигании идей и разработке новых тенденций в исследовании истории и этнографии, культуры, языка и фольклора монгольских народов, в выявлении новых источников и материалов, хранящихся в фондах России, Монголии и мира. Она является фактом продолжения взаимодействия ученых Санкт-Петербурга, старейшего центра мирового монголоведения в области комплексного исследования истории, культуры и языка Монголии, специалистов России из других монголоведческих центров – с монгольскими учеными. Данное мероприятие дает большие возможности ввести в научный оборот неизвестные письменные памятники и архивные источники из богатого наследия монголов, подготовить совместный научный труд в виде сборника научных статей конференции, издать вновь открытые монгольские письменные памятники, хранящиеся в России и Монголии.

Я желаю творческих успехов всем участникам конференции и уверена, что главная задача – представление мировому научному сообществу неизвестных материалов и новых возможностей современных методов исследования и подходов к их изучению – будет выполнена.

Заябаатар Далай
Секретарь Фонда развития монголоведения в Монголии
Улан-Батор, Монголия

Я сердечно приветствую всех уважаемых учёных, исследователей, собравшихся в этом зале. Прежде всего, позвольте мне от лица Национального совета по монголоведению при Премьер-министре Монголии и от себя лично выразить глубочайшую признательность представителям всех организаций, которые занимались подготовкой и проведением празднования 130-летнего юбилея знаменитого монголоведа Б.Я. Владимирцова, а также всем исследователям, прибывшим для участия в этой конференции.

Монголоведы всего мира единодушно сходятся на том, что Б.Я. Владимирцов был гениальным учёным, который оставил в монголоведении неизгладимый след; из-под его пера вышли замечательные труды по монгольской филологии, истории, обществознанию. Поэтому, когда мы, члены Национального фонда поддержки монголоведения, узнали о том, что планируется празднование круглой даты со дня рождения великого учёного, мы с радостью приняли эту новость и решили поддержать данную инициативу.

Пользуясь случаем, я хотел бы коротко рассказать о некоторых мероприятиях по поддержке монголоведения, проводимых Правительством Монголии. Для того чтобы на уровне государственной политики обеспечивать условия для изучения истории Монголии, монгольского языка, культуры, общества, экономики, политики, традиций и поддерживать устойчивое развитие монголоведения в Монголии и за границей, Президент Монголии издал Указ № 14 о создании «Фонда поддержки монголоведения». Затем Правительство Монголии вынесло Постановление № 402 об учреждении данного фонда. Так фонд начал свою работу. Кроме того, Постановлением Великого Государственного Хурала № 17 был основан Национальный совет по монголоведению при Премьер-Министре. Таким образом, была создана правовая и экономическая среда для интенсивного развития монголоведения в Монголии и за её пределами.

Один из шагов по интенсивному развитию монголоведения за границей заключается в оказании поддержки в проведении научных конференций по монголоведению, организуемых в той или иной стране. Особое значение имеют научные конференции, посвященные знаменательным датам монгольской истории и юбилеям знаменитых монголоведов, поскольку в рамках подобных мероприятий учёным-монголистам предоставляется возможность познакомиться присутствующих с результатами своей научной

деятельности, обмениваться с коллегами информацией; такие конференции способствуют развитию сотрудничества. Я считаю, что по этой причине данная конференция имеет очень большое значение.

По случаю юбилея великого учёного Б.Я. Владимирцова мы готовим к печати переводы на монгольский язык таких его трудов, как «Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия», «Общественный строй Монголов: монгольский кочевой феодализм» и другие книги.

Россия – это страна с давней историей монголоведения и богатым монголоведным наследием. Отмечу в связи с этим огромную роль, которую играют российские учёные в мировом монголоведении, и их неоценимый вклад в этой области. Особенно важно развивать сотрудничество учёных наших двух стран и вводить в научный оборот то множество памятников монгольской истории, языка и культуры, которое здесь хранится. Национальный совет по монголоведению и Фонд поддержки монголоведения будут проводить политику по поддержке такой работы.

Желаю всем больших успехов в научной деятельности, а также успешного участия в конференции!

Спасибо.

СТАТЬИ

Б.А. Бичеев
КИГИ РАН
Элиста, Республика Калмыкия, Россия

ОЙРАТСКАЯ ВЕРСИЯ «ПОВЕСТИ О НАРАНУ ГЕРЕЛ» («ПОВЕСТИ О БЕЛОЙ ТАРЕ»)

***Аннотация.** Тексты широко известной и бытовавшей только в рукописном виде «Повести о Нарану Герел» исследователи подразделяют на три редакции. Несмотря на существующие расхождения в их содержании, исследователи рассматривают эти тексты как варианты одного произведения. Однако анализ содержания двух ранних монгольских редакций и ойратской рукописи, позволяет выделить ойратский текст в отдельную версию.*

***Ключевые слова.** Монгольская литература, ойратская литература, «Повесть о Нарану Герел», ранняя редакция, поздняя редакция, ойратская версия произведения.*

B.A. Bitcheev

OIRAT VERSION OF «TALE OF NARANU GEREL» («TALE OF WHITE TARA»)

***Abstract.** The researchers divided the texts of well-known and existed only in manuscript form «Tale of Naranu Gerel» into three editions. They regard these texts as variants of the same work, despite the differences in their content. However, analysis of the content of the two earlier editions of the Mongol and Oirat Manuscripts allows you to select the Oirat text in a separate version.*

***Keywords.** Mongolian literature, Oirat literature, «A Tale of Naranu Gerel» early edition, late edition, Oirat version of the work.*

Среди письменных памятников старописьменной ойратской литературы есть два разных по содержанию текста под одним названием «История Белой Тары». Один из них известен исследователям как «История Белой Тары» («Повесть о Багамай-хатун»), другой – «История Белой Тары» («Повесть о Нарану Герел»). Главное отличие между ними заключается в том,

что первая повествует о подвигах матери, отправившейся на поиски своего потерявшегося сына, а вторая – о подвигах жены, отправившейся в далекий путь вслед за своим мужем.

Академик Ц. Дамдинсурэн отмечал, что «Повесть о Нарану Герел» бытовала только в рукописном виде и была широко известна под разными названиями: «*ᠰayan Dar-e eke-yin tuyuji*», «*ᠤnen Ögülegči Naran Gerel dageni-yin tuyuji*», «*Donaljin you-a dageni-yin tuyuji*» и др. [7, с.247].

В монгольской старописьменной литературе повесть известна в трех редакциях. Две ранние редакции были в свое время введены в научный оборот Ц. Дамдинсурэном [7, с.227–247] и А.Г. Сазыкиным и Д. Ёндоном [4, с. 34–106]. Текст поздней (третьей) редакции, представленный рукописями на старомонгольской графике [3, № 328 (F 38), 329 (F 141), 330 (C 4)] и «ясном письме» [6, № 688 (23)], еще не введен в научный оборот, но известен исследователям в кратком изложении [5, с. 63–67]. Единственный экземпляр ойратского текста, который известен исследователям лишь по названию («*ᠰayān Darē ekeyin namtar orošibo*»), хранится в рукописном фонде Института языка и литературы АН Монголии.

Сравнив опубликованный им вариант «*Naran-u Gerel dageni-yin tuyuji*» («*ᠰayan Dara-e eke-yin tuyuji*») и вариант А.Г. Сазыкина и Д. Ёндона «*ᠤnenögügülegči: Narangerel raginis-un tuyuji orosiba*» («Повесть об Унэн-Огүлэгчи и Наран-Гэрэл-Дагини»), Ц. Дамдинсурэн пришел к выводу о том, что это два одинаковых по своему содержанию текста, имеют заметное различие в языке изложения [5, с. 62]. А.Г. Сазыкин и Д. Ёндон главным отличием первого текста от второго называют различную степень верификации текста сочинения. Среди других различий они указывают на некоторые расхождения в передаче имен героев повести и отдельных топонимов [4, с. 35].

Ц. Дамдинсурэн, исходя из языковых особенностей произведения, датировал его появление XVII – XVIII вв. и предположил, что оно является не переводным, а оригинальным произведением монгольской литературы [5, с. 61]. Г.И. Михайлов, не согласившись с его доводами, высказал мнение о том, что связь «Повести о Нарану Гэрэл» с иностранной литературой очевидна [2, с. 97]. Относительно происхождения повести А.Г. Сазыкин и Д. Ёндон склоняются в сторону влияния китайской повествовательной литературы. В подтверждение своих доводов они приводят топонимы и имена китайского происхождения [4, с. 36].

Сравнив третью и две ранние редакции повести, Ц. Дамдинсурэн привел ряд существенных расхождений в их содержании:

1. Вторая и третья редакции повести написаны в прозаической форме. Большая же часть ранней редакции передана в верифицированной форме.

Содержание первой и второй редакции разбито на восемь глав. Третья не имеет разбивок на главы, и она гораздо объемнее двух первых по своему содержанию.

2. Язык ранней редакции древнее двух последующих. Для языка последней редакции характерен устный стиль.

3. В третьей редакции Унэн Огулэгчи по совету матери уезжает на учебу в другой город, в то время как в двух первых он обучается на дому по настоянию отца при его жизни.

4. В третьей редакции император, узнав об образованности Унэн Огулэгчи, приглашает его во дворец и сам испытывает его знания. В двух ранних редакциях Унэн Огулэгчи по настоянию матери, жены и старца Джау едет в столицу для участия в конкурсном испытании для поступления на государственную должность.

5. В третьей редакции нет эпизода, связанного с больной матерью, для которой невестка готовит еду, отрезав мясо от своего тела. Образ матери по сравнению с двумя первыми редакциями здесь представлен в виде благочестивой и мудрой женщины.

6. В двух первых редакциях Нарану Герел попадает в плен к разбойнику Танху (Шан-дай-вану во второй редакции), из которого ее вызволяют старик и старуха. В третьей редакции нет эпизода пленения, а, соответственно, нет образов старика и старухи.

7. В двух первых редакциях Чан-ха-лю нойон (Люго нойон в поздней редакции), отравив Нарану Герел, замуровывает ее тело в колодце. В третьей редакции тело Нарану Герел хранит Дональджин-гуа в особом помещении.

8. В двух ранних редакциях Люго нойон заставляет жениться Унэн Огулэгчи на своей дочери Дональджин-гуа. Он же убивает Ланчага (Хара Лагчана во второй редакции), которого Унэн Огулэгчи посылает за матерью и женой. В третьей редакции сам император женит Унэн Огулэгчи на дочери Люго нойона.

9. В третьей редакции Нарану Герел и Дональджин-гуа, проводя вместе время, играют в шахматы, в двух первых текстах этот эпизод отсутствует.

10. В третьей редакции по сравнению с двумя первыми текстами дано развернутое описание страданий живых существ в различных преддвериях и отделениях ада [5, с. 67–69].

Ц. Дамдинсурэн считает, что, несмотря на указанные расхождения, нельзя рассматривать эти тексты как три разных произведения, поскольку это три варианта одного произведения. Л.К. Герасимович также пишет, что «между вариантами этой повести есть более или менее существенные различия, которые не меняют общего идейно-художественного содержа-

ния» [1, с. 179]. Однако внимательный анализ содержания трех редакций произведения приводит к мысли о том, что перед нами все-таки две версии одного произведения. Расхождения в их художественной структуре и идейном содержании настолько очевидны, что позволяют выделить третью (позднюю) редакцию в отдельную версию. К первой (ранней) версии следует отнести два идентичных по своему содержанию, но отличающиеся различной степенью верификации текста. Ко второй (поздней) версии следует отнести те тексты, которые Ц. Дамдинсурэн относит к третьей редакции, в том числе и ойратский текст. Действительно, ойратская версия сочинения гораздо объемнее по своему содержанию и по количеству действующих лиц, чем тексты ранней монгольской редакции. Сам зачин произведения разительно отличается по своему содержанию и по объему от лаконичной вступительной части монгольских текстов. Если в текстах ранней редакции используется фольклорный мотив престарелых родителей, которые в силу своей набожности обретают сына и нарекают его именем Унен Огулегчи, то в ойратской версии наблюдается стремление к реальному жизнеописанию главных героев.

Жили два богатых человека Баян-сартаваки и Гоу-баян. Их жены, ожидающие появления первенцев, по древней монгольской традиции совершают обряд сватовства еще не родившихся детей¹. После рождения мальчика, Баян-сартаваки «в пятый день месяца» устраивает пир с приглашением огромного количества гостей и нарекает сына Унен Огулегчи. Соответственным образом поступает Гоу-баян, который «двадцать второго числа» собрав гостей, нарекает свою дочь Нарану Герел. По достижению пятнадцатилетнего возраста родители устраивают свадьбу. Завершается вступительная часть произведения описанием богатых свадебных даров.

Ц. Дамдинсурэн пишет, что в третьей редакции Унен Огулегчи после смерти отца по настоянию матери уезжает на учебу в другой город, в то время как в двух первых он обучается на дому по настоянию отца при его жизни. Но это простая констатация факта, на самом деле, обучение героя в ойратском тексте – это отдельный рассказ-эпизод повествования, связанный с отъездом героя из дома в другой город на пять продолжительных лет. В экспозиции рассказа мы видим прощание героя с матерью и женой, затем следует описание его поездки, и центральную часть составляет лаконичное повествование о его успехах в учебе. В заключительной части герой прощается со старым учителем-наставником и возвращается домой, где его

¹ Этот древний обряд сватовства еще неродившихся детей (öndögen xuda) все еще бытует в среде монгольских народов.

встречают мать и любимая жена. Завершается эпизод общей устойчивой формулой (*Amtatu idē-bēn iden: amuraqtu üge-bēn kelelčen: jiryalčan souxuyin tere čaq-tu*), которая с небольшими вариациями присутствует в заключительной части других рассказов-эпизодов этой повести.

В этом начальном эпизоде произведения содержатся мотивы, которые находят свое дальнейшее развитие в основном содержании повести. Успехи в учебе, как следствие, уважительное отношение наставников к ученику приводят к тому, что именно его рекомендуют императору для назначения чиновником, ответственным за подготовку армии.

Следует отметить еще одну важную особенность ойратского текста. В нем нет той прямолинейной отрицательной характеристики Унен Огулегчи, Люго нойона (Чан-ха-лю монгольских текстов) и хана страны Тангнун (разбойника Танху или Шан-дай-вана монгольских текстов), которые в ранних редакциях «проявляют себя лишь как носители зла, насилия и коварства» [1, с. 180]. Унен Огулегчи представлен в них хотя и способным, но малодушным человеком, который боясь потерять полученный им пост, из страха перед старым нойоном Чан-ха-лю, не решается не только забрать к себе, но даже оказывать помощь бедствующей больной матери, отказывает в помощи любимой жене вернуться в мир живых из царства мертвых.

Унен Огулегчи ойратской версии – это почтительный сын, добрый семьянин и мудрый государственный чиновник. Даже его женитьба на дочери старого нойона Люго Тональджин-гуа обоснована заботой императора о своем министре, который не может быть одиноким, находясь на государственной службе. Пока его первая жена присматривает за его престарелой матерью, рядом с ним должна находиться вторая жена. Это решение императора, о котором сообщает в письме сам Унен Огулегчи, воспринимается его матерью и женой как радостная весть.

Соответственно с такими установками произведения вырисовывается и образ матери Унен Огулегчи и главной героини произведения Нарану Герел. Мать героя произведения – мудрая и практичная женщина, заботящаяся о благе сына и невестки. Она наставляет сына в необходимости получить образование, жить в мире с окружающими, как счастье воспринимать внимание императора. Предчувствуя конец своего жизненного срока, она советует невестке после ее смерти уехать к мужу. Поднеся в дар материи на 50 лан старцу Джоу, она просит его присмотреть за домом, хозяйством и челядью в отсутствии сына и невестки.

В первой части произведения Нарану Герел представляет собой образец преданной жены и почтительной невестки. Ее другие качества проявляются в дальнейшем развитии сюжета произведения. Она мужественно противо-

стоит встретившимся по пути врагам и подавляет их силой своего величия. Ее ум, красота и уважение к окружающим поражают и пугают старого нойна Люго, который ради благополучия своей дочери решается лишить ее жизни, отравив ее.

В монгольских текстах Нарану Герел плачет, увидев отделение, в котором томятся преждевременно умершие люди, боясь, что и она может попасть туда. Затем она рассказывает историю своих злоключений Эрлик Номунхану. Заглянув в книгу судеб, владыка ада поведал о том, что ей было суждено испытать три тяжких страдания – отрезать у себя мясо и накормить им свекровь, оказаться в плену у разбойников и умереть от яда Чан-ха-лю. Ничего подобного нет в содержании ойратской версии.

Прямолинейное отражение образа злой свекрови и страдающей невестки в ранней редакции повести ограничивают творческое развитие сюжета. Отход от этих установок позволил в ойратской версии расширить эпизод посещения ада и органично включить в нить повествования тринадцать эпизодов страдания грешников в аду, две сцены суда владыки ада, мотив появления святого в аду и наставление Эрлик Номун-хана. Развернутое описание загробного мира в ойратской версии, это не просто указание на базовое положение буддийского учения о неотвратимости закона взаимозависимого происхождения, но и попытка творческого развития образа Нарану Герел. Ц. Дамдинсурэн отмечает, что картина ада в третьей редакции подобна описанию ада в известных повествованиях о Молон-тойне и Чойджид-дагини [5, с. 69]. Но именно в этом «поистине печальном и злом городе», рождается надежда на скорое освобождение грешников от адских страданий в связи с посещением его героиней повести. Если в ранних редакциях Нарану Герел просто шествует мимо различных отделений ада и визуально наблюдает за теми существами, которые томятся в аду, то в ойратской версии она активно способствует их освобождению, начитывая перед каждым преддверием и отделением ада шестичленную мантру.

В ойратской версии нет замурованных в колодец останков героини, которые необходимо достать для ее возвращения в мир живых. Нет эпизода с благословением Хоншим бодхисаттвы, вследствие чего Нарану Герел обретает богатырскую храбрость и силу для победы над врагами, мудрость для управления государством. Она обладает этими качествами изначально. Поэтому вполне логичным в ойратской версии выглядит мотив вещего сна императора. Убедившись в совершенстве всех признаков Нарану Герел, предсказанных буддами-покровителями, император назначает ее предводителем своего войска и нарекает ее Бадрулугчи Джанджун. Он вручает ей шлем, украшенный драгоценностями, кольчугу, оружие, белого скакуна с

совершенными признаками, украшенное седло и уздечку.

Если в ранней редакции повести все деяния героини направлены на достижение личного благополучия, то в ойратской версии на первый план выступает ее желание служить императору во благо укрепления государства. Поэтому вторая часть ойратского повествования посвящена именно этой деятельности героини. Выступив в поход, Нарану Герел по пути движения войска учреждает почтовые станции-уртоны, для быстрой связи с императором. Она не только побеждает хана враждебного государства Тангнун (в ранней редакции это всего лишь шайка разбойников), но и приводит всех ее жителей в подданство своего государства. Проводит регистрацию всего населения, нойонов, чиновников и войска. Делит страну на шестьдесят шесть провинций (*tuji*), распределяет обязанности чиновников, и, из прибывших вместе с нею четырех чиновников, двоим; она выделяет по тысяче солдат и приказывает осуществлять управление в течение года.

Покорив врагов и приведя их в подданство своего императора, Нарану Герел по велению императора устанавливает суд по старым и новым нераскрытым преступлениям. Она строит храм, возводит статуи будд, собирает монашескую общину. Эти два направления ее деятельности, которые нашли отражение в содержании ойратской версии произведения, связаны с двумя узловыми категориями, на которых с древности базировалась система понятия государственности у монголов – «император» (*хауан*) и «власть и религия» (*törö šajin*).

Есть в содержании ойратской версии и вставная притча об отшельнике, опосредованно объясняющая связь между Нарану Герел и Белой Тарой. Согласно этой притче, отшельник – это нынешний император государства Джинг, Алтан Цецек – Нарану Герел, переживание Белой Тары, а дьявол – нойон Люго. Здесь прослеживается явная взаимосвязь с джатаками о Будде, в основе которых лежит представление о цепи кармических перерождений.

Таким образом, популярный памятник ойратская версия «Повести о Нарану Герел» («*Šayān Darē ekeyin namtar orošibo*»), созданная под влиянием традиций китайской повествовательной литературы и тибетских повествований на сюжет видения ада, представляет собой сложное по своей структуре художественное произведение.

Библиография

1. Герасимович Л.К. Монгольская литература XIII – начала XX вв. (материалы к лекциям). Элиста, 2006.
2. Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969.

3. Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения АН СССР. Т. I. М., 1988.

4. Сазыкин А.Г., Д. Ёндон Ранняя версия «Повести о Нарану-Гэрэл» (рукопись F244 из собрания Ленинградского отделения института востоковедения АН СССР) // *Studia Mongolica*. УБ., 1985. Т. XII (20), Fasc. 1-17.

5. Монголын уран зохиолын тойм. УБ., Т. II. 1977.

6. Brief Catalogy of oirat manuscripts kept by institute of language and literature bu Gerelmaa Guruuchin. УБ., 2005.

7. *Damdunsürüng* Їе. Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orošiba. «Corpus Scriptorum Mongolorum». Т. XIV. У Б., 1959.

А.А.Бурькин
ИЛИ РАН
Санкт-Петербург, Россия

Б.Я. ВЛАДИМИРЦОВ – ОСНОВОПОЛОЖНИК СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ АЛТАИСТИКИ

***Аннотация.** В статье рассматривается жизненный путь Б.Я. Владимирцова и его научная деятельность, связанная с собиранием материалов для описания и изучения истории монгольских языков а также для разработки алтайской теории как теории генетического родства тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков. Автор показывает, что внимание к различным историческим состояниям монгольских языков стимулировало изучение генетических связей монгольских, тюркских и тунгусо-маньчжурских языков, способствовало развитию кругозора алтаистов в области сравнительно-исторического языкознания и обеспечивало приоритет специалистов по монгольским языкам в сравнительно-исторической алтаистике.*

***Ключевые слова.** Монгольские языки, тюркские языки, тунгусо-маньчжурские языки, сравнительно-историческое языкознание, алтаистика.*

A.A. Burykin

B. VLADIMIRTSOV – FOUNDER OF MODERN ALTAIC STUDIES

***Abstract.** The author of article observes the life of B.J. Vladimirtsov and his scientific activity connected with collecting of materials for the description and studying stories of the Mongolian languages and also for working out of the Altaic theory as the theory of genetic relationship of Turkic, Mongolian and Tungus-Manchu languages. The author shows that the attention to various historical conditions of the Mongolian languages studying of genetic relations of the Mongolian, Turkic and Tungus-Manchu languages stimulated the outlook and development of the scholars in the field of comparative-historical linguistics and provided a priority of experts in the Mongolian languages in comparative historical Altaic studies.*

***Keywords.** Mongolian languages, Turkic languages, Tungus-Manchu languages, comparative linguistics, historical linguistics, altaistics.*

Борис Яковлевич Владимирцов (20.07.1884. Калуга – 17.08.1931, Сиверская) – один из наиболее ярких представителей отечественного востоковедения и петербургской востоковедной школы, причастность к которой отсчитывается от 1904 года – года, когда он стал студентом восточного факультета Санкт-Петербургского университета по китайско-маньчжурскому разряду. Как известно, после возвращения из Парижа, где Б.Я. Владимирцов учился в школе восточных языков, он продолжил обучение на вновь открывшемся монголо-маньчжуро-татарском отделении факультета восточных языков, его он и окончил в 1909 г. с дипломом I степени. Его учителями в области монголистики были А.Д. Руднев (1878–1958) и В.Л. Котвич (1872–1944) – те, кого мы считаем современниками Б.Я. Владимирцова в области тюркологии. Он прошел школу у В.В. Радлова и В.В. Бартольда, и, что очень важно для нас, Б.Я. Владимирцов получил очень хорошую подготовку по сравнительно-историческому языкознанию на материале индоевропейских языков, слушал лекции по истории русского языка у А.А. Шахматова (1854–1920), по сравнительному языкознанию у И.А. Бодуэна де Куртенэ, по философии у Ф.И. Щербатского. Связь классического востоковедного образования, полученного ученым, с его успехами в монголоведении не раз отмечалась его биографами [19; 20; 22].

Рубеж 1900-х–1910-х годов оказался временем исключительно плодотворного развития для монгольского языкознания. В это время появляются, часто написанные одними и теми же авторами, работы по грамматическому строю письменных языков и исследования живых монгольских языков и диалектов. Знаковой для монголоведения и алтаистики стала работа Г. Рамстедта «Сравнительная фонетика монгольского письменного языка и халхаско-ургинского говора» [13]. После «Лекций по грамматике монгольского письменного языка...», составленных А.Д. Рудневым (1905) [17], появляется его труд «Материалы по говорам восточной Монголии» (1911) [18]: чуть раньше была опубликована работа И.А. Подгорбунского по бурятскому языку [9]. Эти работы – в данной статье нет возможности перечислить все труды, сыгравшие большую роль для развития монголоведения и алтаистики – определили наиболее важную область для развития сравнительно-исторического изучения монгольских языков, а именно, соотношение письменных и разговорных форм языка.

Здесь стоит отметить, что в монголистике и в тюркологии к этому времени обозначилось глубокое фундаментальное различие между письменными языками и устными языками. Открытие и дешифровка тюркских рунических надписей удивили ученых-тюркологов сходством языка древ-

них памятников с современными языками [6, с. 332–359], в то время как монголоеды уже хорошо знали, насколько непохож письменный язык, продолжающий находиться в обиходе, на живые монгольские языки. В том, что создателями научной алтаистики были именно монголоеды, есть своя логика: изучение соотношения письменного монгольского языка и живых монгольских диалектов дало исследователям ключ к пониманию и наблюдению исторической эволюции монгольских языков и к монголо-тунгусским и монголо-тюркским фонетическим соответствиям, отражающим генетическое родство этих языков. В силу этих обстоятельств вместе с будущими заслугами ученого в сфере описательного и сравнительно-исторического языкознания имя Б.Я. Владимирцова вместе с именами Г. Рамстедта (1873–1950) и Н.Н. Поппе (1897–1991) заслуженно стоит в ряду ученых-монголоедов, начавших разрабатывать теорию генетического родства тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков.

В последующие два десятилетия (1910-е – 1920-е гг.) в монголоведении реально обозначился интерес к проблематике генетического родства тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков, тем более что многие монголоеды, и В. Котвич, и Н.Н. Поппе, в это время начали собирать полевые материалы по тунгусо-маньчжурским языкам. Этот интерес был инициирован еще работами М.А. Кастрена по бурятскому языку, в которых была обозначена проблема монголо-тунгусских языковых связей и влияния бурятского языка на эвенкийский. В это самое время к этой проблематике обращаются одновременно и Б.Я. Владимирцов, и его ближайший ученик Н.Н. Поппе, причем как самостоятельно, так и в творческом содружестве.

Среди работ, предшествующих появлению главного труда Б.Я. Владимирцова «Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия» (1929) [2], следует назвать такие труды, как статью Б.Я. Владимирцова и Н.Н. Поппе. «Из области вокализма монголо-тюрецкого праязыка» (1924) [4], а также ряд статей Н.Н. Поппе, непосредственного ученика Б.Я. Владимирцова [10; 11; 25].

Не только для истории идей, но и для характеристики широты объема взглядов и позиций отдельных ученых в возникшей значительно позже алтаистической контрверзе в такой редакции, как «генетическое родство алтайских языков» – «отсутствие генетического родства алтайских языков, при котором ортодоксальные алтаисты якобы принимают ареальные связи и взаимные заимствования за генетическое родство, исключительно важно то, что Б.Я. Владимирцов одним из первых понял важность изучения позднейших заимствований в монгольских и тюркских языках, носящих взаимный обоюдонаправленный характер. Временная перспектива ак-

туальности этой проблематики была задана «Опытом словаря тюркских наречий» [12] В.В. Радлова, который был завершён изданием в 1911 году и в котором были отмечены или зафиксированы многие монгольские заимствования в тюркских языках. Этой проблематике посвящена статья Б.Я. Владимирцова «Турецкие элементы в монгольском языке» (1911) [3]. Конечно, перед историками науки ныне стоит сложная задача – выяснить те критерии определения языков-источников заимствования и языков-реципиентов отдельных слов, которыми руководствовались монголоведы и тюркологи первой трети XX века, не имевшие того арсенала знаний в области исторической фонетики монгольских и тюркских языков, какой нынче имеют современные исследователи, создавшие его своими трудами, и который в большинстве концепций истории алтайских языков ориентируется на постулат о генетическом родстве этих языков и на установленные фонетические корреспонденции, отвечающие уровню генетического родства. Тем не менее надо отметить, что эта объёмная работа, содержащая несколько сотен лексических примеров, не теряет своей значимости для современных исследователей алтайских языков, и мы вправе выявлять наследие Б.Я. Владимирцова в позднейших трудах по тюрко-монгольской проблематике вплоть до конца XX века и начала XXI века. Возможно, в этой работе один тезис, который хоть и нашел продолжение у других авторов (мы имеем в виду соотношение форм *кӧк* – *кӧке*, *эр* – *эре*) [2, с. 340-342], и трактовку конечных гласных как вторичных у В. Котвича [8, с. 37, 39-40], оказывается в конечном счете неверным, и эти гласные по крайней мере в каких-то случаях имеют не фонетическую, а морфологическую природу. П.А. Дарваев писал: «В монгольских языках не всегда можно понять природу дополнительных гласных и они, по мнению В.Л. Котвича, представляют собой как фонетические, так и морфологические элементы, восходящие к разным периодам развития монгольского языка» [5, с. 47–48]. Досадно, что Б.Я. Владимирцов использовал в этом труде более ранние выкладки, уже не вполне соответствующие его собственному уровню знаний предмета – тюрко-монгольских фонетических соответствий во всех значимых позициях. Остальная часть лексического материала, собранного Б.Я. Владимирцовым, в общем могла бы и избавить некоторых авторов от написания компендиумов по тюрко-монгольским лексическим связям. Названная статья заканчивается переходом к обсуждению монгольских элементов в тюркских языках, где указывается, что наиболее перспективными тут являются алтайский (ойротский) и урянхайский (тувинский) языки – этим вопросам посвящены работы Б.И. Татаринцева [21], В.И. Рассадина [14; 15; 16], для якутского языка – Ст. Калужинского [24], в которых, как сейчас

выясняется, развиваются весьма ранние идеи Б.Я. Владимирцова. Именно эта статья Б.Я. Владимирцова оказала сильнейшее влияние и на труд В. Котвича «Исследование по алтайским языкам» [8] – причем воздействие этой статьи на научные взгляды и убеждения В. Котвича было даже большим, чем идеи, заложенные в «Сравнительной грамматике монгольского письменного языка и халхаского наречия» [2], появившейся позднее и представляющей иной языковой материал в ином структурировании. Показательно, что Б.Я. Владимирцов сам описал также ситуации смешения языков [1] и тем самым дал нам хороший пример ситуации смешения языков в чистом виде в ее специфике, отличающей ее от лексических и морфологических сходств в разных группах языков алтайской семьи.

Отвлечемся немного от нашего предмета и рассмотрим, какие именно идеи и представления в дальнейшем будут лежать в основе скепсиса по отношению к идее родства алтайских языков и алтайской контроверзы. В первом приближении это, как я уже сказал, *взаимное* генетическое родство континентальной триады алтайских языков – тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков (с расширением за счет прибрежных корейского и японского), и *отрицание взаимного генетического родства* названных языков.

У этой контроверзы есть минимум два постулата, которые не были оформлены эксплицитно, но тем не менее не обсуждались сторонниками идеи генетического родства алтайских языков за очевидной ненадобностью, и никогда не выносились на обсуждение противниками этой идеи, тех, кого называли и иногда продолжают называть антиалтаистами. Хотя точнее тут именовать приверженцев этой позиции «контралтаистами» – здесь причины умолчания в дискуссии не вполне понятны.

Первый постулат, который мы можем занести в актив Б.Я. Владимирцову и Н.Н. Поппе, а равно всем их последователям – *Алтайская семья в заявленном составе не имеет перспектив на расширение за счет языков и языковых групп, соседствующих с алтайскими языками*, ни с севера (палеоазиатские языки), ни с юга (китайский, тибетский, тангутский), ни с запада (енисейские, финно-угорские и самодийские языки, с коррекцией на урало-алтайскую теорию, которой мы касаться не будем), ни с востока (языки индейцев Америки, айнский язык).

Второй постулат – *возможности обоснования и перспективы поисков сепаратного родства отдельных групп алтайских языков, т.е. монгольских, тюркских, и тунгусо-маньчжурских языков среди языковых групп, соседствующих и контактирующих с этими языками*, исчезающе малы и не идут ни в какое сравнение с перспективами обоснования генетического

родства или общности происхождения монгольских, тюркских, и тунгусо-маньчжурских языков.

Первое утверждение на деле свидетельствует о достаточно высоком уровне и профессионализме неиндоевропейской компаративистики в первой трети XX века.

Второе утверждение, появившееся во время цветения алтайской контроверзы пышным цветом (конец 1950-х – начало 2000-х годов), можно записать в наш собственный актив: в самом деле, если бы кому-то удалось доказать индоевропейский характер тюркских языков, родство монгольских языков с енисейскими или сино-тибетскими и американское происхождение тунгусо-маньчжурских языков, алтайская гипотеза перестала бы существовать сама собой. Однако же всем ясно, что подобная генеалогическая классификация языков Сибири и Центральной Азии реально невозможна. Можно задать вопрос: какую генеалогическую схему для этих языков видели или хотели видеть вместо алтаистики такие уважаемые ученые, как Дж. Клоусон, Г. Дерфер или А.М. Щербак – выясняется, что в этой области так ничего и не было предложено, соответственно и теории, альтернативной алтаистике в нашем понимании, не существует.

Книга Б.Я. Владимирцова «Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия» (Л., 1929) [2] появилась как обобщение и продолжение исследования истории монгольских языков в их родственных связях с монгольскими и тунгусо-маньчжурскими языками, и ныне она остается по-своему уникальной среди алтаистических монографических работ. Первая составляющая этой книги – историческая грамматика монгольского языка в его наиболее архаичных и тем ценных для алтаистики формах и в его эволюции от состояния, эквивалентного письменно-монгольскому языку до современного монгольского языка (ценность других монгольских языков, аккумулировавших разнообразные позднейшие изменения – дагурского, монгорского с его сложным ареальным членением – оказывается несравненно меньшей для фонетической реконструкции: они, как и другие монгольские языки, попадают в положение не объясняющих, а объясняемых, т.е. тех, специфика которых должна как-то интерпретироваться). Вторая составляющая этого труда Б.Я. Владимирцова – первый систематический опыт монголо-тюркских сравнений, и их исследование, позволяющие в каком-то приближении различать общие тюрко-монгольские лексемы и позднейшие взаимные заимствования.

Попытаемся кратко охарактеризовать основные положения труда Б.Я. Владимирцова, которые являются либо открытиями для своего вре-

мени, либо сохраняют свое значение для исследования тюрко-монгольской проблематики, либо имеют оба названных качества.

Первое, на что хочется обратить внимание – становление двуязычия не периферии носителей монгольских языков, где не появляется русско-монгольский диалект или жаргон [2, с. 13–14]: как представляется, это положение верно и для монголо-тюркских контактов, и это существенно меняет паритет между общей тюрко-монгольской лексикой и взаимными заимствованиями. В этом плане интересно отмеченное Б.Я. Владимирцовым не только отсутствие пиджинов в монгольском мире и на его границах, но и двуязычие сойотов [2, с. 14], а также наблюдение над тибетским произношением монахов, которое уже неизвестно в самом Тибете [2, с. 16].

Раздел книги «Алтайская семья языков и монгольский язык» [2, с. 44–46 и далее) предваряется рассуждениями о роли монгольских заимствований в тюркском языке – мы бы сейчас сказали «в тюркских языках» [2, с. 43]. Родословное древо алтайских языков, где от общего ствола отделяется раньше других тунгусо-маньчжурский праязык, и затем отделяются друг от друга тюркские и монгольские языки [2, с. 47], стало существенным достоянием алтайской теории почти на столетие: его воспроизводил и Г. Рамстедт, и оно же обсуждается в скептическо-полюемической статье польского лингвиста Марека Стаховского [26], то есть рассматривается в той или иной форме до сих пор. Данный вариант историко-генеалогической классификации алтайских языков нуждается в тщательной проверке, причем такая проверка возможна только после отграничения монгольских и тюркских вкраплений в тунгусо-маньчжурских языках и конвенционального разделения тюрко-монгольской лексики, тюркизмов в монгольских языках и монголизмов в тюркских языках, хотя нельзя исключить того, что данная гипотеза Б.Я. Владимирцова вызвана малой изученностью тунгусо-маньчжурского материала, в частности, тунгусской морфологии. Как понятно, морфологических аргументов в ее защиту эта классификация не имеет, а многие сопоставления, предлагавшиеся В. Котвичем и даже оцененные в количественном отношении им самим и А.М. Щербаком [23], малоубедительны и временами просто ошибочны, поскольку основываются на внешнем сходстве. Далее [2, с. 95] ученый подчеркивает роль тюркских и тунгусских языков для восстановления общеалтайского состояния, отмечая, что из монгольских языков тут ценность имеют – могольский и ойратский.

Ценны наблюдения Б.Я. Владимирцова над ударением в монгольских языках: по его мнению, в халхаском [2, с. 64] ударение падает на первый слог, и отмечается повышение тона на последнем слоге. Далее делается вполне корректный вывод о том, что монгольский язык сохранил древнейший тип

ударения, возможно свойственного тюркскому и алтайскому [2, с. 112]. Самостоятельную значимость имеют мысли ученого о системе монгольского стихосложения [2, с.99–100].

Очень интересны, казалось бы не имеющие прямой связи с древней историей монгольских языков, замечания Б.Я. Владимирцова о нестабильности изображения или синкопе гласных второго слога или ошибки в написаниях гласных второго слога [2, с. 107, 108–109–110]. Далее Б.Я. Владимирцов пишет, что редукция этих гласных началась в XII–XIV веках [2, с.312–313].

Отмеченное Б.Я. Владимирцовым отпадение начальных гласных в халхаском типа *умартаху – мартаха* ‘забывать’ [2, с. 113] открывает серию интереснейших и труднообъяснимых фактов в истории монгольских языков, которые мы ныне открываем по существу снова, опираясь на диалектные данные из словарей халхаских и ойратских диалектов, выпущенных в Монголии. В большом объеме представлены в анализируемой книге ученые варианты форм слов, различающиеся по гармонии гласных (*бичихан ~ бичикэн* ‘маленький’) [2, с. 127–133]. Эти факты исключительно важны для реконструкции общеалтайского вокализма, чему посвящены многие страницы труда Б.Я. Владимирцова.

Вообще соответствия гласных, представленные в «Сравнительной грамматике...», необыкновенно интересны. Это мена а ~ ы в первом слоге (*алхун ~ илхун* ‘шаг’) реконструкция дифтонга ia [2, с. 144, 145, также с. 189]. мена а ~ о (*багалзагур ~ богалзагур* ‘глотка’ [2, с. 146–147], мена е ~ и [2, с. 149], переход е в и после заднеязычных и ряд других явлений [2, с. 150–155], в частности, соответствие монг. о тюркским о и у [2, с. 160], архетипом которого мог быть гласный, «средний между о и у». Существенно утверждение относительно различения гласных ö и ü с таблицей соответствий [2, с. 162–166]. Любопытно отмеченное Б.Я. Владимирцовым «перезвучие» ё > ю или переход о переднерядного в у переднерядное, – явление, характерное для бурятского языка и всех тунгусо-маньчжурских языков, кроме большинства эвенских говоров, ставших известными только во второй половине 1940-х годов. Вместе с тем, далее автор отмечает фонологический характер различия лабиализованных переднерядных ö и ü [2, с. 202]. Важны зафиксированные им соответствия на и ~ ы [2, с. 171], чередование и ~ у ~ ы [2, с. 173].

Вопрос, лежащий в собственно монголистической части проблем книги Б.Я. Владимирцова – стяжение сочетаний с согласным [г] и образование вторичных долгих гласных. А также сочетаний с [в]+ гл стяжения [2, с. 203–207, 213–214].

Весьма важно и то наблюдение ученого, согласно которому согласный [й] в интервокальной позиции не всегда восходит к [г]. Им же отмечен и

такой факт, значимый для исторической фонетики алтайских языков, как устранение согласного [й] в соседстве с гласными переднего ряда [2, с. 221] – по объяснению это наблюдение похоже на факт внутренней реконструкции.

Б.Я. Владимирцов отметил и такое явление, как сохранение согласного [г] между гласными без контракции - *цаган* ‘белый’ [2, с. 222–230]. Им собраны разнотипные исключения из закономерностей изменений похожих комплексов [2, с. 235]. Интересна и перспективна гипотеза Б.Я. Владимирцова о том, что халхаские вторичные долгие восходят к подударным [2, с. 251–252], это хоть как-то и сегодня объясняет исключения. Им же поставлен вопрос о связи чередования гласных и ударения [2, с. 275–280]: очень интересен тезис Б.Я. Владимирцова о том, что древняя система гласных не знала долгих гласных, что подтверждается тюркскими примерами [2, с. 285].

Предметом внимания Б.Я. Владимирцова стали и гласные непервых слогов [2, с. 311]. Как он отмечает далее, редукция гласных непервых слогов началась, по его мнению, в XIII–XIV вв. [2, с.312–313], что также подтверждается монгольско-тюркскими сравнениями, то есть в контексте алтаистики [2, с. 313–318, 347], в частности, привлекает его внимание и соответствие – монг. *а* тюрк. *ы* в непервых слогах [2, с. 317–318]. Б.Я. Владимирцов думал, что такие соответствия восходят «к праязыковым гласным неполного образования» [2, с. 318] – данное решение довольно просто, однако требуют объяснения механизмы и характер последствий редукции. Ценны для исторической фонетики алтайских языков и для истории науки констатации отпадения и выпадения гласных [2, с. 331], синкопы [2, с. 334], метатезы [2, с. 336].

Очень важно следующее утверждение Б.Я.Владимирцова, расходящееся с идеями его последователей: в ряду примеров типа *дуругэ ~ дургэ ~ дуруг* монгольские формы архаичнее тюркских [2, с. 337–339], хотя он и пишет об эпентезе гласного и парагогическом приставочном гласном в конце слов [2, с. 340, 342].

По приведенным примерам можно заметить, что Б.Я. Владимирцов внес огромный вклад в изучение тюрко-монгольского вокализма, несмотря на то, что им не были приняты во внимание тунгусо-маньчжурские данные, которые по ряду недоразумений и сейчас не имеют однозначной тунгусологической и алтаистической трактовки.

Не менее значим вклад Б.Я. Владимирцова и в изучение монгольского и алтайского консонантизма. Им прослежена эволюция носовых согласных и их смещения [2, с. 347–351]. Он отметил различие разных согласных типа *р*, и разных согласных типа *л*, различающихся по гармонии. [2, с. 359], чередования *р ~ с* типа *сонус* ‘слышать’, *сонур* ‘слух’ [2, с. 360], правда, почти

езде в таких примерах [р] похоже на суффикс. Одним из интереснейших тезисов грамматики Б.Я. Владимирцова является возможность модификации звуковых единиц под влиянием аналогий в морфемах [2, с. 419] – к этим механизмам фонетических изменений мы находим подступы только много лет спустя.

В настоящее время мы должны признать, что в рассматриваемой книге Б.Я. Владимирцова были отмечены основные тенденции эволюции алтайских языков – выпадение срединных и отпадение конечных гласных, изменения групп согласных, преобразования дифтонгоидных сочетаний, вариации рефлексов гласных и согласных по группам языков, уклонения от обычных соответствий (в этом отношении автор опередил даже своих последователей, не пытавшихся даже выявить варианты уклоняющихся соответствий и как-то их интерпретировать). Сохраняют свою ценность предложенные Б.Я. Владимирцовым опыты реконструкции праалтайского вокализма. Большое значение имеет – при признании родства алтайских языков – разработка проблем отождествления явных взаимных заимствований в монгольских и тюркских языках и отграничения их от общеалтайской лексики: то, что в данной книге мало тунгусо-маньчжурских примеров, не умаляет ее достоинств. Оригинальная классификация алтайских языков, предполагающая особое положение тунгусо-маньчжурских языков и более близкое родство между монгольскими и тюркскими языками, ныне имеет немного шансов на подтверждение (генетическая связь монгольских и тунгусо-маньчжурских языков выглядит более вероятной даже для скептиков), что не снижает достоинств этой книги. Б.Я. Владимирцов использовал в своей работе вполне современный теоретический аппарат с элементами исторической фонологии (особый учет изменений в служебных морфемах и его влияние на изменения фонем в корневых морфемах), чем намного опередил своих коллег, особенно тюркологов, даже в следующих поколениях. Показательно, что в работе Б.Я. Владимирцова нет и намек на «Новое учение о языке» Н.Я. Марра, хотя во второй половине 1920-х годов дань ему отдавали даже компаративисты-слависты, а примеры смешения языков, описанные им [1], отражают языковую реальность в ее частных случаях.

Судьба алтаистических идей Б.Я. Владимирцова сложилась не самым удачным образом. Его коллега-монголовед В. Котвич попытался выстроить сравнительную грамматику алтайских языков, взяв за точку отсчета не монгольские, а тюркские языки, дававшие шанс на объяснение истории алтайских языков по принципу «от простого к сложному» [8] – в сущности по учению Н.Я. Марра, в чем потерпел серьезную неудачу, а впоследствии ему даже были приписаны сомнения в генетическом родстве алтайских

языков и создание новой, ареальной алтаистической теории, что в сущности неверно и отражает чужие взгляды 1960-х–1990-х годов. Ученик и единомышленник Б.Я. Владимирцова Н.Н. Поппе по воле обстоятельств вернулся к разработке проблем алтаистики только на рубеже 1940-х-начале 1950-х годов, в сущности мало что не изменив в построениях Б.Я. Владимирцова. Г. Рамстедт в конце 1920-х-начале 1930-х годов переключился на исследование корейского и японского языков.

В итоге эволюций науки теория генетического родства алтайских языков, которая обречена вечно стоять на трех китах монголоведения первой трети XX века – Рамстедт, Владимирцов, Поппе – надолго осталась в статике без продолжения исследований сравнительно-исторического характера. Постепенное движение в ней началось с 1960-х годов работами В.М. Иллич-Свитыча, позднее – В.И. Цинциус и еще позднее – следующего поколения московских и петербургских алтаистов.

Библиография

1. Владимирцов Б.Я. О двух смешанных языках Западной Монголии // Яфетический сборник II. Пг., 1923.
2. Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Л., 1929. 2-е издание, Л., 1989.
3. Владимирцов Б.Я. Турецкие элементы в монгольском языке // «Записки вост. отделения Рус. археологич. об-ва», 1911, т. 20, вып. 2–3.
4. Владимирцов Б.Я., Поппе Н.Н. Из области вокализма монголо-турецкого праязыка // Доклады Российской Академии наук, Вб 1924, апрель-июнь.
5. Дарваев П.А. Краткое введение в сравнительную монголистику. Элиста, 1989.
6. Добльхофер Э. Знаки и чудеса. М., 1963.
7. Иориш И.И. Монголоведение // Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востововедения АН СССР. М., 1972.
8. Котвич В. Исследование по алтайским языкам. М., 1962.
9. Подгорбунский И.А. Материалы для грамматики разговорного бурятского языка. Несколько заметок о глаголе в бурятском языке. Иркутск, 1910.
10. Поппе Н.Н. К консонантизму алтайских языков // Доклады Российской Академии наук, В, 1924, апрель-июнь.
11. Поппе Н.Н. Система глухих смычных в алтайских языках // Доклады Российской академии наук, 1925.
12. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Тт. I-IV. СПб., 1888–1911.
13. Рамстедт Г. Сравнительная фонетика монгольского письменного языка и халхаско-ургинского говора. СПб., 1908.

14. *Рассадин В.И.* Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. М., 1980.
15. *Рассадин В.И.* Очерки по истории сложения тюрко-монгольской языковой общности. Ч. I. Тюркское влияние на лексику монгольских языков. – Элиста, 2007. Ч. II. Монгольское влияние на лексику тюркских языков. – Элиста, 2008.
16. *Рассадин В.И., Трофимова С.М.* О соотношении монгольских и тюркских грамматических элементов в составе тюрко-монгольской языковой общности. Элиста, 2012.
17. *Руднев А.Д.* Лекции по грамматике монгольского письменного языка. СПб., 1905.
18. *Руднев А.Д.* Материалы по говорам восточной Монголии. СПб., 1911.
19. *Санжеев Г.Д.* Б.Я. Владимирцов – исследователь монгольских языков // *Филология и история монгольских народов*, М., 1958.
20. *Слесарчук Г.И.* Академик Борис Яковлевич Владимирцов: К 100-летию со дня рождения // *Вестник Академии Наук СССР*. 1984. № 7.
21. *Татаринцев Б.И.* Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику. Кызыл. 1976.
22. *Шастина Н.П.* Борис Яковлевич Владимирцов // *Филология и история монгольских народов*, М., 1958.
23. *Щербак А.М.* О тюрко-монголо-тунгусских связях и морфологии // *Народы Азии и Африки*. 1968, № 1.
24. *Kaluźinski St.* Mongolische Elemente in der jakutische Sprache. Warszawa, 1961.
25. *Poppe N.* Sur un phonème turco-mongol // *Доклады Российской Академии наук*, 1924. Июль-сентябрь.
26. *Stachowski M.* TEORIA AŁTAJSKA // *LingVaria*, VII (2012) | 2 (14).

Р.М.Валеев

Институт Татарской энциклопедии Академии наук Татарстана,
«Институт востоковедения»
Института международных отношений,
истории и востоковедения КФУ
Казань, Республика Татарстан, Россия

ИСТОКИ РОССИЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТСКОГО МОНГОЛОВЕДЕНИЯ И БУДДОЛОГИИ В КАЗАНИ (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX В.)

***Аннотация.** В докладе основное внимание уделено освещению феномена формирования и развития отечественного монголоведения и буддологии в Казанском университете в первой половине XIX в. В этот период можно проследить истоки монголоведческих и буддологических исследований в университете, судьбы востоковедов, основные этапы становления и развития учебных и научных дисциплин и направлений в Казанском университете.*

***Ключевые слова.** Казанский университет, монголоведение, буддология, О.М. Ковалевский, А.В. Попов, В. П. Васильев.*

R.M. Valeev

ORIGINS OF THE MONGOLIAN AND BUDDHIST STUDIES IN KAZAN UNIVERSITY (THE FIRST HALF OF 19 CENTURY)

***Abstract.** The report focused coverage of the phenomenon of the formation and development of Russian Mongolian and Buddhist studies at Kazan University in the first half of the nineteenth century. In this period we can learn the formations of the beginning of the Mongolian and Buddhist studies at the University. We can watch the activity of the Orientalists, the main stages of formation and development of academic and scientific disciplines and areas in Kazan University.*

***Keywords.** Kazan University, Mongolian studies, Buddhist studies, O.M. Kovalovskyi, A.C. Popov, B.N. Vasilyev.*

В XIX в. монголоведение и буддология в Казанском университете формируются и развиваются на базе изучения монгольского, санскритского, тибетского, китайского языков и их направлений, исследования истории и культуры цивилизаций Южной, Центральной и Восточной Азии.

В первой половине XIX в. Первая Казанская гимназия и университет сыграли ключевую роль в преподавании языков, литературы, истории, этнографии и культуры народов Центральной Азии.

К середине 40-х гг. XIX в. в Казанском университете сформировались учебно-педагогические и научно-исследовательские основы для развития монголоведения и буддологии.

В основе монголоведческих и буддологических исследований Казанского университета в 1833–1854 гг. были монгольская (1833), китайская (1837), санскритская (1842) и калмыцкая (1846) кафедры. В 1833–1846 гг. сформировавшиеся монгольская, китайская, санскритская и калмыцкая кафедры сыграли значимую роль в развитии центральноазиатских дисциплин в Казанском университете и, в целом, в отечественном востоковедении XIX в.

Формирование монголоведения и буддологии в Казанском университете тесно связаны с европейскими и отечественными идеями, принципами и особенностями развития академических и университетских дисциплин в XIX – нач. XX вв.

В первой половине XIX в. Казанская гимназия сыграла исключительную роль в преподавании центральноазиатских языков, которые формировали базу монголоведческих и буддологических исследований.

В 30–50-е гг. XIX в. был сформирован основной преподавательский состав по изучению воспитанниками гимназии восточных языков, позволяющих сформировать научный интерес к народам китайской и индо-тибето-буддийской цивилизаций. Например, в апреле 1836 г. на должности преподавателей и практикантов были утверждены – А. Попов (монгольский язык), лама Г. Никитуев (практические занятия по монгольскому языку).

В ноябре 1838 г. в программу гимназии был введен китайский язык и назначен преподавателем архимандрит Даниил; в 1842 г. Г. Гомбоев назначен преподавателем монгольского языка; К. Голстунский стал исполнять должность учителя монгольского языка.

25 июля 1833 г. в университете была учреждена первая в России и Европе кафедра монгольского языка. Ординарные профессора кафедры монгольского языка О.М. Ковалевский (1800–1878) и А.В. Попов (1808–1865) стали основателями научного университетского монголоведения в России и Европе [1; 2; 3; 4, с. 274–284; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11, р. 29–56; 12, р. 57–62].

В 1846 г. в университете открылась кафедра калмыцкого языка, возглавляемая монголоведом и калмыковедом А.В. Поповым. К сожалению, эта кафедра не получила в дальнейшем организационного и научно-методического развития. Тем не менее, особенно значима деятельность А.В. Попова в изучении буддизма среди калмыков.

В архивных фондах гг. Казани, С.-Петербурга и в отечественной историографии представлен огромный материал, посвященный научным путешествиям воспитанников разряда восточной словесности Казанского университета – О. Ковалевского и А. Попова в Центральную Азию (1828–1833), В. Васильева в Китай (1840–1850).

В истории отечественной и мировой буддологии научные путешествия О.М. Ковалевского, А.В. Попова и В.П. Васильева имели исключительное значение.

В первой половине – середине XIX века в Казанском университетском востоковедении историко-культурное наследие народов Центральной и Южной Азии стало объектом комплексного научного исследования. В Казанском университете сформировались и развивались монголоведение, калмыковедение, буддология, китаеведение, маньчжуроведение и санскритология.

Благодаря трудам востоковедов – О.М. Ковалевского (1801–1878), А.В. Попова (1808–1865), архимандрита Даниила (1798–1871), И.П. Войцеховского (1793–1850), В.П. Васильева (1818–1900), П.Я. Петрова (1814–1875), Ф.Ф. Боллензена (род. ок. 1813 г.) и др. преподавание и изучение языков, истории, этнографии и многообразного культурного наследия народов Монголии, Калмыкии, Бурятии, Китая и Индии получили в казанском центре ориенталистики систематический и интенсивный характер. Кроме того, были предприняты попытки начать изучение тибетского языка и письменности, новоиндийских языков.

Формирование и развитие в Казани научных дисциплин, связанных с центрально-азиатскими и южноазиатскими цивилизациями, были обусловлены общим уровнем востоковедных исследований в академических и университетских центрах России и Европы, подготовкой специалистов в данных областях и личными интересами казанских монголоведов, буддологов, китаеведов и санскритологов.

В их учебной и научной деятельности наиболее заметны изучение и преподавание языков, сбор материалов по географии и страноведению, знакомство и текстологическое исследование рукописей и сочинений, контакты с живыми носителями языков, путешествия в регионы и государства Центральной Азии, составление грамматик, словарей и хрестоматий. Эти основные направления исследований определялись не только практически-интересами Российской империи, но и научными целями.

Ковалевский О.М. – один из основоположников научного монголоведения и буддологии в России, член-корреспондент Российской академии наук (1837). Его многогранная деятельность связана с формированием и развитием российской школы монголоведения и буддологии в 20-50-х гг. XIX в.

О.М. Ковалевский совершил научное путешествие в Сибирь, Бурятию, Монголию и Китай (1828–1833), собрал уникальные книги, рукописи народов Центральной Азии, а также богатый этнографический материал по этим регионам. Он сыграл особую роль в воспитании известных востоковедов-монголоведов и буддологов России – Д. Банзарова, В.П. Васильева, Г. Гомбоева, В.Л. Котвича, А.М. Позднеева и др. Является автором основополагающих трудов и учебных пособий – «Краткая грамматика монгольского книжного языка» (1835), «Монгольская хрестоматия» (т. 1–2, 1835, 1837), «Буддийская космология» (1837), «Монгольско-русско-французский словарь» (т. 1–3, 1844, 1846, 1849), «Каталог санскритским, монгольским, тибетским, маньчжурским и китайским книгам и рукописям в библиотеке императорского Казанского университета» (1834 г.), рукописная «История монголов» и др., которые вошли в золотой фонд мирового и отечественного монголоведения и буддологии.

Он заложил фундамент одного из самостоятельных направлений российской буддологии, а именно исследований живой буддийской традиции на основе опыта непосредственного наблюдения реалий религиозной жизни в регионах распространения буддийской культуры.

Основные буддологические идеи, оценки и заслуги О.М. Ковалевского представляются следующими: буддизм в значительной степени определил политическое и историко-культурное своеобразие монголызычных народов; стремился осветить отличительные черты тибето-буддийской традиции в сравнении с исходной – индобуддийской; уделял внимание реконструкции монашеских рангов и соответствующих им обязанностей внутри монастыря и при проведении служб, перечислял храмовые музыкальные инструменты, дал описание их внешнего вида; комплектовал монгольский фонд библиотеки Казанского университета буддийскими сочинениями, наиболее распространенными образцами монгольской словесности, доступными путешественнику в XIX в., преподавание монгольского языка мыслилось на основе изучения именно буддийской литературы.

Известный российский буддолог Т.В. Ермакова справедливо отмечает, что особый интерес для исследования взглядов Ковалевского на буддизм представляет его двухтомная «Монгольская хрестоматия». Во втором томе «Монгольской хрестоматии» приведены тексты, посвященные темам, значимым в истории буддизма, – это биография Будды Шакьямуни, распространение буддизма в Китае, Тибете и значимые эпизоды буддийской истории Тибета (прибытие Падмасамбхавы в Тибет, Атиша в Тибете, убийство Ланг-Дармы), буддизм в Монголии и др [13, с. 209–230].

О.М. Ковалевский осуществил реконструкцию феномена буддийской космологии. «Буддийская космология» Ковалевского, изданная Казанским университетом в 1835–1837 гг., оставалась важным источником сведений о буддизме.

Новаторским представляется мнение О.М. Ковалевского о буддизме как о факторе, определившем своеобразие письменной культуры как Тибета, так и Монголии.

Профессор В.П. Васильев (1818–1900) – заведующий кафедрой китайско-маньчжурской словесности (1851–1855) Казанского университета, профессор (с 1855), декан восточного факультета Санкт-Петербургского университета (1878–1893) и академик Петербургской Академии наук (1886; член-корреспондент с 1866). Автор фундаментальных работ в различных областях китаеведения, буддизма, изучал китайский, монгольский, тибетский, маньчжурский и санскритский языки в составе XII Российской духовной миссии в Пекине (1840–1850) и собрал уникальные книги, рукописи и этнографические материалы народов Центральной Азии [14; 15; 16, с. 759–774; 17, с. 232–340; 18; 19; 20; 21].

Особо следует отметить казанский период учебы на разряде восточной словесности и научно-педагогическую деятельность В.П. Васильева (1834–1855 гг.), ставший важной страницей в истории отечественной и европейской монголистики, китаеведения, буддологии и тибетологии.

По окончании университетского курса (16 июня 1837 г.) В. Васильев был утвержден в звании студента кандидата. Он написал и защитил кандидатскую работу, посвященную «Алтан Гэрэлту судур» (Сутра Золотого блеска, входящая в известный буддийский памятник «Ганчжур»). Интерес В. Васильева к еще неизвестной в России и Европе буддийской литературе и истории буддизма развивался под влиянием наставника О.М. Ковалевского. Буддийский ксилограф «Алтан Гэрэлту судур» был приобретен для библиотеки университета О.М. Ковалевским во время его пребывания в Урге (1828). Тема его магистерской диссертации, которую он защитил 23 декабря 1839 г., называлась «Об основаниях буддийской философии». Васильев был в составе XII Российской духовной миссии (1840–1849) «для изучения китайского, тибетского и санскритского языков, исследования географии, истории, религии и древностей народов» Восточной Азии.

Научная командировка Васильева в Пекин была связана с подготовкой к открытию в университете кафедры тибетского языка. Эта научная поездка – переломное в истории университетской синологии, буддологии и тибетологии XIX в.

«Руководительное наставление» занятий В.П. Васильева в Пекине, составленное профессором О.М. Ковалевским, стало оригинальной университетской образовательной и научной программой комплексной подготовки востоковеда-синолога, тибетолога, буддолога и маньчжуроведа [22, л. 6–10].

В сентябре 1840 г. Васильев в своем «Пекинском дневнике», определяя научное направление будущих исследований, писал: «Буддизм со своей историей, которая увлекает историю народов его принявших и ему противостоящих, его развитие в частности, сродство с другими религиями, а следовательно, их сущность, влияние его на литературу и науку, на политическое состояние государства..., языки, на которых излагалось это учение, старый и новый тибетский, язык божества Тарни – вот обширный предмет, который я себе начертал. Этого мало, мне хочется присоединить сюда Китай с его историей и светской литературой, пролить свет на спорные пункты Средней Азии, познакомиться с языками маньчжурским, корейским, туркестанским...» [23, с. 238–239].

Важным итогом научной командировки явилось пополнение 827 названиями фонда китайских, маньчжурских, тибетских и монгольских книг и рукописей библиотеки университета, привезенных В.П. Васильевым из Пекина. Они стали одним из бесценных новых приобретений обширного фонда оригинальных университетских книг, рукописей и этнографических материалов народов Центральной и Восточной Азии после известных коллекций профессоров О.М. Ковалевского, Д. Сивиллова и И.П. Войцеховского в 30–40-х годах XIX в.

Огромный и неоценимый вклад внес профессор В.П. Васильев в отечественное и мировое монголоведение и буддологию. В пекинский период деятельности он активно занимался поиском классических буддийских памятников – «Ганчжура» и «Данджура», нашел списки ценной летописи «Алтан Тобчи», тибетские тексты истории буддизма в Монголии («Хор Чой-чбжун» и др.).

В столице китайской империи готовил фундаментальный буддийский терминологический лексикон как комментарий к текстам «Махавьютпанти». В Казани, особенно в Петербурге Васильев углубил научные традиции Бичурина по исследованию истории и культуры средневековых центральноазиатских народов и государств. В 1857 г. была опубликована монография «История и древности Восточной части Средней Азии от X до XIII века с приложением перевода китайских известий о киданах, чжуржэнях и монголо-татарах».

В своих дальнейших исследованиях и переводах опубликовал богатейший материал об истории и культуре народов Центральной и Восточной

Азии и истории буддизма. Большую известность среди специалистов и общественности получили работы петербургского профессора – «Буддизм. Его догматы, история и литература» (1857) и «Религии Востока» (1873).

Он стоял у истоков создания и издания знакового для мировой буддологии беспрецедентного научного проекта – «*Bibliotheca Buddhica*». Известные российские востоковеды С.Ф. Ольденбург (1863–1934) и В.В. Бартольд (1869–1930) объективно и справедливо выделили особую значимость буддологического наследия В.П. Васильева в истории науки. К сожалению, его основные работы по буддологии не были опубликованы и не сохранились в целостности в архивных фондах С.-Петербурга.

Библиография

1. *Талько-Грынцевич Ю.К.* 100-летию рождения О.М. Ковалевского. Иркутск, 1902.
2. *Kotwicz W. Józef Kowalewski (1801–1878). Orientalista.* – Wrocław, 1948.
3. *Шамов Г.Ф.* Профессор О.М. Ковалевский: Очерк жизни и научной деятельности. Казань, 1983.
4. История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990.
5. *Улымжиев Д.Б.* Страницы отечественного монголоведения: Казанская школа монголоведов. – Улан-Удэ, 1994.
6. *Улымжиев Д.Б.* Российские монголоведы (XVIII – начало XIX вв.). – Улан-Удэ, 1997.
7. *Улымжиев Д.Б.* Монголоведение в России во второй половине XIX – начале XX вв.: Петербургская школа монголоведов. – Улан-Удэ, 1997.
8. Наследие монголоведа О.М. Ковалевского и современность: Доклады и сообщения международной научной конференции. 21–24 июня 2001 г. Казань, 2002.
9. *Полянская О.Н.* Профессор О.М. Ковалевский и Бурятия: (Первая половина XIX века). Улан-Удэ, 2001.
10. Монголовед О.М. Ковалевский: Биография и наследие (1801–1878). Казань, 2004.
11. *Ramil M. Valeev, Irina V. Kulganek, Jerzy Tulisov.* Professor O.M. Kowalewski – Mongolian studies scholar, traveller and enlightener: his biographical landmarks // *Acta Orientalia Vilnensia.* – V. 10. – 1–2(2009). – Vilnius, 2011.
12. *Oksana N. Polyanskaya.* History and ethnography of Mongolian-speaking peoples in materials of O.M. Kowalewski in library holdings of Vilnius University // *Acta Orientalia Vilnensia.* – V. 10. – 1–2(2009). – Vilnius, 2011.

13. *Валеев Р.М., Ермакова Т.В., Кульганек И.В. и др.* Монголовед О.М. Ковалевский: Биография и наследие (1801–1878). Казань, 2004.

14. *Ольденбург С.Ф.* Памяти Василия Павловича Васильева. Читан в заседании общего собрания имп. АН. 13 мая 1900. СПб., 1900.

15. Столетие со дня рождения академика Василия Павловича Васильева. 20 февраля 1918 – 5 марта 1918 г.: Речи, читанные в торжественном заседании Российской Академии наук: *Ольденбург С.Ф.* Памяти Василия Павловича Васильева и о его трудах по буддизму; *Бартольд В.В.* Исторические и географические труды В.П. Васильева; *Иванов А.И.* В.П. Васильев как синолог. Пг., 1918.

16. *Козин С.А.* Библиографический обзор изданных и неизданных работ академика В.П. Васильева по данным Азиатского музея Академии наук СССР: К 30-летию со дня смерти В.П. Васильева. 27 апреля 1930 // Известия Академии наук СССР. Отд. обществ. наук. – 1931.

17. *Горбачева З.И., Петров Н.А., Смыкалов Г.Ф., Панкратов Б.И.* Русский китаевед академик Василий Павлович Васильев // Очерки по истории русского востоковедения. – 1956. – Сб. 2.

18. История и культура Китая (сборник памяти академика В.П.Васильева). М., 1974.

19. *Скачков П.Е.* Очерки истории русского китаеведения. М., 1977.

20. История отечественного востоковедения до середины XIX в. М., 1990.

21. История отечественного востоковедения с середины XIX в. до 1917 г. М., 1997.

22. НА РТ. Ф. 977. Оп. Совета. Д. 8453. Л. 6–10.

23. *Горбачева З.И., Петров Н.А., Смыкалов Г.Ф., Панкратов Б.И.* Русский китаевед академик Василий Павлович Васильев // Очерки по истории русского востоковедения. – 1956. – Сб. 2.

БЫЛО ЛИ «УНГУ БООЛ»?

***Аннотация.** Термин «boʻol – боол» (раб), использовался в средневековом монгольском кочевом обществе для обозначения «подчиненных людей». Главное отличие монгольских рабов-боол от известного нам классического рабства заключалось в том, что им разрешалось владеть семьей, жилищем и прочей собственностью. В Монголии рабство не получило широкого распространения из-за кочевого образа жизни: для работы на поле в тысячу гектаров нужна тысяча человек, а для выпаса стада в тысячу голов скота нужен лишь один человек.*

Однако, в Монголии существовало несколько видов рабства или подчинения. Возникли такие термины и понятия, как «tutqar – тутхар» (слуги-холопы), «jalāʻi – залуу» (отрок), «ger-ün kütün – домашний человек» и др. Также, в зависимости от того, в скольких поколениях люди были зависимы, их называли «besereg boʻol – бэсрэг боол» (раб в первом поколении), «boorči boʻol – боорчи боол» (раб во втором поколении), «boki boʻol – бохи боол» (раб в третьем поколении), «toki boʻol – тохи боол» (раб в четвертом поколении). Низшей формой рабства были «слуги».

Помимо отдельных зависимых людей или семей, термин «боол» применялся для обозначения подчиненного племени или клана – «boʻol ayıtaḡ-bool аймаг». Подобные племена, которые находились под началом других племен, называли «üteḡü boʻol – утэгу боол». Когда русские исследователи переводили «Сборник летописей» Рашид-ад Дина со староперсидского на русский, они неправильно поняли термин «утэгу боол» как «унгу боол». Из-за этой неточности русские и монгольские историки предпринимали попытки объяснить термин «унгу боол» как вид рабства в средневековой Монголии. На самом деле, этим видом рабства было «утэгу боол».

***Ключевые слова.** История Монголии, рабство, терминология.*

Zh. Gerelbadrakh

WAS THERE A «ONGU BOOL»?

***Abstract.** The term of «boʻol» (slave) was used to call 'subordinate people' in the Mongolian nomad society of the Medieval age. The main difference between*

Mongolian slave-bool and classical slavery of the world is to owe one's family, flat and property. In Mongolia the slavery had not been developed in the classic way due to the nomadic lifestyle. Contrastively, one thousand slaves work in the 1000 hectare field, while one man herds a one thousand animal herd.

However, there were several forms of slavery (or subordination) in Mongolia. There are special names and expressions such as, «jala'u» (a young man), «tutqar» (servant), «ger-ün gü'in» (a family person), «haran» (a man). Also, depending on how many generations people had been slaved, there were different names such as «besereg bool», «boorci bool», «boki bool», «toki bool». The lower form of slave was 'servant'.

The expression of the «bool» beside as subordinate people, it also means subordinate tribe or clan – «bool ayimag». The name of those tribes, which were under the other tribes' supervision for several generations, was called «ütegü bool». When Russian scholars translated Rashid al-din's «Compendium of chronicles» from old Persian into Russian, they misinterpreted the term «ütegü bool» as the «ongu bool». Therefore, caused by the misunderstanding, the Russian and Mongolian historians made attempts to make the term more precise that «ongu bool» was a kind of slavery in medieval Mongolia. In fact, that form of slavery was «ütegü bool».

Keywords. *History of Mongolia, slavery, terminology.*

В связи с развитием кочевого скотоводства у монголов рабство не получило широкого распространения. Ведение данного вида хозяйства не требовало наличия большого количества рабов, поэтому в Монголии сложилась иная его форма – домашнее рабство. В связи с этим в средневековой Монголии сложились такие термины и понятия, как «tutqar – тутхар» (слуги-холопы), «jala'u – залуу» (отрок), «ger-ün kümün – домашний человек» и др. Условия кочевой цивилизации у монголов не дают возможности провести точную грань между рабом и прислугой. И поэтому монгольское домашнее рабство можно приравнять с домашней прислугой.

В средневековой Монголии термином «bool – боол» (раб) обозначали как категорию зависимых, людей находившихся в личной зависимости от господина, так и группу родов и племен, находившихся в зависимом положении от того или иного рода или племени. В свое время Б. Ринчин значение слова «bool – боол» трактовал как «завязать, повесить, связать». Применительно к историческим реалиям средневековой Монголии смысл данного слова можно понимать, как «связанный, лишенный свободы человек».

Необходимо отметить, что под термином «bool – боол» подразумевается не настоящий раб, а зависимый человек. В Монголии рабы представляли

собой одну из форм зависимых людей, обладавших семьёй и личной ответственностью. Поэтому их ни в коем случае нельзя смешивать с классическими рабами, не имевшими никаких прав.

Если следовать прямому смыслу данного слова и уподоблять его классическому античному рабу, то этот путь неизбежно может привести к заблуждению. К примеру, отечественные историки в одно время много писали, что в XII в. в Монголии были закабаленные и купленные рабы, но данные взгляды до сих пор не подтверждаются никакими историческими сведениями. Исследователями было механически перенесено на монгольскую почву классическое рабство, которое существовало в Древней Греции и Риме, в странах древней оседлой цивилизации. В Монголии же не было ни закабаления, ни купли–продажи рабов и зависимых людей.

Надо отметить, что в средневековой Монголии человек не выступал в качестве средства платежа. Вместо него широко употреблялся скот. В исторических анналах сохранились сведения о том, что в условиях кочевого общества у монголов единственным источником рабства было внезапное нападение и пленение. При таких условиях применение терминов «закабаленный раб» или «купленный раб» не соответствуют историческим реалиям. Необходимо подчеркнуть, что таких понятий отнюдь не было, они были неверно привнесены отечественными историками извне.

В Монголии также не было такого понятия, как «освобождение рабов», потому что в ней не получило своего развития рабство. Рабы в Монголии пользовались относительной свободой, имели семью, имущество и скот. В древних рабовладельческих государствах рабы были лишены всего и служили лишь рабочей силой и товаром. Рабовладельческое отношение, получившее развитие в этих государствах, было механически перенесено в монгольское средневековое общество и обосновано вымышленными доводами. Возведение спасшего жизнь Чингис-хану Сульдусского Сорган Шира в ранг тарханов Б.Я. Владимирцовым было рассмотрено как освобождение от рабства [1, с. 69]. Данная точка зрения вызывает вполне обоснованные сомнения. На мой взгляд, Сорган Шира был не рабом, а зажиточным зависимым скотоводом – араном.

Д. Гонгором было выдвинуто оригинальное, но также вызывающее большие сомнения мнение о наличии в монгольском обществе племен-онгонов. Согласно его мнению, «в древнемонгольском обществе термином “онгу-боол” называли не только тех людей, которые были возведены в ранг тарханов по шаманскому ритуалу, но и тех родов и племен, которые перешли в зависимость от того или иного рода–племени и находились в таком состоянии в течении нескольких поколений». Свою точку зрения

автор обосновал на примере племени Джалайр, бывшего в зависимости от рода Борджигинов.

В связи с этим возникает вопрос: «А можно ли было своих зависимых людей или родов–племен перевести в ранг “онгонов”? Если подобное было возможно, то кто оставался служить данному господину?». Считать, что господа–аристократы возводили своих рабов–слуг в ранг «онгонов» и начинали вместо них сами обслуживать себя или же возводили в ранг онгонов своих зависимых родов или племен и начинали обходиться без них на войне, охоте и т.д., то получается полный абсурд.

Исследование вопроса о «*boʻol* – боол» лишний раз подтверждает вывод вышеупомянутых учёных о том, что в средневековом монгольском обществе термином «*boʻol* – боол» назывались зависимые люди, которые принципиально отличались от рабов в обществах с классическим рабством и имели семью и личное хозяйство. «*Boʻol* – боол» это люди или роды–племена, которые перешли в зависимость к аристократу или могущественному аристократическому роду–племени и служили своим господам по наследству в течение многих поколений.

Кочевое скотоводство не требовало наличия большого количества рабов, достаточно было нескольких рабов. Для древних рабовладельческих государств наличие огромного количества рабов было продиктовано трудоемкими сельскохозяйственными работами. Если для таких обществ 100 рабов на поле с площадью в 100 гектаров является нормой, то для Монголии 100 рабов на 100 голов скота – это абсурд. Для того, чтобы пасти 100 и более голов скота достаточно лишь одного человека. Принципиальное отличие, основанное на способе ведения хозяйства, исключает возможности с уверенностью утверждать о «монгольском рабстве».

Под терминами «племя–раб» подразумевается их зависимое положение от господствующего рода или племени. Д. Гонгор считал, что «рабами назывались вольные люди, имевшие личную собственность» [2, т. 176]. Мы склоняемся к тому, что данная прослойка людей все-таки обладала некоторой личной собственностью. Но подразумевать под термином «боол – *boʻol*» вольных людей–ошибочно. Они отнюдь не могли быть лично свободными.

Нет сомнений в том, что «боол» – это одна из форм зависимости. В толковом словаре монгольского языка указано, что «*boʻol-i albatu kememüi*» [9, т. 4] (боол – это податное лицо). Другими словами, данное определение «боол – *boʻol*» еще раз подтверждает то, что рабы были зависимыми людьми, несшими определенные повинности.

Еще в малолетнем возрасте Урянхаец Джэлмэ был отдан Тэмуджину для того, чтобы «*emeel-yien toquʻul eʻüde-ʻen negüʻül*» (коней седлать, двери открывать). На

первый взгляд кажется, что Джэлмэ был отдан в рабство, но на самом деле он стал зависимым человеком. Юный Джэлмэ – не слуга–раб, который должен заниматься по хозяйству и пасти скот, а верный друг, воин, сподвижник Тэмуджина.

По мнению Д. Гонгора «в X в. – в начале XII в. “боол”-ами назывались зависимые от нойонов “вольные” люди, а также некоторая часть степной аристократии». Такой подход связан с тем, что когда тот или иной род или племя попадали в зависимость от более могущественного, то данное племя целиком во главе с правителем становилось рабом–«боолом». Но Джэлмэ отнюдь не был вольным человеком.

В истории средневековой Монголии есть немало примеров, когда целые племена переходили в рабскую зависимость. Переход в XI веке племен Дарлигин в зависимость от племен Нирун в некотором отношении рассматривается, как пример подобного порабощения. Племена–рабы должны были участвовать как вспомогательная сила в хозяйственной деятельности, облавной охоте и военных походах племени–господина. Все члены данного общества назывались рабами – «bool – боол».

Рабом монгольского рода Борджигин было племя Джалайр. Прежде оно было независимым племенем, но после совершения убийства монголов перешло в категорию племени–раба. О данном случае в «Сокровенном сказании» говорится: «шайка джалаиров убила Мунулун, [жену] Дутум-Мэнэна, и сыновей, потому стали пленниками [асир] и рабами [бандэ] предков Чингиз-хана» [7, с. 85].

Борджигины в отместку перебили всех мужчин джалаиров, а женщин и детей взяли в рабство. При этом незначительное число отроков было оставлено в живых и превращено в домашних рабов–слуг. В связи с этим необходимо заметить, что джалаиры не были истреблены полностью, а превращены в «утэгу-боол». В английском переводе Рашид ад-Дина обо этом эпизоде сказано: «In revenge and vengeance they killed them all, and their women and children became slaves to Monolun's son Qaidu, although several of their small children were kept and made slaves to [the Jalayirs'] families. From that date until now that clan of the Jalayir have been hereditary slaves and were inherited by Genghis Khan and his offspring» [10, p. 119]. В данном отрывке словосочетание «утэгу-боол» В.М.Такстон перевел по смыслу как «наследственный раб».

А в русском же переводе данное словосочетание передано без изменений: «И в возмездие и наказание [за него] перебили их всех. Их жены и дети все стали рабами Кайду, сына той Мунулун. Несколько же детей убитых джалаиры сохранили в качестве пленников, и они стали рабами их дома [бандэ-и ханадэн]. С тех пор до настоящего времени это племя джалаир является утэгу-боолом и по наследству перешло к Чингиз-хану и его уругу» [7, с. 19].

Здесь говорится о том, что сначала пленных рабов называли «домашними рабами» и они в основном прислуживали по хозяйству в доме. «Домашний раб» по своему значению совпадает с термином «раб–отрок». Начиная со второго поколения, когда они начинали пользоваться некоторой свободой и приобретали хоть и мизерное, но личное имущество, то их стали называть «утэгу-боол».

Основной формой зависимых людей, обозначенных данным термином, служили «*ötegü bogol – Foidoit Bgo& – утегу боол*». Это название зависимых людей, которые целыми племенами в течение ряда поколений находились в услужении племени–господина. Потомственные рабы, которые из поколения в поколение прислуживали в доме хозяина тоже называются «*bosoqa-yin bool – Bsoeaa iia Bgo& – раб у порога*», «*e'üden-ü emcü bool – FKdea O FmcO Bgo& – собственный раб у порога*».

В комментариях к английскому переводу «Сборника летописей» говорится: «The tribes descended from Bälgünüt and Bүgүнüt, even though they have the same ancestry, are also called Dүrlүkin because their father was Dobun Bayan. The clan of Mongols who are now called *ötägü boghol* received this name during Genghis Khan's time. *ötägü boghol* means that they are hereditary slaves of Genghis Khan's fathers and forefathers. Some of them are those who performed pleasing services during Genghis Khan's time and established their rights, and that is why they are called *ötägü boghol*» [10, p. 117].

Здесь племена Бельгунут и Бугунут названы «утэгу-боол», («старые, древние, потомственные рабы»). Оба племени наряду с другими находились в подчинении у племен Нирун, поэтому всех их стали называть «утэгу-боол».

«Унгу боол – *FoehgO Bgo – ungyu boöl*». Данная формулировка впервые появилась в историографии с подачи российским исследователем, переводившим «Сборник летописей» Рашид ад-дина. В персидском списке «Сборника летописей» нет такого понятия, как «унгу боол». В арабском же языке буквы «н» и «т» пишутся практически одинаково с разницей лишь в одну точку. Таким образом, можно заключить, что по недосмотру переводчика выражение «утэгу боол» превратилось в «унгу боол».

И.Н. Березин в 1858 и 1868 г. и Л.А. Хетагуров в 1952 г. при переводе первой части первого тома «Сборника летописей» выражение «утэгу боол – *ötegü boöl*» – ошибочно переложили как «унгу боол». Так была заложена основа для формирования неверного взгляда о существовании двух видов рабства у монголов: «унгу боол» и «утэгу боол».

Известный российский монголовед Б.Я. Владимирцов выражение «унгу боол» перефразировал в «унаган боол – *unağan boǵal*» и перевел его как «старинное *bogal*». По его мнению, «Древне-монгольские “*unağan boǵal*” не

были рабами в полном значении этого слова: они сохраняли свое имущество, пользовались известной личной свободой, не все результаты их труда шли их господам» [1, с. 64].

Так впервые в исторической литературе Б.Я. Владимирцовым было применено ошибочное выражение «унгу боол» и дан пространный его комментарий, который лег в основу дальнейших исследований как российских, так и монгольских учёных. Таким образом, на основании вымышленного понятия «унгу боол» появились такие его производные, как «унаган боол», «онгон боол» и разные их комментарии. Если рассмотреть их вкратце, то «онго боол» – это внук раба (И.Н. Березин), «онго боол» – это монгольский «унаган боол» (И.Н. Березин), «онгу боол» – это люди, освобожденные от рабства (Э.Р. Рыгдылон), «онго боол» – это род или племя, находившееся в наследственной рабской зависимости от того или иного рода-племени (Д. Гонгор). Более того опубликована специальная статья «О монгольских термине онгу-богол» [8, с. 166–172].

Д. Гонгор считал, что «үтү дүрийн хүн» это ни что иное, как «онго боол» [2, т. 182]. Согласно его мнению, «үтэгу боол» по истечении достаточно длительного срока обретал независимость и становился «онгон боол» или вольные люди». Ш. Нацагдорж полагал, что «унгу боол» есть «унаган боол» и они появились во времена предков Чингис-хана [5, т. 38].

О.И. Смирнова, которая перевела вторую часть первого тома «Сборника летописей», данное выражение перевела совершенно правильно – «утэгу боол». В частности, в своём комментарии она пишет: «В рукописях аутку-бугул, где аутку соответствует тюрк. ötegü, монг. ötegi – старый, древний; бугул – монг. богол (сокр. сказ. – боол) – раб, откуда аутку-бугул – древние рабы».

Но несмотря на это, советские историки по-прежнему не хотели признавать, что *de facto* были «утэгу боол», а понятие «унгу боол» является плодом вымысла. Монголовед Х. Серриос в своё время указывал, что российские исследователи не исправляют свою неверную позицию, и, в частности, советский монголовед И.Я. Златкин в своём труде «История Джунгарского ханства», вышедшем в свет в 1964 г., не признает правильные трактовки, сделанные П. Пеллио и Л. Амбисом еще в 1951 г. По мнению Х. Серриоса, Б.Я. Владимирцов, придерживаясь неверного перевода «Сборника летописей», сделанного И.Н. Березиным, в своём исследовании «Общественный строй монголов» *унаган боол* трактовал как *ötele boγol*, вслед за ним эту же ошибку совершил и И.Я. Златкин. В частности, Серриос отмечал, что «there is only one expression: *ötögü boγol* ‘ancient, hereditary slave».

Что касается его мнения относительно «утэгу боол – *ötegü boγol*», то он писал: «I don not think, however, that Rašid-ad-din’s text admits of an interpre-

tation of *ötögü bogol* as two nouns “the elders and the slaves” as in some other text» [15, pp. 224–225].

Из российских исследователей Н.Ц. Мункуевым была признана ошибочность такого подхода. В частности, по этому поводу он писал: «По указанным причинам в нашей литературе по истории монголов целесообразнее отказаться от терминов унаган–богол и отэлэ–богол» [4, с. 388].

Эта же ошибка по-прежнему повторяется в наиболее крупных исследованиях российских учёных последних лет. В труде «Империя Чингисхана» Н.Н. Крадин и Т.Д. Скрынникова ошибочно полагают, что «-отеку богол маркирует матрилинейное родство, а именно – потомков Алан-Гоа, не имевших божественного происхождения. Выше говорилось о том, что перевод джалаириров в категорию унаган богол маркировал их монголизацию, т.е. переход из статуса “чужих” в монгольскую общность нового уровня – надплеменную» [3, с. 235].

Корейский учёный Ким Ходон при переводе «Сборника летописей» с персидского на корейский язык данное выражение переложил как «утэгу боол – *ötögü bogol*» [13, p. 298, 14, pp. 25, 32]. Согласно его мнению, «'ungu bogol', it is a misreading of Russian scholars. It should be read as 'utgu bogol' which is of course 'ötegü bogol'. In Arabic script “n” and “t” is only one dot difference».

В русском издании «Сборника летописей» выражение «унгу богол» встречается трижды. В первом случае речь идет о превращении некоторых Джалаиридов в «унгу боол» Кият-борджигинов вследствие убийства ими супруги монгольского Мэнэн тудуна–Мунулун. В «Сборник летописей» об этом эпизоде говорится: «И по этой причине некоторых из них убили, а часть других стала пленниками и рабами второго сына Дутум-Мэнэна, Кайду-хана, его детей и родственников; [эти пленники и рабы], переходя по наследству от предка к предку, дошли в конце концов до Чингиз-хана; вследствие этого то племя было его унгу-боголом» [6, с. 92–93].

Во второй раз речь идет о превращении оставшихся в живых татар в «унгу боол»: «Из этого [татарского] народа, как во время Чингиз-хана, так и после него, некоторые стали великими и уважаемыми эмирами и доверенными государства в ордах высокопоставленных монголов; к ним применялось положение унгу-богульства» [6, с. 107].

В третий раз это выражение встречается, когда речь идет о превращении Сорган-Шира в «унгу боол» Чингис-хана. «Так как он был мужем умным и смышленным и в необходимых случаях приводил добрые слова и поучал, то его возвеличили, сделали почтенным, и он стал принадлежать к числу унгу-бугулов» [6, с. 177].

Все три примера об «унгу боол» по сути являются сведениями о «утэгу боол – ötegü bogol». В.М. Такстон переложил данное выражение в правильной его форме – ötegü bogol» [11, р. 37, 47, 12, р. 97]. Но надо заметить, что его комментарий относительно 'hereditary slaves' thought to be a loan translation from the chinese получился ошибочным. «Утэгу–ötegü» – это монгольское слово, современный смысл которого означает затвердевший помёт. Кроме этого есть еще выражение «утэгу бууц», что означает стойбище скота. Основной смысл данного слова – старый, давний. Отсюда можно заключить, что выражение «утэгу боол» означает «старый или давний раб».

Начиная от Хайду, когда Джалаириды впервые стали рабами, до Чингис-хана можно насчитать 7 поколений:

Хайду–Qaidu
 ↓
 Бай шинхор догшин–Bai-singqor-doqsin
 ↓
 Тумбинай сэцэн–Tumbinai-secen
 ↓
 Хабул хаан–Qabul-qahan
 ↓
 Бартан баатар–Bartan-ba'atur
 ↓
 Есүхэй баатар– Yisügei-ba'atur
 ↓
 Тэмүжин –Temüjin.

Если учесть, что и при потомках Чингис-хана рабско–вассальное положение Джалаиридов продолжалось, то можно заключить, что их зависимость продолжалась более семи поколений.

Есть интересные, но относящиеся к более позднему периоду сведения о том, что каждое поколение рабов–вассалов имело свое конкретное название. В частности, «nigen üy-e boluγsan boγol-i besereg kememüi» (раба в первом поколении называют «бэсрэг»), «qoγar üy-e boluγsan boγol-i boorči kememüi» (раба во втором поколении называют «боорчи»), «γurban üy-e boluγsan boγol-i boki kememüi» (раба в третьем поколении называют «бохи»), «dörben üy-e boluγsan boγol-i toki kememüi» (раба в четвертом поколении называют «тохи»), «tabun üy-e-eče toki-aса önggeregsen qoyin-a sayi jingkini manju boγol bolγamui» [9, т. 11] (по истечении периода «тохи» начиная с пятого поколения раб становится «манж боол»).

Несомненно, что термины «besereg – бэсрэг», «boorči – боорчи», «boki – бохи», «toki – тохи», «manju boγol – манж боол» восходят к тем

названиям, которыми обозначали каждое конкретное поколение потомственных рабов–вассалов. Они были не потомственными домашними рабами–слугами, а именно рабами–вассалами. Возможно, именно этих потомственных рабов–вассалов называли собирательным термином «утэгу боол».

Из сказанного становится очевидным, что, с одной стороны, «утэгу боол» происходили от военнопленных и потомственных рабов–вассалов, а с другой стороны, данный термин обозначал титул авторитетных рабов–вассалов. «Утэгу боол – ötegü bogol» –это потомственный слуга, непосредственный вассал, военнопленный или добровольно подчинившийся власти того или иного аристократа, а также прислуга и раб–вассал, которые были получены в подарок или пришли в качестве приданного супруги господина.

Теперь несколько слов о «унаган бооле – unayan bool». Выше было изложено, как Б.Я. Владимирцовым был произведен новый термин «унаган боол» из несуществующего понятия «унгу боол». Если «онгу боол» или «унгу боол» – это вымышленные понятия, то что делать с производным от них термином – «унаган боол»?

Прежде всего, надо уточнить было ли вообще такое понятие как «унаган боол»? В Толковом словаре монгольского языка указано, что «ger-ün kümün-еёе törügсen köbegün-i unayan kememüi» [9, т. 11] (унаган – это сын, родившийся от домашнего человека). Данное толкование может, с одной стороны, свидетельствовать о том, что такое понятие существовало в описываемое нами время, но, с другой стороны, пока еще не найдены достоверные факты, подтверждающие в пользу него. Предположим, что такое понятие существовало. Тогда возникает вопрос: «Чем отличался этот “унаган боол” от “утэгу боола”? Или же это разные названия одного и того же состояния?».

Сына монгольского раба–вассала, с малых лет служившего своему господину, можно считать «унаган боол». Слово унаган означает жеребёнок. Поэтому можно предположить, что «унаган боол» это название раба–вассала в одном поколении, а «утэгу боол» – это наследственный раб–вассал.

Нельзя отрицать того, что человека, который подобно жеребёнку (унага – Ж.Г) с детства принадлежал и служил своему господину, называли «унаган боол», но в то же время при отсутствии прямых доказательств нельзя голословно утверждать, что такое понятие существовало.

В заключений можно сказать, что понятий «унгу –боол» или «онгу – боол» не было, они появились в результате не точного перевода, поэтому все гипотезы и исследования, сделанные в свое время по ним, стали лишь достоянием истории.

Библиография

1. *Владимирицов Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Ленинград. 1934.
2. *Гонгор Д.* Халх товчоон. II. Халх монголчуудын нийгэм-эдийн засгийн байгуулал (XI-XVII зуун). ШУА Хэвлэл. Улаанбаатар. 1978.
3. *Крадин Н.Н, Скрынникова Т.Д.* Империя Чингис-хана. Восточная литература. Москва. 2006.
4. *Мункуев Н.Ц.* Заметки о древних монголах. Татаро-Монголы в Азии и Европе. Сборник статей. Наука. Москва. 1977.
5. *Нацагдорж Ш.* Монголын феодализмын үндсэн замнал (түүхэн найруулал). Улсын хэвлэлийн газар. Улаанбаатар. 1978.
6. *Рашид ад-дин.* Сборник летописей. т. I, книга первая. Перевод с персидского Л.А. Хетагурова. Редакция и примечания проф. А.А. Семенова. Москва-Ленинград. 1952.
7. *Рашид ад-дин.* Сборник летописей. т. I, книга вторая. Перевод с персидского И.О.Смирновой. Примечания Б.И.Панкратова и И.О.Смирновой. Редакция проф. А.А.Семенова. Москва-Ленинград. 1952.
8. *Рыгдылон Э.Р.* О монгольских термине онгу-богол. Филология и история монгольских народов. Москва. 1958.
9. Qucin jirquqatu tayilburi toli. tomus I.fasc.10. УБ., 1961.
10. Rashiduddin Fazlullah's Jami'u't-tawarikh (Compendium of Chronicles). tome 1. part 2. chapter 1. English translation and Annotation by W.M.Thackston. Cambridge. 1999.
11. Rashiduddin Fazlullah's Jami'u't-tawarikh (Compendium of Chronicles). part 1. chapter 2. pp.37, 47, part 1. chapter 4. English translation and Annotation by W.M.Thackston.Cambridge. 1999.
12. Rashiduddin Fazlullah's Jami'u't-tawarikh (Compendium of Chronicles). part 1. chapter 4. English translation and Annotation by W.M.Thackston. Cambridge. 1999.
13. Rashid al-din. Compendium of Chronicles. vol.1. (tribal chapter) translate and annotate by Kim Hodong.Seoul. 2002.
14. Rashid al-din. Compendium of Chronicles. vol. 2. (annals of Chinggis Khan) translate and annotate by Kim Hodong. Paju. 2003.
15. Serruys H. Reviewed work of Istoriya Džungarskoko Xanstva (History of the Džungar Empire) by I.Y.Zlatkin. Journal of the American Oriental Society. vol.85.№ 2. 1965.

Л. Дашням
Монгольская гуманитарная академия
Улан-Батор, Монголия

К ВОПРОСУ О КЛАССИФИКАЦИИ МУДРЫХ СЛОВ В МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация. В монгольском фольклоре имеется обширный пласт выражений, именуемых общим термином «пословицы и поговорки». Примеры употребления пословиц и поговорок мы встречаем как в художественной литературе, так и в современной разговорной речи. Здесь мы попытаемся дать классификацию монгольских пословиц, поговорок, мудрых слов и изречений.

Ключевые слова. Монгольский фольклор, пословица, поговорка, классификация, монгольская культура.

L. Dashniam

ON THE CLASSIFICATION OF THE WISE WORDS IN MONGOLIAN

Abstract. Mongolian folklore has an extensive formation of expressions, called the generic term «proverbs». Examples of proverbs and sayings usage we meet both in fiction and in contemporary speech. Here we try to give a classification of Mongolian proverbs, wise words and sayings.

Keywords. Mongolian folklore, proverb, classification, Mongolian culture.

На вопрос о пословицах и поговорках может ответить каждый монгол. Монголоведов он также не поставит в тупик. То и дело встречаются примеры использования пословиц и поговорок в художественной литературе, исследовательские статьи о пословицах и поговорках, учебники, разъясняющие, что такое пословицы и поговорки, книги под названием «Монгольские пословицы и поговорки».

Однако эти статьи и монографии дают лишь общее понимание того, что называется пословицей или поговоркой. Порой своеобразное толкование терминов «пословица» и «поговорка» ставит читателя в тупик.

Часто в ответ на просьбу привести пример пословицы или поговорки произносят слова поучения или фразеологизм. Сравним это с тем, что покупатель вместо требуемого товара дают что-либо подобное или заменитель.

Есть выражение: «Всё сущее имеет имя». Как сказал Конфуций: «Любой предмет или явление можно легко определить. Достаточно подобрать ему правильное имя». Поэтому я последние несколько лет говорю и пишу об этом, и у меня появилось желание подобрать правильное имя к тому, что называется «пословица» и «поговорка» – самая богатая и самая мудрая сокровищница монгольского языка.

Мы монголы, так же как многие другие народы, развивали свой родной язык в течении долгого времени. Очевидно то, что на развитие монгольского языка оказали своё влияние окружающая среда, культура, мировая и отечественная история, многие стороны жизни.

Как мне кажется, монгольский язык обладает удивительной способностью и лексическими возможностями выявлять что-либо. Ясно, что на это повлияла вся история его возникновения и развития.

Например, обратимся к той части лексического словаря монгольского языка, которая имеет общее название «пословицы и поговорки». Подобный термин существует, конечно, не только в монгольском, но и во многих других языках. Он вобрал в себя многие бытовые и хозяйственные понятия. Это «продукт» – квинтэссенция народной мудрости. Подобной функцией обладают не только образцы пословиц и поговорок, но и многие **мудрые** слова, имеющие другую форму и содержание. Мы считаем, что этот лексический пласт по мере своего развития не только расширился, но и углублялся. Как нам кажется, подобные слова в соответствии с их функцией можно назвать не «пословицы и поговорки», а в целом **«мудрые слова»** и разделить этот пласт на более мелкие подразделения. Не вызывает сомнения то, что это следует делать в соответствии с их «прикладным» смыслом и восприятием.

При классификации **«мудрых слов»** по смыслу или содержанию основной трудностью, с которой сталкивается исследователь является прежде всего то, что накопившийся в течение долгого периода своего исторического развития словарный фонд чрезвычайно обширен. Помимо изменений, связанных с «подвижным характером», исследователь должен иметь представление о самом языке, особенно его словарном составе, символике, индизнаказательных смыслах, художественности и многом другом. Выполнение подобного рода работы требует особого профессионализма.

В русском языке существует устойчивая классификация подобного рода слов по их функциональности, а именно: пословица, поговорка, изречения, афоризмы, умные слова, крылатые слова. В английском языке это saying, proverb, aphorism, axiom, maxim, adage, by-word, saw и т.п. Встречаются также термины slogan, truism, apigram, apothegm.

В любом случае, как это бывает в жизни, «Если есть слово, есть его смысл». Слова, обозначенные определённым термином, можно классифицировать в соответствии с их способностью отражать какое-либо явление. Действительно, в определённое время возникает и слово, и понятие, а предмет или явление обозначаются своим термином.

Как бы там ни было, при сравнении различий в употреблении, содержании, смысле, заключающемся в категории «вещие слова» родного и других языков, нам представляется возможным предложить их классификацию на современном научном уровне. Возможно, она послужит хоть и небольшой, но всё же помощью будущим учёным, исследователям в их нелёгком труде.

Мудрые слова монгольского языка прежде всего можно разделить на пословицы и поговорки. Вообще, все слова и выражения, относящиеся к этой категории мудрых изречений других языков классифицируются следующим образом: мудрые слова, меткие слова, крылатые слова, притчи поучения, назидания. Внутри пословиц и поговорок можно выделить следующие категории: афоризмы, фразеологизмы, идиомы и т.п.

1. Зүйр үгс. Пословицы (Аллетирированные слова) / Proverb.

Выражения, содержащие сравнения одного предмета или явления с другим. Здесь наблюдается смысловой и синтаксический параллелизм. Функция таких выражений – через сравнение представить что-либо, научиться чему-либо.

У отца сыновья не одинаковые,
Пальцы одной руки – все разные.

Влачить земное существование
Всё равно, что постоянно сражаться с врагом.

Когда случается падёж скота, вороны жиреют,
Когда вам случается страдать, ламы жиреют.

Как видим, особенностью построения и смысловыражения пословиц является представление одного предмета через другой, незнакомого через знакомый, неизвестного через известный. Пословица изобилует сравнительными словами «словно», «подобно», «как», с помощью которых происходит сравнение, сопоставление, противопоставление. Используются и другие средства художественной выразительности.

Необходимо отметить, что в статьях и монографических исследованиях наших языковедов, посвящённых этой теме, пословицы не имеют особого преимущества по сравнению с другими образцами устного народного творчества этой категории. Внимание исследователей в гораздо большей степени привлекают так называемые мудрые слова или поговорки. Обратимся к их особенностям.

2. Цэцэг үгс. Поговорки. Sayings.

Это высказывания, в художественной форме объясняющие те или иные жизненные явления. Что касается формы, то в них часто встречаются следующие слова и выражения: «такой, этакый», «не такой, не этакый», «так или иначе», «можно», «нельзя», «делает так, делает эдак» и другие средства художественной выразительности. Необходимо отметить, что живая душа поговорки заключается в её назначении познакомить с чем-либо, представить понятие о чём-либо.

Правду и неправду различить можно,
Неуверенного человека образумить можно.

Хотя стремена длинные, до земли не достают,
Хотя младший брат хороший, но до старшего ему далеко.

Времена различны,
Ирис постоянно синим не бывает.

3. Мудрые слова (Умные слова). Intelligent (Clever) sayings

Высказывания, впитавшие мудрость учёных, грамотных людей. План выражения чаще всего содержит некую аксиому.

Для того, кто хочет получить и одно слово – драгоценность,
Для того, кто хочет бросить и тысяча слов – неприятны.

Дождь для дэли (халата) – вода,
Для Земли – масло.

Внутренней хитростью холмы сдвинешь
Внешней хитростью Землю повернёшь.

Собравшиеся сороки
Лучше идущих друг за другом тигров.

4. Меткие слова. Apt sayings

Мудрые, чистые слова, гармонично выявляющие самую суть предметов или явлений. В большинстве своём отражают хозяйственно-бытовые или личные отношения между людьми.

Человек по молодости,
Цветок летом

5. Крылатые слова. By word. Pithy sayings (Epea pteroenta)

«Весомые» слова с дидактическим смыслом, по большей части знакомые, которые люди любят цитировать, приводить в пример. Их произнесли или написали известные философы, мыслители, писатели или поэты. В некоторых случаях авторство не установлено и считают, что их сочинил сам народ.

Хорошее и плохое соединяется и получается жизнь,
Красивое и ужасное соединяются и получается Вселенная.

Всё имеет свою причину,
Каждая причина имеет свой смысл.

6. Афоризмы. Aphorisms

Меткие, точные слова с чётким смыслом, произнесённые мудрыми людьми.

Сахар, который съели, будучи голодными,
Дитя, что родилось в старости.

Выпитая вода – нектар,
Земля, по которой скакал на коне – золото.

7. Поучения, назидания. Edification

Слова, привлекающие внимание, выполняющие дидактическую функцию.

Учись держать отцовскую ургу,
И скот твой приумножится.

Лучше пусть кости сломаются,
Чем испортишь свою репутацию.

Слова многих
Бездонный океан.

8. Притча. *Parabel*

Слова, наглядно иллюстрирующие какой-либо закон, порядок, служащие для представления соответствия предметов или явлений. Они имеют глубокий двойной смысл, объясняют природу вещей. Притчи содержат в себе знание, полученное в результате определённого человеческого опыта. Иногда они имеют черты сказок, легенд и преданий, а сюжет содержит элементы «советов» или «наставлений».

Вещь, данная отцу
Достаётся сыну.

Голосом ноён
Телом раб.

Корень человека – родные по матери,
Основание дерева – корни.

9. Идиомы. *Idioms*

«Инструменты» к пониманию предметов или явлений в определённых рамках, имеющие древние традиции. По мере использования скрытый смысл, содержащийся в словах, выявляется.

Глаза красные,
Серебро белое.

Рога зайца,
Клыки телёнка.

10. Фразеологизмы. *Phraseology*

Выражения, имеющие чёткую структуру, приобретающие новые смысловые «качества» в определённом контексте.

Грешные глаза
Замазывать мукой.

Этот мой небольшой «вклад» в дальнейшем послужит материалом для исследований. Вообще, любая классификация, помимо того, что служит систематизации чего-либо, непосредственно связана с методическим исследованием уже известных категорий. Задачей исследователей является упорядочивание и выявление конкретных закономерностей.

Таким образом, мы довели до вашего внимания данный предмет и это ещё одна небольшая ступень в исследовании монгольской культуры.

Ю.И. Дробышев
Институт проблем экологии и эволюции РАН
Москва, Россия

ПОГОДНАЯ МАГИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ МОНГОЛИИ

Аннотация. В статье говорится об обычае воздействовать на погоду с помощью особых «камней дождя». Этот магический прием, по-видимому, зародился в среде тюркоязычных народов и впоследствии был принят на вооружение монголами. Вследствие укрепления в Монголии буддизма после XVI в. для вызова дождя стали использовать тибетские ритуалы.

Ключевые слова. Монголы, магия, камень дождя.

Ju. Drobyshev

WEATHER MAGIC IN MEDIEVAL MONGOLIA

Abstract. The article talks about the custom to influence the weather using special «rain stones». This magical method, apparently, originated among the Turkic peoples, and was subsequently adopted by the Mongols. Due to the strengthening Buddhism in Mongolia after XVI century, the Mongols began to use Tibetan rituals to call the rain.

Keywords. Mongols, magic, rain stone.

Люди с древности пытались произвольно влиять на природные стихии, чтобы направить их в нужное им русло: в засуху вызвать дождь, в затяжное ненастье заставить облака рассеяться, в лютые холода вызвать тепло. Предусматривалась возможность изменять погоду как в мирных, так и в военных целях. В данной статье мы обсудим обычай воздействовать на погоду с помощью особых камней, получивших название «камни дождя» (тюрк. *яда таиш*), который, по-видимому, зародился у тюркских народов и был широко распространен в средние века. Про основателя одного из тюркских родов в китайских источниках сообщается, что он мог менять по своему желанию погоду: «Нишыду имел сверхъестественные свойства: мог наводить ветры и дожди. Он взял за себя двух жен, из них, как сказывают, одна была дочь духа лета, другая дочь духа зимы» [5а, с. 222]. Однако из этого короткого сообщения трудно составить представление о методах волшебства. Согласно гораздо более конкретным указаниям Махмуда ал-

Кашгари (1029 – 1101), «Йат – “ворожба с помощью особых камней”. С ее помощью можно вызвать дождь, ветер и т.п., в их среде это распространено. Я видел сам, как это делали Йагма при тушении пожара. Среди лета пошел снег, с соизволения Аллаха Всевышнего, и у меня на глазах пожар был потушен» [12, с. 742]¹. В другом месте своего труда он пишет, опять-таки не забывая упомянуть, по чьему соизволению происходят подобные чудеса: «Подобное известно на тюркских землях: с соизволения Аллаха Всевышнего ветер, град и дождь вызывают с помощью камней» [12, с. 734].

Об использовании различными тюркоязычными народами особых камней для влияния на погоду много рассказывается в этнографической литературе, но попыток свести эту информацию воедино предпринималось очень мало. По-видимому, наиболее полной на сегодня отечественной сводкой является статья В.А. Киселя [7, с. 332–362], в которой автор обсуждает заявленную проблему в весьма широком культурологическом контексте. Имея дело, преимущественно, с этнографической современностью, он совершает лишь нечастые экскурсы в историю. Погодную магию затронул А.Г. Юрченко в своем обзоре «чудес», описанных в средневековых восточных космографиях [20, с. 73–85]. Из зарубежной литературы в первую очередь следует назвать монографию венгерского специалиста Адама Молнара [21, с. 1–129].

Для нас представляет интерес не магия как таковая, а ее отражение в источниках, созданных в лоне разных культур. Одно и то же историческое событие, центральным звеном которого было резкое ухудшение погоды, описывалось и истолковывалось средневековыми авторами весьма неодинаково в зависимости как от их целей, так и от культурного контекста.

Первые четкие указания на магические операции с погодой относятся еще к эпохе Жуаньжуаньского каганата (402–555 гг.) и принадлежат китайским историографам: «В их владении умеют, используя колдовство, приносить жертвы Небу и вызывать ветер со снегом. [В результате] впереди ясное солнце, а сзади грязевые потоки воды. В связи с этим, когда они терпят поражение, их невозможно догнать. Если они прибегают к этому способу в

¹ Есть сведения, что подобным образом был потушен пожар в лесу уже в XX в. в Синьцзян-Уйгурском автономном районе, КНР. В 1970-х гг. среди синьцзянских ойратов проживал один из последних знатоков колдовства «яда» – Бөхн бурхчи. Он был буддист и служил смотрителем внутреннего убранства в храме Дзасактин хошуна, а однажды в августе вызвал дождь и снег, чтобы потушить лесной пожар. Отослав предварительно всех людей из опасного места, он в одиночку справился со стихией [3, с. 18, 82–83].

Срединном государстве, то делается пасмурно, но снег не идет. На вопрос о причине этого они говорят, что [в Срединном государстве] тепло» [11, с. 290]. В этом описании не уточняется, применяли ли жуаньжуани камень, но производившийся эффект абсолютно точно соответствует тому, что известно из других источников, где говорится о «яда таи». Относительно языковой принадлежности этого народа до сих пор нет единого мнения. Не может ли описанная традиция вызывания непогоды косвенно указывать на его тюркское происхождение? Интересно, что противники жуаньжуаней – юебань использовали аналогичный магический прием: «В их государстве есть такие волхвы, которые во время жужаньских набегов могли производить продолжительный дождь, сильный буран и даже наводнение. Из жужаньцев 2/10 и даже 3/10 тонули или погибали от стужи» [56, с. 260]. Информация о «технологии» колдовства здесь также отсутствует, но и в этом случае можно подозревать использование специальных камней. Заслуживает внимание эффективность волхвования – согласно «Бэй ши» («История Северных династий»), вражеское войско теряло до трети личного состава, и это при том, что жуаньжуаньские воины должны были знать о «климатическом оружии» и быть готовыми к неожиданным переменам погоды.

Знакомясь с сообщениями средневековых источников о манипуляциях с погодой, невольно приходишь к мысли о назидательном характере многих, если не большинства, этих рассказов. Наглядный пример дает «Сокровенное сказание монголов». В борьбе с Чингис-ханом найманы пытались привлечь на свою сторону стихию, но жестоко просчитались: «Утром наше войско двинулось и, сблизившись с неприятелем, вступило в бой при урочище Койтен. Теснили друг друга, поднимаясь в гору и спускаясь в долину. С боем перестраивались. Тут оказалось, что эти самые Буирух и Худуха могут волшебством вызывать ненастье. Принялись они за свое волшебство, но ненастье-то обернулось наоборот и разразилось над ними самими ливнем и ураганом. Стали они тут сами, спотыкаясь и скользя, валиться в пропасти. И рассыпались все кто куда, говоря: “Видно мы прогневали небеса”» [9, с. 117]. Безвестный автор не говорит о каком-либо противодействии монголов этому волхвованию; по-видимому, подтекст здесь глубже – на их стороне стояло само Вечное Небо, оно и обрушило на их врагов страшное ненастье, ведь именно по высшему соизволению Неба были рождены предки Чингис-хана, и по его же воле Чингис-хан вершил свои деяния. Найманам в этой ситуации не на что было рассчитывать. Связный китайский перевод, входящий в состав рукописи «Сокровенного сказания», практически идентичен: о колдунах-неудачниках сказано, что

они «чарами своими навели ветер и дождь» [14, с. 70–71], но в чем заключались эти «чары», не сообщается.

Впоследствии легенду о битве в Койтене повторяет Рашид ад-Дин. Делает он это вполне буднично, без эмоций и морализаторства: «[Найманы] тем временем, совершили волхвование с тем, чтобы пошел снег и поднялся буран. Сущность волхвования заключается в следующем: читают заклинание и кладут в воду различного рода камни, [вследствие чего] начинается сильный дождь. [Однако] этот снег и буран обернулись против них [же]. Они захотели повернуть назад и выбраться из этих гор, но застряли в местности, называемой Куйтэн. Общеизвестно, что в этой местности у Буюрук-хана найманского и у [выше]упомянутых племен монголов, объединившихся с ним, от жестокости стужи отморозились руки и ноги. Буран же и метель были таковы, что множество людей и животных поскатывались с высот и погибли» [15, с. 121–122]. Здесь уже не фигурирует восклицание о небесном гневе: Рашид ад-Дин пишет для мусульманской аудитории. Зато он добавляет объяснение способа вызова ненастья. Между тем, из «Сокровенного сказания» вовсе не следует, что Буирух и Худуха использовали специальные камни. Интересно, что монгольский историк XVII в. Лубсан Данзан, рассказывая в своей летописи о битве в Койтэне, о «камне дождя» не говорит [10, с. 113]. Это может лишний раз подтвердить известный факт значительных текстуальных заимствований этого автора из «Сокровенного сказания», где камень не фигурирует, а также указывать на утрату монголами ко времени написания им своего исторического труда традиции использовать такие камни.

Заслуживает внимания название места, где произошла эта битва: в переводе оно означает «холодный». Случайно ли войска сошлись померяться силами именно там? Возможно, враги намеренно заманили чингисово войско туда, где холодные условия облегчили бы им колдовство. Это предположение мы основываем на следующем наблюдении современника. Посол Южной Сун к монголам Пэн Да-я заметил: «Местность, где они [предпочитают] сражаться, должна быть очень холодной. Если нет снега, то [черные татары] размалывают камни и возносят моления Небу» [18, с. 68]. В примечаниях к тексту «Хэй-да ши-люэ» известный китайский историк Ван Го-вэй (1877–1927) привел цитату из «Шань-цзюй синь-хуа» Ян Юя (Ян Юань-чэна), который в 1328–1329 гг. был архивариусом, а позже – одним из высших сановников при Юаньском дворе и членом академии Ханьлинь: «Что касается того, что монголы имеют способность вымалывать дождь, то на этот случай [они] смачивают в воде несколько камешков, помещают в миску, перебирают [их] и громко декламируют слова заклинания. Часто вы-

ходит, что [заклинания] сбываются. [Эти] камешки, которые обозначаются названием “цзо-да”, являются камнями из внутренностей четвероногих зверей. Те, которые большие, как куриное яйцо, не одинаковой [цены] с маленькими. Только те, что добываются из коров и лошадей, являются самыми ценными» [18, с. 69].

Нередко считается, что под этими камнями подразумевается безоар, образующийся в желудке или кишечнике жвачных животных, лошадей, реже свиней и собак из плотно свалявшихся волос¹ и растительных волокон, и очень высоко ценимый в традиционной китайской медицине [18, с. 102]. Безоар был предметом торговли. Его вывозили из Бадахшана [2, с. 72] и Ферганы [17, с.91]. Балхский ученый-энциклопедист XVII в. Махмуд ибн Вали упоминает его среди товаров, вывозившихся из Туркестана [13, с. 33]. В своем послании светским и духовным лидерам Тибета сакьяский политик, ученый, автор ряда философских трудов Гунга-Жалцан (Сакья-пандита, 1182–1251) перечислил дары, до которых были особенно охочи монголы. Помимо золота, серебра, жемчуга, мехов и слоновой кости, он упомянул и безоар [4, с. 72].

Основываясь на многочисленных описаниях «камня дождя», можно думать, что на самом деле в погодной магии использовали различные виды камней, из которых вполне определенно выделяется горный хрусталь [7, с. 333]. Похоже, что важной была и национальная принадлежность яда-чи – хранителями тайны работы с камнем были, прежде всего, тюрки, и оставались таковыми, по крайней мере, до XIII в. Несмотря на то, что монголы весьма многое позаимствовали из культуры родственных им по языку киданей, чьими союзниками они являлись в эпоху Ляо, очевидно, использованию камней в погодной магии кидани монголов не научили. Этот магический прием им самим не был известен [22, с. 190]. А. Молнар на основании анализа источников, повествующих об использовании монголами «камня дождя», предположил, что монголы имели дело с органическими камнеподобными образованиями, формирующимися во внутренностях животных, тогда как тюрки применяли в погодной магии неорганические минералы. В ходе активного взаимодействия этих народов в течение бурных событий XIII в. монгольская практика вызывания дождя была усвоена тюрками [21, с. 128–131].

Неизвестный автор книги «Чудеса мира» причисляет монголов к тюркам и приписывает их предводителю Чингис-хану колдовские способности: «В это

¹ По-видимому, в данном случае не следует понимать эти волосы как известный символ дождевых струй.

время, когда я, раб, собрал [свою книгу], в 617/1220 году, выступили тюрки-татары. Они дошли до Ирака [Персидского] и совершили бесчисленные убийства. Говорят, будто их правитель знаком с колдовством. Они заклинаниями превращают воду в лед, а на людей и неприятеля насылают ливни и грозы. Это – свойство камня, о котором будет рассказано в своем месте» [1, с. 107]. Однако имеющиеся в нашем распоряжении источники позволяют предполагать, что средневековые монголы скорее привлекали к колдовским манипуляциям тюрков, чем занимались этим сами, даже если и располагали соответствующими камнями. Рассмотрим еще один известный эпизод, имевший место в конце февраля 1232 г. во время кампании Тулуя против чжурчжэней (в цитируемом источнике они названы китайцами), в котором фигурирует «камень дождя». В данном случае с камнем работает тюрк-канглы: «Тулуй-хан приказал колдовать. А это вид алхимии, [связанный] с существованием разного рода камней, природное свойство которых таково, что когда их извлекают, кладут в воду и моют, тотчас же, [даже] если будет середина лета, [поднимется] ветер, начнется холод, дождь, снег и ненастье. Между ними был один канглы, который хорошо знал этот способ. Согласно приказу [Тулуй-хана], он приступил. Тулуй-хан приказал, чтобы все надели дождевики и трое суток не расставались со спиной лошади. Войско монголов дошло до деревень в середине Китая, жители которых бежали и побросали добро и животных, и [войско] стало тем сыто и одето. А тот канглы колдовал так, что позади монголов начался дождь, а в последний день пошел снег и прибавились [еще] холодный ветер и метель. Китайское войско, увидев летом¹ такой холод, какого они никогда не видали зимой, оробело и пришло в ужас. Тулуй-хан приказал, чтобы воины каждой тысячи отправились в отдельную деревню, ввели бы лошадей в дома и покрыли бы [их], так как нельзя было двигаться из-за крайней жестокости ветра и метели. А китайское войско, в силу необходимости, остановилось посреди степи в снегу и метели. Три дня совершенно нельзя было двигаться. На четвертый день, хотя еще шел снег, Тулуй-хан, видя, что его войско сыто и спокойно и что холод не причинил ни ему, ни животным никакого вреда, а китайцы от чрезмерного холода, точно стадо баранов, сбились в кучу в плохой одежде, с обледеневшим оружием, приказал, чтобы забили в литавры. Все войско надело валяные из войлока капенки и село на [коней]. [Тулуй-хан] сказал: “Теперь время сражения и пора славы и чести. Нужно быть храбрыми”. Монголы, точно львы, бросающиеся на стадо газелей, пошли на китайцев и перебили большую часть того войска, многие разбежались и погибли в горах» [16, с. 23–24].

¹ Рашид ад-Дин ошибочно относит битву к лету 1221 г.

В рукописи XVI в. «Тарих-и гузида нусрат-нама», хранящейся в Британской библиотеке под шифром Or. 3222, имеется иллюстрация, изображающая этот эпизод, – «Китайцы, страдающие из-за последствий использования Тулуем камня дождя». Рисунок загрязнен, вследствие чего некоторые детали плохо различимы. Небо укрыто тучами, а ландшафт тусклый. Почти по центру рисунка человек в синей одежде цепляется за дерево, слева другой тоже ухватился за другое дерево, а на переднем плане лежат человек и лошадь [23, с. 113–114].

Китайские историографы описывали подробности этого побоища в понятиях своей культуры. О «камне дождя» они не говорят. Причина ненастья не называется, зато появляется важная деталь: оказывается, главная тактическая задача монголов заключалась в том, чтобы выманить гарнизоны городов в открытое поле, где с ними можно было легко расправиться, а снег начался сам собой и лишь сыграл выносливым монголам на руку. Биография знаменитого монгольского полководца Субэдэя, включенная в «Юань ши», описывает битву так: «[Субэдэй] подал доклад о том, что войска добиваются решительных побед не часто и просил дать приказание [ему], учитывая заслуги, самому стараться добиться успехов. Вследствие этого было дано повеление [Субэдэю] повести войска, следуя за Жуй-цзуном (храмовое имя Тулуя – Ю.Д.), и навести порядок в Хэнани. Путь шел через заставу Ньютоугуань, где встретили цзиньского полководца Хэда, командовавшего несколькими десятками тысяч конных и пеших и готового воевать в обороне. Жуй-цзун спросил, каким способом овладеть [позицией], Субэдэй сказал так: “Люди, сидящие за стенами, не привыкли к тяжкому труду, дадим им побольше потрудиться и посражаться, тогда сможем победить!”. Войска были сосредоточены у горы Саньфэншань, и цзиньские войска были охвачены несколькими кольцами окружения. Случилось так, что учинились великие ветер и снег, и их [цзиньцев] воины и командиры стали коченеть и валиться. Войска [монголов], воспользовавшись этим, перебили и перерезали [их] почти полностью. От этого цзиньская армия была уже не в состоянии оправиться» [8, с. 229–230]. «Основные записи» этого же источника сообщают о битве гораздо лапидарнее и тоже не оставляют для магии никакого места: «[В день] бин-шэнь (25 февраля) был сильный снег. [В день] дин-ю (28 февраля) снова был снег. Достигли Синьчжэна. В тот же день Толуй сразился с цзиньским полководцем у [горы] Саньфэн в округе Цзюньчжоу и нанес ему сильное поражение. Был захвачен цзиньский полководец Пуа» [8, с. 166].

Возможно, впоследствии монголы освоили тюркские манипуляции с «камнем дождя» либо продолжали использовать погодную магию в военных

целях согласно своим традициям. В послеюаньскую эпоху они иногда таким способом облегчали себе военные операции против китайцев: «Выйдя через ущелье Молтогчин, [Тогон Тэмур] построил [крепость] Барс-хато и жил там. Китайские воины построили [крепость] Хирса-хото и там поселились. Тогда сын Ухагату-хагана Биликту¹, действуя волшебством *джада*, вызвал сильную снежную бурю, ненастье, которое было столь сурово, что погубило людей и мерингов китайского войска. Говорят, что когда оставшиеся после этого воины бежали, то монгольские воины преследовали их до Великой стены и порубили. Говорят, что затем разбежавшиеся и рассеявшиеся воины жгли свои копья и лежали в ямах, выкопанных ими для костров, и [там] умирали» [10, с. 253]. То же самое, но более кратко передают другие монгольские летописи: «Выйдя через ущелье Молтогчин, [хаган] построил город Барс-хото, [где] поселился. Китайцы, построив город Хирса-хото, поселились. Сын Ухагату-хагана Биликту волшебством устроил великий ураган, китайские воины и кони погибли. Часть воинов рубилась до самой стены» [19, с. 141–142; 6, с. 38].

Если верить источникам, от этого колдовства доставалось и самим монголам. В 1438 г. на монгольский престол взшел Дайсунг-хан, а в эти годы на монгольские земли посягали ойраты. Получив власть, Дайсунг-хан уговорился встретиться с ойратами в местечке Мингани-Хара на северо-востоке нынешней Внутренней Монголии, чтобы заключить с ними договор. Часть представителей ойратов прибыла туда раньше, другие во главе тумэна войска прибыли позже, «вызвав холод и ветер волшебством *джада*», видимо, для того, чтобы сделать монголов более стоворчивыми. «Монгольские мужи и [их] мерины сильно замерзли», – констатирует летописец [10, с. 262; 6, с. 43–44].

Позже, в процессе распространения среди монголов буддизма «камень дождя» оказывается забыт, а практики воздействия на погоду заимствованы из Тибета, где большинство буддийского духовенства знало ту или иную простую церемонию, которая, как считалось, могла изменить погоду в нужном направлении [24, с. 469–470]. При этом использовались инструменты буддийского арсенала: колокольчик, ваджра, ритуальный нож пурбу, труба из берцовой кости человека (ее звуки отгоняют всех демонов, препятствующих выпадению дождя) [24, с. 471]. Монгольские знатоки магических практик (а таковые, по-видимому, были в основном буддийскими ламами, и лишь отчасти – шаманами), обращались в своих целях не непосредственно к стихиям, а к духам и божествам – хозяевам этих стихий. Следовательно, от

¹ Биликту (Аюшридара) – хан Северной Юань в 1370–1378 гг.

симпатической магии монгольские «делатели погоды» эволюционировали к персонифицированным ритуалам, тогда как у тюркоязычных народов все более заметную роль в погодной магии начинали играть элементы исламского вероучения. У западных монголов, в частности калмыков, камень остается, так же, как и у тюрков, не подвергшихся исламизации.

Библиография

1. Аджаиб ад-дунйа (Чудеса мира). Критический текст, пер., введ., коммент. и указатели Л.П. Смирновой. М., 1993.
2. *Ас-Самани*. «Китаб ал-ансаб». Книга генеалогий. Пер. Ш.С. Камалиддинова // Материалы по этнической истории тюркских народов Центральной Азии. Ташкент, 2003.
3. *Бакаева Э.П.* Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003.
4. *Бира Ш.* О «Золотой книге» Ш. Дамдина. Улан-Батор, 1964.
 - а) *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.; Л., 1950.
 - б) *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. II. М.; Л., 1950.
5. Золотое сказание Пер. Г.С. Гороховой и А.Д. Цендиной // История в трудах ученых лам. М., 2005.
6. *Кисель В.А.* Чудесный камень тувинцев в свете традиционных представлений о «камне дождя» // От бытия к инобытию. Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки. СПб., 2010.
7. Китайская династийная история «Юань ши (Официальная история [династии] Юань)». Пер. Р.П. Храпачевского // Золотая орда в источниках. Т. III. Китайские и монгольские источники. М., 2009.
8. *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941.
9. *Лубсан Данзан*. Алтан тобчи. Пер. Н.П. Шастиной. М., 1973.
10. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. Пер. В.С. Таскина. М., 1984.
11. *Махмуд ал-Кашигари*. Диван Лугат ат-Турк. Пер., предисл. и коммент. З.-А.М. Ауэзовой. Алматы, 2005.
12. *Махмуд ибн Вали*. Море тайн относительно доблестей благородных (география). Пер. Б.А. Ахмедова. Ташкент, 1977.
13. *Палладий*. Старинное монгольское сказание о Чингисхане // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. IV. СПб., 1866.
14. *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. I. Кн. 2. Пер. О.И. Смирновой. М.; Л., 1952.

15. *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. II. Пер. Ю.П. Верховского. М.; Л., 1960.
16. Худуд ал-алам. Пер. А. Буриева // Материалы по этнической истории тюркских народов Центральной Азии. Ташкент, 2003.
17. Хэй-да ши-люе. Пер. Р.П. Храпачевского // Золотая орда в источниках. Т. III. Китайские и монгольские источники. М., 2009.
18. «Шара туджи» – монгольская летопись XVII века. Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н.П. Шастиной. М.; Л., 1957.
19. *Юрченко А.Г.* Книга катастроф. СПб., 2007.
20. *Ádám Molnár*. Weather-Magic in Inner Asia // Indiana University Uralic and Altaic series. Vol. 158. Bloomington, 1994.
21. *Boyle J.A.* Turkish and Mongol Shamanism in the middle Ages // *Folklore*. 1972. Vol. 83. № 3.
22. *Brend B.* A Sixteenth-century Manuscript from Transoxiana: Evidence for a Continuing Tradition in Illustration // *Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture*. Vol. XI. Leiden, 1994.
23. *Nebesky-Wojkowitz, R. de*. Oracles and Demons of Tibet. Delhi, 1996.

Ю.И.Елихина
Государственный Эрмитаж
Санкт-Петербург, Россия

РАСКОПКИ С.А. ТЕПЛОУХОВЫМ КУРГАНА № 12(24) В НОИН-УЛЕ В 1924 Г.

***Аннотация.** Статья посвящена раскопкам археолога С.А. Теплоухова кургана № 12(24) в Ноин-Уле в Монголии в 1924 г. Курган был разграблен еще в древности, но многие находки не имеют аналогов в мире и являются шедеврами мировой культуры.*

***Ключевые слова.** С.А. Теплоухов, Ноин-Ула, курган, археологические находки.*

Ju. Jelikhina

S.A. TEPLOUKHOV'S EXCAVATIONS OF THE MOUND NUMBER 12(24) IN NOIN-ULA, MONGOLIA IN 1924

***Abstract.** The article is devoted to the excavations of the mound number 12(24) by archaeologist S.A. Teploukhov (24) in Noin-Ula, Mongolia in 1924. The Barrow was plundered in ancient times, but many findings are unique in the world and are masterpieces of world culture.*

***Keywords.** S.A. Teploukhov, Noin-Ula, mound, archaeological finds.*

Одним из самых известных археологических памятников сюнну (азиатских гуннов) являются могильники в горах Ноин-Ула на севере Монголии. Они были случайно открыты в 1912 г. горным инженером общества «Монголор» А.Я. Баллодом. В 1924–25 гг. сотрудники Монголо-Тибетской экспедиции известного русского путешественника и исследователя Центральной Азии П.К. Козлова (1863–1935) обследовали местность, где расположены могильники и зафиксировали здесь более двухсот курганов, сконцентрированных группами в нескольких лесистых распадках. Под руководством помощника П.К. Козлова С.А. Кондратьева путем прокладки глубоких шурфов удалось проникнуть в погребальные камеры семи курганов и извлечь из них около 2000 различных предметов, в основном тканей и золотых и серебряных украшений. Только один курган (№ 12/24) был исследован известным археологом С.А. Теплоуховым (1888–1934) методом «открытой разработки» (рис. 1).

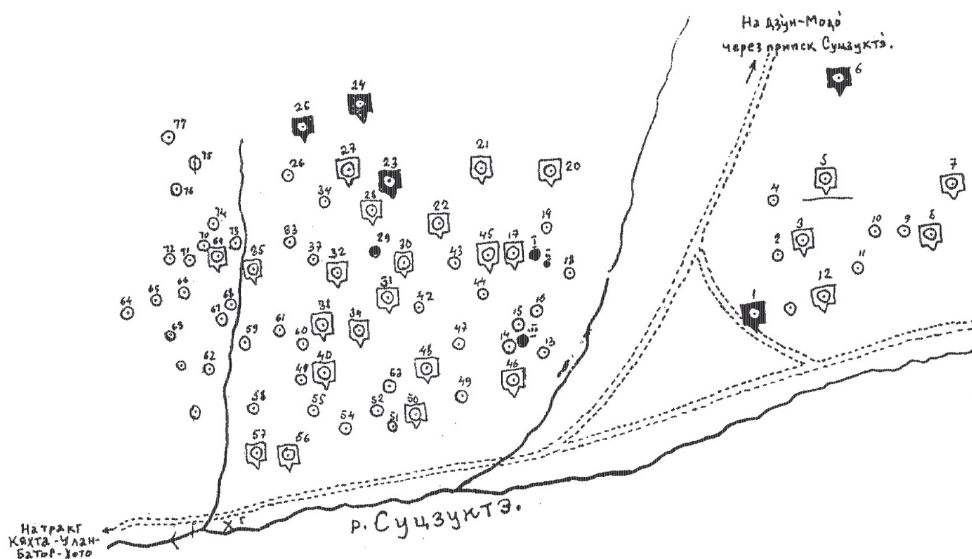


Рис. 1. Схема курганов в пади Суцзуктэ по П.К. Козлову

Курганы Ноин-Улы относятся к категории элитных захоронений сюнну. До сих пор многие находки из курганов Ноин-Улы требуют дополнительной интерпретации.

Первоначально С.А. Теплоухов не был сотрудником экспедиции П.К. Козлова 1923–1926 гг. Но в июле 1924 г., когда были получены первые находки из курганов Ноин-Улы, С.Ф. Ольденбург предложил отправить в Монголию на раскопки еще археологов С.А. Теплоухова и Г.И. Боровку (1894–1941)¹ – специалиста по скифскому искусству.

С.А. Теплоухов родился 3 марта 1888 г. в селе Ильинское, Пермского уезда. Он происходил из семьи, многие представители которой занимались наукой. С.А. Теплоухов окончил Казанский университет с дипломом I степени по двум специальностям – зоологии и географии/этнографии, и был оставлен для подготовки к профессорской деятельности на кафедре географии и этнографии Казанского университета. Такая подготовка требовала стажировки в столице, и Теплоухов в 1914 г. был отправлен на три года в Санкт-Петербургский университет.

¹ Г.И. Боровка – археолог, историк. Его судьбе и раскопкам в Ноин-Уле посвящена статья автора «Раскопки Г.И. Боровки кургана № 49 в Ноин-Уле в 1926 г.» // Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора. Материалы международной конференции 19–20 апреля 2013, Санкт-Петербург. СПб. – Улан-Батор, 2014 с. 30–39.

После перипетий гражданской войны, преподавания в Пермском и Томском университетах, в 1922 г. С.А. Теплоухов перебрался в Петроград окончательно, работал одновременно в Академии истории материальной культуры¹, в Русском музее и Университете.

Оформление документов для поездки в Монголию затянулось, и С.А. Теплоухов и Г.И. Боровка прибыли в Ургу только 19 сентября 1924 г., в это время полевой сезон уже близился к завершению. С.А. Теплоухов осмотрел раскопки экспедиции П.К. Козлова 24 сентября, признал сделанное экспедицией в общих чертах удовлетворительным, однако в деталях отметил некоторые упущения, которые предлагал устранить.

На самом деле раскопки экспедиции мало удовлетворили С.А. Теплоухова, о чем он откровенно написал 13 октября 1924 г. С.Ф. Ольденбургу. Указав на серьезные упущения при ведении работ, С.А. Теплоухов сообщил, что первоначально хотел ограничиться лишь исправлениями уже сделанного: «Проверив планы могильников, дополнив неудовлетворительные дневники расспросами, выяснив небольшими раскопками некоторые детали погребения, я хотел этим и ограничиться», но различные соображения заставили его раскопать еще один курган.

Для выяснения деталей захоронения по всем правилам археологической науки методом «открытой разработки» С.А. Теплоухову требовалось не менее 30 рабочих со стальными лопатами, что являлось дефицитом в то время в Монголии, и деньги – примерно около полутора тысяч рублей. П.К. Козлов, конечно, возражал против такой суммы. Экспедиционные средства приходилось все время экономить, но отказать археологу, приехавшему по распоряжению главы СНК СССР, он не имел права.

С.А. Теплоухов и Г.И. Боровка приступили к раскопкам кургана № 12(24) только 6 октября, имея в своем распоряжении 45 рабочих-китайцев. Раскопки продолжались месяц. Выбрали типичный прямоугольный курган, с насыпью размером 14 × 15 м, на северном склоне Судзуктэ. Курган ориентирован своими сторонами по сторонам света. Поскольку курган был сооружен на склоне пади, высота его насыпи в южной части достигала 1,5 м, в северной – 0,5 м. Его поверхность над могильной ямой была более или менее горизонтальной. К южной стороне квадратной насыпи кургана примыкала сравнительно узкая и длинная (5 × 12 м) насыпь, постепенно понижающаяся к югу. Края, квадратной насыпи кургана, как и боковые части примыкающей с юга длинной узкой насыпи, были обложены каменными глыбами, местами выступающими на поверхность. Камни располагались

¹ Сейчас Институт истории материальной культуры РАН.

в несколько рядов и были положены по краю могильной ямы на грунте. Посередине кургана была яма-воронка, дно которой лежало более чем на метр ниже окружающего курган горизонта почвы. Узкая насыпь, о которой шла речь выше, прикрывала глубокий раскоп, постепенно понижающийся с юга к могильной яме.

Могильная яма и дромос были завалены землей (разноцветными глинами), немногочисленными камнями, мелким щебнем и прослойками разрушенного почвенного покрова. Могильная яма размером 12×13 м и глубиной около 9 м была вырыта крутыми уступами. В южной стенке более отлогие уступы шли снизу только до середины глубины ямы и примыкающего к ней дромоса. Дромос использовался при сооружении погребальной камеры и для вноса покойника.

В кургане был обнаружен грабительский ход, шедший от дна воронки в центре кургана в вертикальном направлении к центру погребального сооружения. Он почти сплошь был завален камнями.

Погребальное сооружение было обнаружено на глубине 7 м. Оно состояло из двух камер: наружной и внутренней, строго ориентированных, как и могильная яма, по сторонам света.

Во внутренней камере находился гроб. Все погребальное сооружение так же, как и гроб, сделаны из сосны. Дерево, в общем, сохранилось хорошо, сильно пострадала только верхняя часть наружной камеры. Пол камеры лежал на двух четырехугольных брусках, ориентированных в меридианном направлении, и состоял из 15 хорошо пригнанных четырехугольных в разрезе плах шириною 9–12 см, положенных поперек брусков.

На полу был поставлен бревенчатый сруб ($3 \times 4,4$ м при высоте 1,8 м); короткие его стенки (северная и южная) были врублены в длинные (восточную и западную). Изнутри и с боков бревна были стесаны. Сверху камера была закрыта потолком из 18 бревен, стесанных также, как и на стенках. Потолок лежал на стенках и двух балках. Последние поддерживались шестью колонками (почти квадратными в сечении), укрепленными в полу и заканчивающимися капителями. Грабителями в южной части крыши было прорублено круглое отверстие диаметром в 1 м.

Внутри наружной камеры, примыкая к южной ее стене, находилась внутренняя камера размером $1,7 \times 3$ м, высотой 1,22 м. Стены внутренней камеры были построены из хорошо пригнанных одна к другой плах и скреплены в углах таким же образом, как и стены наружной камеры. На стенах внутренней камеры лежал потолок из поперечно положенных плах, поддерживаемый продольной балкой на двух колонках. Колонки стояли внутри камеры у южной и северной стен. В северной и западной стенах грабителями

были прорублены небольшие отверстия в поисках, по-видимому, коридора между стенами камер, где, по всей вероятности, помещалась значительная часть погребального инвентаря.

Гроб, размером (0,77 × 2,16 м, высота 0,85 м) стоял посреди внутренней камеры. Под ним, ближе к северному концу, сохранился поперечный четырехугольный в разрезе деревянный брус.

Дно гроба было сделано из двух толстых досок. Из пар досок состояли и стенки, причем короткие одним четырехугольным зубцом входили в соответствующие им пазы длинных стенок. Крышка гроба, имевшая пазы для всех четырех стенок была сорвана грабителями и в значительной мере разрушена. И она, по-видимому, состояла из двух досок. Доски гроба скреплялись сфугованными краями и внутренними шпёнками, вставлявшимися в гнезда прилегающих одна к другой досок. Для прочности шпёнки закреплялись в досках поперечными деревянными стерженьками и, кроме того, у стыка досок с обеих сторон вкладывались в соответствующие гнезда суженные посередине деревянные пластинки [4, с. 10–12].

Раскопки археологам неоднократно приходилось прерывать из-за сложных погодных условий: частые снежные бураны, морозы по ночам до –20 °С. Через две недели погода испортилась настолько, что археологи решили прекратить раскопки. Но А.Н. Васильев (полпред СССР в Монголии), П.К. Козлов и С.А. Кондратьев уговорили их продолжить работу, на выполнение которой уже были затрачены значительные средства.

Раскопки, проведенные С.А. Теплоуховым и Г.И. Боровкой, подтвердили правильность выводов, сделанных экспедицией о конструкции и характере ноин-улинских захоронений.

14 ноября 1924 г. С.А. Теплоухов в Урге на заседании Ученого комитета Монголии сделал отчет о находках.

31 января 1925 г. состоялось заседание Комиссии Академии Наук в Ленинграде, на котором были заслушаны доклады, посвященные экспедиции. Особое внимание привлекли доклады С.А. Теплоухова и Г.И. Боровки, что объяснялось повышенным интересом к археологическому открытию. С.А. Теплоухов указал на необходимость продолжения начатых работ, «что даст возможность изучать различные культуры Востока и Запада и подойти с новыми идеями к палеоэтнографии Сибири».

Высокая научная значимость и общественный резонанс, казалось бы, предопределяли активное продолжение раскопок в Ноин-Уле. Однако, по разным причинам этого не произошло. С.А. Теплоухов в 1925 г. отказался ехать в Монголию из-за занятости, предполагая продолжить раскопки в 1926 г., но работать в Ноин-Уле ему больше не удалось [5, с. 27–29, 39, 48].

В начале 1930-х гг. археология была объявлена буржуазной наукой, начались массовые репрессии. 26 ноября 1933 г. С.А. Теплоухов был арестован по сфабрикованному делу «Российской национальной партии» (так называемое «Дело славистов»). Во время следствия под пытками С.А. Теплоухов был вынужден признать себя виновным, а 10 марта 1934 г. был обнаружен мёртвым в камере. Был полностью реабилитирован 27 мая 1958 г. «за отсутствием, состава преступления».

В архивных описях материалов экспедиции, хранящихся в ИИМК РАН, курган обозначен под № 12. Дело в том, что нумерация курганов во время раскопок несколько раз менялась. В описи обозначено, что курган был раскопан С.А. Теплоуховым, фамилия Г.И. Боровки не упоминается. По описи в кургане № 12 значатся номера находок КППАИМК 14112–14211, т.е. всего сто предметов. Некоторые предметы состояли из нескольких фрагментов и, фактически, их число в описи обозначено количеством 507, не считая кусочков угля. Некоторые находки, например, кости человека и животных в Россию экспедиция не привозила. За исключением фрагмента малой берцовой кости человека (инв. № МР-2465), покрытой лаком.

Среди находок были фрагменты шелковой одежды (фрагменты халата, головной убор), тканая завеса с даосским орнаментом, фрагменты шелковых гладких, газовых и вышитых тканей, нефритовая пластина, фрагменты лакированных и деревянных изделий, части деревянных фрагментов погребальной камеры и другие предметы. Кроме этого были обнаружены элементы декора гроба: розетки и фрагменты украшений из золотой фольги.

Одной из самых необычных находок является фрагмент полихромного шелка (Инв. № МР-1330, размер 184 см и 35 см) (рис. 2) с тканым орнаментом в виде птиц, скал, деревьев и грибов [7, p.35, pl.15]. Местонахождение этой ткани в архивных описях не указано. Ткань поражает технической сложностью и совершенством исполнения. Она, как и большинство тканей, относится ко времени династии Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.). В нитях основы ткани находится 340 волокон и в нитях утка – 112. Ткань выполнена обычным для того времени типом переплетений, но насчитывает четыре основы, а на отдельных участках шесть основ в отличие от ханьских полихромных тканей, имеющих, как правило, две-три основы, одна из которых является фоновой, а другие – работающими. Раппорт рисунка ткани по основе занимает всю длину ткани и по утку составляет 53 см. Для изготовления такой ткани на станке требовалось 350 планок, т.е. в десять раз больше, чем других тканей. Если на тканях той эпохи узор обычно разворачивается в точном направлении от кромки до кромки, повторяясь в направлении основы, то на этой ткани декор идет в направлении основы. Этот прием

можно объяснить намерением мастера создать непрерывную ландшафтную даосскую композицию крупным планом. По все вероятности, ткань предназначалась для изготовления из нее не одежды, а декоративной завесы.

Сейчас ткань имеет темно-коричневый цвет фона, на котором виден бежевый узор. Изначально фон был темно-пурпурным, а узор был выткан золотисто-желтым цветом. Пурпурные тона характерны для даосских изображений. Узор представляет собой чередование гор, птиц, грибов и деревьев. Горы представлены двумя сужающимися кверху скалами с зубчатыми прямоугольными краями. В глубокой расщелине между скалами находится стилизованное дерево с тремя симметричными парами веток и с плодами на вершине. На каждой скале изображена наклонившаяся птица с длинным хвостом и гребешком. Головы птиц обращены к грибу с тремя ответвлениями, помещенному в большом промежутке между скалами.

Этот фрагмент ткани представляет собой один из наиболее ранних образцов ландшафтного изображения. Аналогичных тканей не было найдено в могильниках Мавандуя [6, р. 127–142]. Таким образом, орнамент ткани не имеет аналогов среди известных тканей ханьской эпохи.

Первоначально Е.И. Лубо-Лесниченко трактовал этот образ с точки зрения китайских представлений. Он считал, что символика этого орнамента находит отражение в древнекитайской мифологии, в различных сборниках рассказов повествуется о том, что: «...на востоке находится гора, на ней растет большое дерево, на котором сидит небесный петух. В тот момент, когда солнце поднимается и освещает это дерево, небесный петух кричит. Вслед за ним кричат все петухи». Гриб «чжи», как и персиковое дерево, по представлениям китайцев, дарует бессмертие и укрепляет жизненные силы. Культ петуха, как символа солнца – активного начала – ян (петушиный крик прогоняет злых духов, порожденных темным началом – инь), достаточно древний и имеет большое значение в религии древнего Китая. В период Хань культ петуха получил особое распространение. Так, по свидетельству ханьской династийной истории, император приносил в жертву божеству яшмового петуха. На китайских полихромных тканях, найденных в курганах Ноин-Улы, сравнительно часто встречаются изображения петухов и птиц. Персиковое дерево в древнекитайской традиции также рассматривалось как символ солнца [2, с. 51–54, табл. LIV].

Однако некоторые исследователи считают, что изображение гриба «чжи» восходит к древнеиндийским ведическим представлениям о священном напитке сома. Дерево представляет собой стилизованное «древо жизни». После фотографирования ткани в ультрафиолетовых лучах в физической лаборатории Государственного Эрмитажа проявились еще некоторые до-

полнительные детали орнамента. В основании скалы рядом с деревом видно фантастическое существо (рис. 3).

Оно стоит вертикально с вытянутыми лапами, открытой пастью и поднятым хвостом. Возможно, что здесь изображено божество этой горы. В древнем Китае гора почиталась как местопребывание духа-божества, и культ гор был тесно связан с культом предков [3, с. 196–197, рис. 45].

Таким образом, эта ткань представляет собой древнейшее китайское изображение пейзажа, сюжет которого, вероятно, можно рассматривать следующим образом: завеса имела ритуальное значение и отражала мир древнекитайских даосских представлений о жизни и смерти. Вероятно, завеса служила именно для погребального ритуала. Поэтому весь комплекс изображений на ткани связан именно с погребальным ритуалом. Культ гор связан с предками. На фотографии в ультрафиолетовых лучах видно не одно зооморфное существо, а несколько. Это могут быть и души предков, и злые духи, и владыки гор. Кроме того, пещеры считаются местом перехода души в загробный мир. Именно в них пребывают души предков. Дерево, произрастающее между горами, представляет собой мировое дерево, по которому душа умершего поднимается из нижнего мира в верхний.

Необычные технические характеристики выделяют эту ткань среди известного нам материала. По-видимому, ткань была изготовлена в знаменитых мастерских Сяньи по особому заказу для погребальной церемонии и затем была передана кому-то из представителей сюнну. Скорее всего, она должна была украшать стены или одну из стен внутренней погребальной камеры [1, с. 255–257].

Еще одной уникальной находкой является ханьская вышивка с изображением дракона (инв. № МР-1335, размер 33,5 × 25 см) (рис. 4). Основой для вышивки служит тафта. Вышивка выполнена в технике точечной глади и тамбурного шва двух видов.

Также в кургане № 12(24), раскопанном С.А. Теплоуховым и Г.И. Боровой, были найдены согласно описи 36 фрагментов лакированного изделия. Они были обнаружены в углах и восточной части внутренней камеры.

Большая часть фрагментов относится к лакированной шкатулке (рис. 5), схему реконструкции которой выполнил С. Умехара [8, р. 33, fig. 18].

Подобные лакированные изделия датируются периодом с 16 по 2 гг. до н.э. Среди них находится фрагмент, который является частью ручки (размер 4,7 × 1,5 × 0,8 см), на ней сохранился старый экспедиционный номер 12-338 (рис. 6), что подтверждает ее происхождение из кургана № 12(24) и ее местонахождение вместе с фрагментами шкатулки. Форма и сечение ручки характерны для ханьской чашечки. По поверхности ручки есть характерная

обнизка для крепления бронзовой накладки, которая была также найдена во внутренней камере кургана № 12(24). Она хранится в Эрмитаже и идеально подходит к этому фрагменту ручки. На двух плоскостях ручки сохранилось лакокрасочное покрытие с тонкой орнаментальной росписью. Фон росписи темно-коричневого цвета, а сам узор выполнен черной краской. Край ручки обведен красным контуром. Рисунок на нижней стороне ручки представляет собой разновидность «облачного» орнамента, характерного для династии Хань. В целом, украшение ручки отличается столь тщательной проработкой, что позволяет предположить раннюю датировку чашечки, вероятно, первым десятилетием до н.э.

Из девяноста черепков, найденных в восточной части внутренней камеры, реставраторам удалось собрать археологически целый сосуд (инв. № МР-3035, выс. 71 см) (рис. 7). Он является типичным примером керамики сюнну.

Некоторые из находок С.А. Теплоухова являются шедеврами мировой культуры, они представлены на постоянной экспозиции.

Библиография

1. *Елихина Ю.И.* К вопросу об интерпретации сюжета на полихромной шелковой ткани из Ноин-Улы» // Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. Материалы международной научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения выдающегося российского археолога Михаила Петровича Грязнова. Т. I, СПб., 2012.

2. *Лубо-Лесниченко Е.И.* Древние китайские шелковые ткани и вышивки. Л., 1961.

3. *Лубо-Лесниченко Е.И.* Китай на шелковом пути. М, 1994.

4. *Руденко С.И.* Культура хуннов и Ноин-улинские курганы. М;-Л., 1962.

5. *Юсупова Т.И.* 2011, История не совсем обычного археологического открытия // Полосьмак Н.В., Богданов Е.С., Цэвэндорж Д. Двадцатый Ноин-улинский курган. Новосибирск : «ИНФОЛИО», 2011.

6. *Laumann M.* The secret of excellence in ancient Chinese silk. Taipei, 1984.

7. *Trever C.* Excavation in Northern Mongolia. L., 1932.

8. *Umehara S.* Studies of Noin-Ula Finds in North Mongolia // The Toyo Bunko Publications. Series A, No. 27, Tokyo, 1960.



Рис. 2. Полихромная шелковая ткань. Государственный Эрмитаж



Рис. 3. Фотография ткани в ультрафиолетовых лучах



Рис. 4. Дракон, шелк, вышивка. Государственный Эрмитаж



Рис. 5. Фрагмент лакированный шкатулки. Государственный Эрмитаж



Рис. 6. Фрагмент ручки лакированной чашечки. Государственный Эрмитаж



*Рис. 7. Сосуд керамический.
Государственный Эрмитаж*

И.М.Захарова
Государственный Эрмитаж
Санкт-Петербург, Россия

ПОСОЛЬСТВО ГРАФА Ю.А. ГОЛОВКИНА В ЦИНСКУЮ ИМПЕРИЮ И МОНГОЛЬСКИЕ АКВАРЕЛИ ХУДОЖНИКА А.Е. МАРТЫНОВА

***Аннотация.** В статье представлен краткий обзор целей, задач, основных мероприятий и итогов чрезвычайного посольства в Китай в 1805–1806 гг. под руководством графа Ю.А. Головкина. На основании архивных и печатных источников дана характеристика основных направлений деятельности отправленных с посольством ученых – академиков и адъюнктов Императорской Академии наук Ф.И. Шуберта, М.И. Адамса, Ю.Г. Клапрота и И.И. Редовского и художников. Особое внимание уделено принимавшим участие в посольстве художникам – А.Е. Мартынову, И.П. Александрову, Т.А. Васильеву, которые, следуя маршрутом посольства, зарисовали виды городов, рек, озер, хозяйственные занятия населения, народные костюмы, посольские будни. В статье подчеркивается значимость художественных результатов посольства, достижение которых непосредственно связано с именем художника Андрея Ефимовича Мартынова (1768–1826). Дается краткий анализ его творчества на примере монгольских акварелей, которые представляют немалый интерес с точки зрения изучения природы и обычаев монголов.*

***Ключевые слова.** Ю.А. Головкин, чрезвычайное посольство в Китай 1805–1806 гг., А.Е. Мартынов, путешествующие художники.*

I.M. Zakharova

THE EMBASSY OF THE COUNT Y.A. GOLOVKIN TO THE QING EMPIRE AND MONGOLIAN WATERCOLORS BY THE ARTIST A.E. MARTYNOV

***Abstract.** The article presents an overview of the goals, tasks, main activities and outcomes of the extraordinary embassy to China in 1805–1806 under the guidance of Count Y.A. Golovkin. The characteristic based on archival and printed sources defines the main field of activities of the scientists – academicians and adjuncts of the Imperial Academy of Sciences F.I. Schubert, M.I. Adams, J.G. Klapproth and I.I. Redovsky and artists, sent with the embassy. A special attention is given*

to the artists A.E. Martynov, I.P. Alexandrov, T.A. Vasiliev, who made a great number of sketches of cities, rivers, lakes, domesticity of inhabitants, folk costumes, ambassadorial weekdays by following the route of the embassy. The article emphasizes the importance of artistic results of the embassy, the main achievement of which belongs to the artist Andrei Efimovich Martynov (1768-1826). A brief analysis of his art is given by using his Mongolian watercolors, which are of great interest from the point of view of researching the nature and customs of the Mongols.

Keywords. *Y.A. Golovkin, the extraordinary embassy to China in 1805–1806, A.E. Martynov, itinerant artists.*

Летом 1805 г. из России было отправлено чрезвычайное посольство в Китай под руководством графа Ю.А. Головкина. Официальной целью посольства было поздравление китайского императора Юн Яня с восшествием на престол и оповещение его о восшествии на трон в России Александра I [17, с. 48]. Однако посольство имело и другие цели. Не случайно, инициатором его считается министр коммерции Н.П. Румянцев, считавший необходимым для России утверждение новой азиатско-тихоокеанской экономической политики, предполагавшей связывание через Российско-американскую компанию в единую торговую систему рынки Северной Америки, Камчатки, Охотского моря, Японии и Китая [8, с. 136].

Помимо решения широких внешнеэкономических задач в обязанности посольства входила ревизия государственных учреждений Сибири, сбор статистических сведений о городах, населении региона, о торговле и промыслах, сбор образцов флоры и фауны Сибири, и, конечно, фиксация видов земель и этнографических типов [7, с. 5–48].

Для осуществления столь обширных правительственных предначертаний требовались специалисты – чиновники различных ведомств, военные, ученые и художники. Поэтому в состав посольства были зачислены ученые из Императорской Академии наук – астроном академик Ф.И. Шуберт, адъютанты: зоологии М.И. Адамс, ботаники И.И. Редовский и филологии Г.Ю. Клапрот [14, л. 2 об. – 3, 42 об., 46–46 об.]. Местным властям были даны распоряжения о содействии ученым в их работе.

Для «снятия видов» и написания портретов высших сановников Цинской империи по личному распоряжению Александра I в марте 1805 г. к посольству были прикомандированы художники – пенсионеры Академии художеств [17, с. 109–110]. Выбор художников осуществлял президент Академии граф А.С. Строганов. Художники И.П. Александров и Т.А. Васильев были выбраны благодаря «единому их искусству и благонравному поведению» [15, л. 1].

Практика путешествий для «снятия видов» была распространена на рубеже XVIII–XIX вв. Будучи обязательной для молодых художников, она являлась завершающей частью их обучения. Из путешествий привозились живописные и акварельные работы, которые зачастую служили своеобразным экзаменом на звание академика Академии художеств. В результате, в начале XIX в. сложился особый жанр – «пейзаж путешествий». И.П. Александров отвечал за написание портретов и костюмов. Т.А. Васильев, окончивший Академию по классу пейзажной живописи, должен был создавать пейзажные зарисовки тех мест, через которые пролегал путь посольства [15, л. 4].

Однако в конце мая 1805 г. в докладной записке Ю.А. Головкин выразил сомнение в том, что два ученика Академии при всем их усердии смогут выполнить возложенную на них задачу. Посол указывал, что «отчет посольства много потеряет в своих достоинствах и интересе, ежели не будет обогащен хорошей коллекцией рисунков; посему желательно было бы дать посольству еще дипломированного художника в области пейзажей и видов, который в то же время мог руководить работами учеников» [17, с. 150]. Так, в состав посольства по инициативе Ю.А. Головкина был включен художник А.Е. Мартынов [2, с. 15].

Андрей Ефимович Мартынов (1768–1826) – выпускник Академии художеств по классу пейзажной живописи, в 1788 г. награжденный малой золотой медалью, для получения опыта и знакомства с западноевропейским искусством в качестве пенсионера Академии был отправлен в Рим. За исполненный маслом вид Понте Лукано художник в 1795 г. получил звание академика, а в 1802 г. стал советником Академии. Во второй половине 90-х гг. XVIII в. вместе со своим учителем Сем. Ф. Щедриным он занимался видописанием Павловска, Петергофа и Гатчины [19, с. 133]. Таким образом, к моменту зачисления в состав посольства Мартынов уже был известным художником [6, с. 93–94]. Также его можно считать и путешествующим художником, так как незадолго до своего отправления в Китай, Мартынов возвратился из поездки на юг России [18, с. 5]. Возможно, что этот опыт путешествий, наряду с мастерством и талантом, послужили причиной назначения Мартынова на должность главного художника посольства.

Для поддержания дружеских отношений с Цинской империей посольство везло с собой богатые подарки богдыхану. Опись даров общей стоимостью в 152248 рублей включала в себя изделия Императорского стеклянного завода (зеркала, вазы, осветительные приборы, посуда), оружие (ружья и пистолеты, украшенные «драгоценными камнями»), предметы из бронзы, коллекцию медалей, вазы и предметы из цветных камней, рисунки с видами

главных российских городов, загородных дворцов и парков, математические инструменты, «мягкую рухлядь» (собольи, лисьи, горностаевые, бобровые и песцовые меха), шелковые, бархатные и парчовые ткани, модели спасательных лодок и военных судов [17, с. 103]. Подарки должны были как показать китайскому императору величие, красоту, мощь и богатство России, так и познакомить с плодами точных и военных наук.

Величие и международный престиж Российской империи подчеркивали не только богатые подарки, но и величина посольской свиты, состоявшей из 252 человек. Такое масштабное по составу посольство в Цинскую империю организовывалось впервые.

Для удобства следования члены посольства были разбиты на 8 отделений, которые отправлялись в путь каждое через несколько дней после предыдущего. Путь общей протяженностью более чем 7000 верст пролегал через города Владимир, Нижний Новгород, Казань, Пермь, Екатеринбург, Тобольск, Томск, Красноярск, Нижнеудинск, Иркутск, включал переправу через озеро Байкал, Верхнеудинск, Селенгинск, Кяхту, Ургу, Калган, Пекин. А.Е. Мартынов, следуя маршрутом посольства, зарисовывал виды городов, рек, озер, хозяйственные занятия населения, народные костюмы, суровые посольские будни. Путь был долгим и трудным, иногда небезопасным. Так, посольского дворянина и будущего известного мемуариста Ф.Ф. Вигеля неподалеку от Канского острога в Иркутской губернии едва не съели волки [5, с. 160–161], а сын будущего министра финансов камер-юнкер Гурьев в 50 верстах от Иркутска был захвачен в плен разбойниками и чудом остался жив [2, с. 35]. Периодически имела место и нехватка продовольствия. Особенно это коснулось отделения, в котором следовали чиновники и художники, во время переправы через Байкал, которая из-за безветрия растянулась на несколько дней. По свидетельству художника И.П. Александрова, «... до того дошло, что стали уже воровать хлеб у матросов» [12, с. 97]. К тому же изнуряющее воздействие оказывала качка, от которой страдали многие путешественники. У Никольской пристани близ Байкала собрались обозы трех отделений, для отправки которых местным властям пришлось привлечь купеческие и рыбопромышленные суда.

В некоторых городах посольство останавливалось на продолжительное время. Так, в Иркутске посол Ю.А. Головкин прожил почти весь сентябрь 1805 г., давая обеды и балы. А.Е. Мартынов тщательно зафиксировал бальные развлечения посольской свиты.

К концу сентября 1805 г. посольство стало прибывать в Троицкосавск или Кяхту – последнюю точку маршрута на российской территории. В Кяхте из-за сложностей в российско-китайских отношениях пришлось

задержаться почти на три месяца. Китайский император Юн Янь с подачи своего наместника в Монголии вана Юндендоржа предъявил требования об уменьшении посольской свиты, о представлении списка подарков и запрещении прибытия в составе посольства очередной духовной миссии в Пекин [4, с. 173–174]. И, если в вопросе о духовной миссии довольно быстро удалось достичь консенсуса, то уменьшить число своих сотрудников и представить опись даров Ю.А. Головкин поначалу решительно отказался. Свой отказ он мотивировал тем, что с уменьшением свиты пострадает авторитет России и ее императора. Однако, под страхом провала своей миссии, в октябре 1805 г. посол вынужден был уменьшить свиту и предоставить список подарков императору. Дело сдвинулось с мертвой точки, а Ю.А. Головкин оставался в Кяхте, ожидая прибытия из Урги бейсэ со свитой, особого императорского чиновника, который должен был сопровождать посольство в Пекин. Сам посол и свита чрезвычайно скучали в Троицкосавске, развлекаясь торжественными обедами, балами, на которых блистала единственная дама – офицерша из Селенгинска, не умевшая танцевать, а также верховыми прогулками и игрой в карты [5, с. 172–175].

Торговую слободу Кяхту, находившуюся в четырех верстах от Троицкосавска, членам посольства посещать было запрещено, равно как и расположенное напротив Кяхты китайское поселение Маймачен. Однако после согласия посла на уменьшение свиты походы в Кяхту и Маймачен были дозволены, благодаря чему там оказались и художники, оставившие интересные зарисовки видов и строений этих небольших приграничных слобод. Ю.Г. Клапрот составил интересное и подробное описание Кяхты и Маймачена [13, с. 31–32]. Маймачен для многих членов посольства оказался единственным китайским поселением, которое они смогли увидеть, поскольку посольство из Кяхты в Ургу отправилось в сильно уменьшенном виде, численностью в 129 человек [17, с. 152–155]. Из его состава были исключены художник Т.А. Васильев, будущий мемуарист Ф.Ф. Вигель, ученые Ю.Г. Клапрот, М.И. Адамс и Ф.И. Шуберт.

20 декабря 1805 г. состоялся отъезд из Кяхты в Ургу. Посольский обоз весом почти в 100 тонн растянулся более чем на версту. Дикие монгольские лошади, никогда не впрягавшиеся в русские повозки и коляски, ржали и шарахались, а монголы, сидевшие на козлах, не умели править лошадьми [4, с. 180]. Весь путь до Урги был разбит на 11 станций, что выходило приблизительно по 30 верст в день. Несмотря на то, что монголы обеспечили посольство в пути транспортом, жильем и провиантом, путь был тяжелым. Посольство отправилось из Кяхты на два месяца позже первоначально намеченного срока, так что ехать пришлось зимой, по голой бесснежной степи,

страдая от холода и непривычной пищи, а жить в палатках и юртах. Трудности, с которыми пришлось столкнуться посольству, описывал И.П. Александров, указывая на «страшные морозы продолжавшиеся во время сего пути и единственное пристанище юрты, в которых кроме жестокой стужи, безпрестанный дым не только не позволял чем-нибудь заниматься, но даже с трудом можно было открыть глаза, и все усилия прилежания соделывал тщетными» [11, с. 480].

Наконец, 2 января 1806 г. посольство прибыло в Ургу, где предстояла встреча Ю.А. Головкина с ваном Юндендоржем. После обмена визитами ван Юндендорж пригласил посла на обед к себе во дворец. Казалось бы, все дипломатические трудности остались позади. Ведь это неслыханная милость со стороны богдыхана – два торжественных обеда в честь русского посла в Урге и Калгане. Однако вскоре все изменилось. Ван встретил Головкина у своего дворца и предложил прорепетировать ритуал коутоу (совершить три коленопреклонения и девять земных поклонов Сыну неба) [3, с. 5–6] перед столом с зажженными тремя свечами, символизировавшим особу богдыхана. Посол счел это унижением, отказался и уехал, торжественный обед не состоялся.

Спор о коутоу длился две недели, Юндендорж и Головкин неоднократно встречались и писали друг другу послания, в которых сквозили угрозы [4, с. 182–183]. Пока посол сражался на дипломатическом поприще, художники зарисовывали Ургу и ее жителей. Видимо, тогда же А.Е. Мартынов собрал материал для будущего альбома костюмов, а И.П. Александров подготовил альбом рисунков и эскиз портрета Юндендоржа.

Головкин в споре настоял на своем, и посольство отправилось из Урги обратно в Россию, не сумев побывать в Цинской империи и решить поставленные перед ним масштабные внешнеэкономические задачи.

В силу неудачного завершения дипломатическая миссия графа Ю.А. Головкина стала не популярна и долго не являлась предметом специального изучения. А вслед за Ф.Ф. Вигелем в научной литературе укоренилось мнение о неудачном же подборе кандидатуры посла, которого обвиняли в недостаточном дипломатическом опыте, аристократической спеси, верхоглядстве. В результате вся вина за провал дипломатической акции была возложена на Ю.А. Головкина. Не вдаваясь в подробности обстоятельств, приведших к неудаче посольства, следует отметить, что личные качества посла все же сыграли в этом определенную роль.

Тем не менее, несмотря на неудачу в реализации своих главных целей, говорить о том, что посольство не имело никаких положительных результатов, не приходится. В дипломатическом отношении посольство дало



Вид замка Кутухты. 1806. А. Мартынов. ЭРР-6595



Вид посольского лагеря в Монголии. 1806. А. Мартынов. ЭРР-6600



*Вид церемонии сожжения тела ламы близ города Урги. 1807. А. Мартынов.
ЭРР-6597*



Вид города Урги и жительства великого Ламы. 1807. А. Мартынов. ЭРР-6598

ценный опыт взаимоотношений с Монголией и Китаем. А в научном и художественном аспектах опыт посольства трудно переоценить. Благодаря деятельности ученых Академии наук были собраны интересные сведения о природе и населении Сибири, коллекции минералов, образцы флоры и фауны, написаны научные труды.

Художественные результаты оказались еще более впечатляющими. Деятельность русских художников в составе посольства способствовала познанию Забайкальского края и Монголии. Художник Т.А. Васильев путешествовал с посольством только до Кяхты, далее он, по предложению А. Ю. Головкина, отправился к Г.И. Спасскому, известному исследователю этнографии Сибири и Саянских гор [15, л. 6–6 об]. Впоследствии, его работы были опубликованы в издававшемся Спасским «Сибирском вестнике». В 1807 г. возвратившиеся из Сибири И.П. Александров за портрет «князя мунгальского» и Т.А. Васильев за «сибирский вид» получили звания академиков Академии художеств [16, л. 3]. Ныне эти картины находятся в Государственном Русском музее.

А.Е. Мартынов был первым русским художником, побывавшим в Монголии. Благодаря его работам впервые стало известно, как выглядят эти территории. Не случайно, что его рисунки, подаренные им в 1810 г. императору Александру I [1, л. 1], вызвали большой интерес, а в 1819 г. художник опубликовал альбом своего путешествия от Москвы до китайской границы [9]. Помимо рисунков альбом содержит и составленные А.Е. Мартыновым описания городов и населенных пунктов России и Монголии, включая Кяхту и Маймачен.

К натурным зарисовкам, сделанным им во время путешествия, художник обращался всю жизнь. На их основе Мартынов писал картины маслом, исполнял станковые акварели, литографии и офорты. Наиболее ранней является серия акварелей и рисунков «Натурные зарисовки. Из путешествия при Российском посольстве в Китай». К числу самых же известных произведений относится серия акварелей «Виды России и Монголии. Из путешествия при Российском посольстве в Китай», сюжеты которой неоднократно повторялись в живописных картинах и литографиях [10, с. 14–16, 38–44].

Особый интерес исследователей вызывают этнографические сюжеты, нашедшие воплощение в датированной 1808 годом серии гравюр «Типы народов России и Монголии. Из путешествия при Российском посольстве в Китай». Пьющие чай и путешествующие монголы, монгольские чиновники и танцующие монголки впервые дали представление о быте, облике, транспорте, хозяйственных занятиях монголов начала XIX века, их духовной жизни, общественном строе, положении женщины в обществе.

Мартынов – живописец городской, этнографический, обрядовый. Его творчеству свойственна панорамность, умение зафиксировать на небольшом листе на фоне пейзажа массу деталей: горы, леса, деревья, реки, озера, архитектурные сооружения, людей в движении, животных. Введенные в пейзаж фигуры не стаффажны, а органично связаны с природой. Они придают пейзажу большую реалистичность и живость. Выполненные тонким мастером пейзажа, с особым колористическим дарованием, изображенные города и люди оживают в его акварелях. При этом работы художника не отступают от канонов классицистического пейзажа, не кажутся перегруженными деталями, но создают впечатление легкости, лиричности, знания и любви к изображаемым предметам. Его монгольские акварели предшествовали большим акварельным панорамам художника П.Я. Пясецкого, который, вероятно, был знаком с творчеством А.Е. Мартынова.

Библиография

1. Архив ГЭ. Ф. 1. Оп. 4. 1810 г. № 1. Л. 1.
2. *Баснин В.Н.* О посольстве в Китай графа Головкина. М., 1875.
3. *Бичурин Н.Я.* Бумаги, относящиеся до английского посольства, бывшего в Пекине в 1816-м году. // Северный архив. 1828. № 7.
4. *Вагин В.И.* Посольство графа Головкина в Китай // Известия Сибирского отдела Императорского русского географического общества. 1872. Т. III. № 4. Октябрь.
5. *Вигель Ф.Ф.* Записки. М., 1891. Ч. 1.
6. *Ельницкий Ал.* Мартынов Андрей Ефимович // Русский биографический словарь. М., 1999. Маак-Мятлева.
7. Из бумаг графа Ю.А. Головкина. Документы о посольстве графа Головкина в Китай. СПб., 1904.
8. *Лопатников В.* Канцлер Румянцев. Время и служение. М., 2011.
9. *Мартынов А.Е.* Живописное путешествие от Москвы до китайской границы Андрея Мартынова, советника Академии художеств. СПб., 1819.
10. *Наумов В.А.* Андрей Ефимович Мартынов. 1768–1826. Акварель, рисунок, гравюра, литография: каталог. Л., 1977.
11. *Петров П.Н.* Сборник материалов для истории Императорской Санкт-Петербургской Академии художеств за сто лет ее существования. СПб., 1864.
12. Письмо молодого художника из Кяхты к своему приятелю 1805 года // Лицей. СПб., 1806. Ч. 3. Кн. 3.
13. *Попова И.Ф.* Mongolika-XI: Сб. ст. СПб., 2013.

14. ПФА РАН. Ф. 4. Оп. 2 – 1805. Д. 526.
15. РГИА. Ф. 789. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1856.
16. РГИА. Ф. 789. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1949.
17. Русско-китайские отношения в XIX веке. Материалы и документы. М., 1995.
18. *Соломатина Н.* Пространства Андрея Мартынова // Андрей Ефимович Мартынов. Каталог выставки. СПб., 2014.
19. *Федоров-Давыдов А.А.* Русский пейзаж XVIII –начала XX века. М., 1986.

Е.А.Кантор
ИВР РАН
Санкт-Петербург, Россия

МОНГОЛЬСКИЙ ПЕРЕВОД «МАНИ-КАБУМА», ВЫПОЛНЕННЫЙ ГУШИ ЦОРДЖИ (1608)

Аннотация. Статья посвящена исследованию памятника тибетской литературы «Мани-кабум» (тиб. *Ma ni bka' 'bum*) и одного из его монгольских переводов, а именно, перевода, выполненного в 1608 году Ширегету Гуши Цорджи. В статье обобщены немногочисленные сведения об этом переводе, встречающиеся в работах монгольских исследователей, а также данные колофона, опубликованного Ц. Дамдинсуреном в 1959 году. Статья также содержит краткое описание структуры текста доступной части рукописи этого перевода, хранящейся в Музее-квартире академика Ц. Дамдинсурена в Улан-Баторе.

Ключевые слова. Тибето-монгольская литература, буддийская литература, терма, тибетология и монголоведение.

E.A. Kantor

MONGLIAN TRANSLATION OF THE «MANI KABUM» BY GUUSI CORJI (1608)

Abstract. The article investigates Tibetan literary monument «Mani kabum» (tib. *Ma ni bka' 'bum*) and one of its Mongolian translations, namely that made by Siregetü Gūūsi corji in 1608. Material concerning study of this translation including data of its colophon published by Ts. Damdinsuren in 1959 is summarized herein. There is also given a brief description of text structure covering the part of manuscript kept in the Museum of Ts. Damdinsuren (Ulan-Bator), which has recently become available in digital format.

Keywords. Tibeto-mongolian literature, buddhist literature, terma, tibeto-mongolian studies.

«Собрание изречений о мани», или «Мани-кабум» (тиб. Ma ni bka' 'bum), – это текст-терма¹ (тиб. gter ma), представляющий собой объёмный сборник, посвящённый культу Авалокитешвары и тибетскому царю Сонгцэн-гампо (VII в.) как воплощению этого бодхисаттвы. Сборник включает в себя тексты, разнообразные не только по жанровой принадлежности, но и по времени их создания. Он состоит из трёх больших циклов (тиб. skor):

1. Цикл сутр (тиб. mdo skor), который содержит жизнеописания и легендарные повествования о деяниях Авалокитешвары и царя Сонгцэн-гампо. Кроме неканонических сочинений, таких как «Великая история» (тиб. Lo rgyus chen mo) и другие тексты повествовательно-житийного характера, в этот цикл входят два сочинения из Ганджура: «Карандавьюха-сутра» (тиб. 'Phags pa za ma tog bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo) [17, с. 117. № 784] и «Дхарани тысячерукого и тысячеокого Авалокитешвары» (тиб. Phyag stong spyang stong gi gzungs) [17, с. 54. № 368]. В ряде изданий в Цикл сутр входит отдельный раздел, известный как Цикл биографий (тиб. Chos skyong ba'i rgyal po srong btsan sgam po'i mdzad pa rnam thar gyi skor) [4, с. 44].

2. Цикл садхан (тиб. sgrub thabs kyi skor), содержащий сочинения, описывающие ритуалы и практики культа Авалокитешвары.

3. Цикл наставлений (тиб. zhal gdams kyi skor), в который входит около 150 текстов (в зависимости от издания) дидактического характера, приписываемых царю Сонгцэн-гампо. Многие из них содержат подробные инструкции по медитации, молитвы и дхарани, представляя собой смешанные с точки зрения жанра тексты. Наставления занимают большую часть сборника.

Известно, что существовала линия передачи текстов из «Мани-кабума» [11, с. 206–208]. Список учителей, относящихся к этой традиции, содержится в *гарчаге* к «Мани-кабуму»². Интересно, что «Синяя летопись»³ содержит

¹ Традиция терма (тиб. gter ma – «клад», «сокровище») возникла в IX–X вв. в рамках тибетской религии Бон и буддийской школы Ньингма. Термин «терма» указывает на особое происхождение сочинений, относящихся к данному типу. Подобные тексты извлекались из хранилищ (тиб. gter kha), в которых, согласно легенде, большинство из них было скрыто Падмасамбхавой. Фигура последнего является одной из центральных в этой традиции. Во время посвящения (тиб. smon lam dbang bskur) он передаёт терма ученикам, которые в одном из будущих воплощений должны их найти. Такие «кладоискатели» называются тертонами (тиб. gter ston).

² Bla ma brgyud pa'i gsol 'debs lo rgyus dkar chag bzugs [МКВ, 701–710b].

³ «Синяя летопись» (тиб. Deb ther sngon po) – сочинение по истории буддизма, охватывающее период с VI по XV вв., написанное Гой-лоцавой Шоннупэлом (тиб. 'Gos lo-tsa-ba gzhon-nu-dpal /1392–1481/).

список учителей, передававших садхану Авалокитешвары, и он представляет собой часть списка лиц, относящихся к линии передачи текстов из «Мани-кабума», представленного в его *гарчаге*. Некоторые имена удаётся соотнести с более или менее известными деятелями XI – XII вв., например, такими как Чокьи Тагпа (тиб. Chos kyi grags pa /1095–1186/) и Лхадже Дгевабум (тиб. lHa rje dge ba 'bum /1122–1193/)¹.

Как *терма* «Мани-кабум» связан с именами трёх *тертонов* (тиб. gter ston). Это Сиддха Нгодруб (тиб. Grub thob dngos grub /XII в./), Нянгрэл Нима Одсер (тиб. Nyang ral nyi ma 'od zer /1124\35-1204/) и Шакья Сангпо (тиб. Sha kya bzang po /XIII в. /), известный также как Шакья Од (тиб. Sha kya 'od). Несмотря на то, что входящий в этот список Нянгрэл является первым из пяти «*королей-тертонов*»², «Мани-кабум» не вошёл в собрание «Сокровищница драгоценных *терма*» (тиб. Rin chen gter mdzod), составленное Контрул Лодоем Тхае (тиб. Kong sprul blo gros mtha' yas /1813–1899/) и насчитывающее более ста томов. Этим объясняется несколько обособленное положение этого сборника в корпусе тибетской литературы, поскольку он не входит ни в Буддийский канон, ни в своеобразный канон текстов-*терма*. Однако это обстоятельство не помешало популярности и широкому распространению «Мани-кабума» как в Тибете, так и за его пределами.

Пятый Далай-лама Нгаван Лобсан Гьяцо (тиб. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho /1617–1682/) был заинтересован в его распространении, о чём

¹ «<> ... Однажды святой сиддха Ойдуб (тиб. Dngos Grub) обнаружил спрятанную книгу с садханой Авалокитешвары. Рог Шераб-вё (тиб. Rog shes rab 'od) получил тексты, посвященные Авалокитешваре, в монастыре Панам (тиб. sPa rNams). Он постепенно передал их своему сыну и ученикам. В дальнейшем нирманакая Ньянтон (тиб. Myang sTon) получил их от святого Ойдуба. Ньянтон передал учение ламе Рэпа Микьо Дорже, ламе Шакья Сэнгэ Санпо, врачу Гэвабуму, построившему золотую крышу над главным храмом Лхасы – Цуглагканом, сестре Ешечог, Чансэм-чугому, Тхаши Чатэлу, Сонам Сэнгэ, Таши Гьялцэну и ламе Лодой Гьялцэну. От последних двух учение получил лама Сонам Санпо, который в свою очередь, передал учение Гёгугу Тагпа Чжуннэ...<>» [СЛ. с. 528]. Далее изложены другие линии передачи учений, связанных с Авалокитешварой. В списке имён учителей – Чойкьи Тагпа (тиб. Chos kyi Grags pa), известный также под именем Ньинпугпа (тиб. Nyiing phug pa). О нём известно, что он родился в 1094 году в Цане и умер в 1186 [СЛ. с. 529–531]. Он также упоминается в гарчаге в английском переводе бутанской редакции «Мани-кабума» [МКВТ, Contents of Mani Kabum]. При этом его имени нет в гарчаге дергеской редакции [МКВ, 701–710b].

² Пять Королей-тертонов (тиб. gter ston rgyal po lnga) – пять главных, наиболее почитаемых тертонов школы Ньингма.

свидетельствует, например, тот факт, что в своём *сан-йиге*¹ он практически дословно воспроизводит фрагмент *гарчага* к «Мани-кабуму» [13, с. 534–535]. Это не только одна из его инициатив, направленных на укрепление статуса Далай-ламы как воплощения Авалокитешвары [12, с. 55; 15, с. 559], но и попытка провести непрерывную прямую от тибетского царя Сонгцэн-гампо к личности Далай-ламы и таким образом укрепить статус последнего как правителя Тибета [14, с. 27–29; 16, с. 2–22].

Пятый Далай-лама был не первым иерархом гелут, проявившим интерес к «Мани-кабуму». Заинтересованность в распространении этого произведения прослеживается, начиная со времени Третьего Далай-ламы Сонам Гьяцо (тиб. bSod rnamс rgya mtsho /1543–1588/). После того, как в 1578 году он посетил Монголию по приглашению туметского Алтан-хана (1507–1583), «Мани-кабум» в числе других буддийских сочинений был переведён на монгольский язык. В период с конца XVI по середину XVII века он переводился трижды. Первый перевод был выполнен в 1593 году чахарскими переводчиками Зун Авгын Цултимлодом и Цогту Мерген Убаши, второй – Гуши Цорджи и Сакья Дондубом (1608), третий – Ойратским Зая-пандитой (1644). Последний перевод, неоднократно издававшийся ксилографическим способом, является наиболее распространённым, в то время как два других сохранились только в рукописном виде. Экземпляр перевода Авгын Цултимлода, являющегося более редким, хранится в Рукописном фонде ИВР РАН. Что касается перевода Гуши Цорджи (1608), то он представляет собой подлинное сокровище монгольской буддийской литературы: в данный момент неизвестно, сохранились ли его списки где-то ещё, кроме единственной рукописи, находящейся в собрании Музея-квартиры академика Ц. Дамдинсурена в Улан-Баторе².

Несмотря на то, что Ширегету Гуши Цорджи (монг. *Širegetü güsi čorji* /XVI–XVII вв./) был известным религиозным деятелем, автором и переводчиком многих буддийских сочинений, сведений о нём немного. Точные даты его жизни неизвестны. Наиболее ранний его перевод, «Сутра Ямантаки» (монг. *Yamandaga-yin sudur*), относится к 1587 г., а наиболее поздний, «Намтар Миларепы» – к 1618 г. Ш. Бира считает, что Гуши Цорджи умер

¹ Сан-йиг (тиб. *gsan-yig* – «запись услышанного») – род сочинений, в которых содержится список полученных от разных учителей посвящений, прослушанных учений и т.д. Является своего рода приложением к биографии.

² Автор выражает глубокую признательность А.Д. Цендиной и директору Музея-квартиры Ц. Дамдинсурена г-ну Г. Билгуудэю за возможность частичного копирования рукописи.

до 1620 г., поскольку его имя не упоминается среди лиц, редактировавших монгольский перевод Ганджура при чахарском Лигдан-хане (1604–1634) [2, с. 188; 7, с. 85; 9, с. 109].

Гуши Цорджи был учеником Третьего Далай-ламы и сопровождал его в поездке к Алтан-хану в 1579 г. [2, с. 72]. Согласно «Истории Эрдэни-дзу»³, во время правления Абатай-хана (1534–1586/1588) он приезжал в качестве представителя Далай-ламы в Халху, где активно занимался распространением буддизма [3, с. 217–218; 2, с. 188–189]. Затем Третьим Далай-ламой он был назначен настоятелем монастыря Дзу в Хух-Хото.

Упоминания о том, что Гуши Цорджи перевёл «Мани-кабум», встречаются в работах ряда монгольских учёных [5, с. 503; 2, с. 197; 8, с. 55]. Колофон этого перевода был опубликован Ц. Дамдинсуреном (Mani 'bka 'bum (Mani yambum)-un orčiγuly-a-yin tegüsgel-tü siregetü güüši čorji-yin bičigsen šilüggle [10, с. 288–295]). Этот колофон долгое время был единственным доступным автору источником для изучения перевода Гуши Цорджи. В 2014 году почти половина текста рукописи⁴, хранящейся в собрании Музея-квартиры Ц. Дамдинсурена, стала доступна в электронном виде, благодаря чему появилась возможность изучения части, вероятно, единственного сохранившегося варианта рассматриваемого перевода. Рукопись не содержит заглавия, но к ней приложен листок небольшого формата, на котором предположительно рукой Ц. Дамдинсурена написано: «Güüši čorji-yin orčiγuluγsan mani yambum: bičimel». На листе 1а стоит личная печать Ц. Дамдинсурена, а также печать Института языка и литературы, подразделением которого является Музей-квартира. Рукопись содержит 503 листа. Текст написан чёрными и красными чернилами на китайской бумаге. Размеры рукописи: 58,2 × 16,8 см; 50,2 × 14,3 см. На листе помещается до 34 строк. Маргинальные заглавия, содержащие номера разделов и пагинацию, даны слева на лицевой стороне листа. Разделы маркированы тибетскими буквами *ka* – *pha*.

Колофон располагается на листах 19а – 23а раздела *pha*. В качестве переводчиков в колофоне указаны Гуши Цорджи (монг. *güüši čos rji*) и Сакья Дондуб гуши (монг. *saky-a don grub güüši*). О Сакья Дондубе известно, что он был тибетцем, выросшим в Монголии, и перевёл с тибетского на монгольский язык «Ясное зеркало царских родословных» (тиб. *Rgyal rabs chos 'byung gsal ba'i me long*) и «Падма-гатан» (тиб. *Pad ma bka' thang*) [2, с. 202–203].

³ Монг. *Qalq-a mongγol-un oron-du anyq-a burqan šajin eki oluγsan töröl teüke; basa yeke adistid-tu sitügen Erdeni jüü-yin бүтүгекүй yeke туγүжі* [3, с. 217].

⁴ [1, № 476]. Шифр хранения: Ши2-504 (МН-1433).

О дате перевода «Мани-кабума» в колофоне написано: «...Начав в двенадцатом месяце года овцы, в восьмой день восьмого лунного месяца года обезьяны Гуши Цорджи беспрепятственно выполнил перевод. Объединился с Сакья Дондубом Гуши, и [они] с чистым почтением, проявив усердие, совершили такое деяние»¹. Указано также, что перевод был выполнен через сорок четыре года после года синей мыши. Год синей мыши является началом шестидесятилетнего цикла и соответствует 1564 году [8, с. 56]. Таким образом, дата перевода приходится на 1607–1608 гг. В качестве инициаторов перевода в колофоне указаны ордосский Бошогту джинон (1565–1524) и его супруга Тайхал Жунгин-хатун. Бошогту джинон назван в колофоне бодхисаттвой и чакравартином, воплощением царя Сонгцэнгампо, а Тайхал хатун – воплощением Тары (монг. *boşuy-tu tchakravar-un nom-un jünung qayan; tar-a eke-yin qubilyan tayiqal neretü jüngen qatun*) [MG, *pha*, 21a]. Интересно, что именно эти титулы им пожаловал Майдари-хутугта² в 1614 году [8, с.58], то есть через 6 лет после составления перевода. На этом основании Бира датирует перевод Гуши Цорджи и Сакья Дондуба периодом после 1614 года. Однако даты перевода, указанные в колофоне к «Мани-кабуму», однозначно соответствуют 1607–1608 годам. Возникает вопрос, почему инициаторы перевода названы в колофоне, датированном 1608 годом, теми титулами, которые были официально пожалованы им в 1614 году. По-видимому, колофон мог быть окончен, либо полностью написан Сакья Дондубом позднее, чем был выполнен перевод. Д. Цэрэнсодном считает, что колофон написан Сакья Дондубом [9, с. 113].

Что касается структуры перевода, то предварительный анализ доступной части рукописи позволяет заключить следующее.

В разделе *ka* на листах 1b–9a расположен перевод текста «Линия преемственности учителей, молитвы и гарчаг»³. Заголовок на монгольском языке нет. Затем, на листах 9a–46b этого же раздела – также без заголовка – следует неполный перевод сочинения «Великая история»⁴, относящегося к Циклу сутр. В данной рукописи представлен перевод 25 глав, в то же

¹ Dörben noγoyan ke quluyuna-yin: döčin dötüger ting qonin jil-un: tügemel arban qoyar sarada ekilejü: türitelk ügei oo bečin jil-un qobi sara-yin:: alyur yabuyçi ejelegsen naiman šinede: ayalyu tegüs güüši čos rji orčiyulju: ayalyulun saky-a don grub güüši nöküčeldügsen-i: ariyun biširel-iyer qatayujin kičiyejü tegüsgebei [10, с. 293]

² Первый Майдари-хутугта был направлен из Тибета в Монголию в 1604 году после смерти Третьего Далай-ламы в качестве его наместника.

³ Тиб. *Bla ma brgyud pa'i gsol 'debs lo rgyus dkar chag* [МКВ, 701–710b].

⁴ Тиб. *Sangs rgyas stong rtsa'i zhal gdams zhes bya ba lo rgyus chen mo* [МКВ, 3a–81b].

время, как в большинстве известных автору изданий этот текст состоит из 36 глав.

Раздел *ga* занимает Цикл биографий [MG, *ga*, 1a-64b]¹, в который в данной редакции не вошёл текст «Двадцать одно деяние царя»², упоминаемый А.И. Востриковым [4, с.45] и присутствующий в издании тибетского текста, используемом в данной работе. Раздел *nga* занимает Цикл садхан [MG, *nga*, 1a-47a]. С раздела *sa* начинается Цикл наставлений.

Дальнейшая работа с имеющейся в нашем распоряжении частью рукописи и получение доступа к остальной её части, надеемся, позволит в ближайшем будущем более подробно изучить и описать структуру уникального текста – сохранившегося, возможно, в единственном экземпляре перевода «Мани-кабума», выполненного известным переводчиком Ширегету Гуши Цорджи.

Библиография

Источники

На монгольском языке:

MG – Güüsi corji-yin orciyuluysan mani yambum – Рук., 503 лл.

На тибетском языке:

МКВ – Chos rgyal srong btsan sgam po'i ma ni bka' 'bum. – Хул., Kumbum, 710 лл.

Переводы источников

МКВТ – Mani Kabum. Prophecies and teachings of Great Compassion, vol. I, II. – Tr. by Н.Е. Trizin Tsering Rimpoche. Singapore. 2007.

СЛ – Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете, VI-XV вв. – пер. с тиб. Ю.Н. Рериха, пер. с англ. О.В. Альбедилы и Е.Ю. Харьковской. СПб., Изд. «Евразия». 2001.

Использованная литература:

1. *Билгүүдэй Г. Ц.* Дамдинсүрэнгийн гэр музейн монгол номын бүртгэл. I боть. Улаанбаатар: Одсар Системс, 1998.

2. *Бира Ш.* Монгольская историография (XIII-XVII вв.). М., Изд. «Наука». 1978.

¹ Тиб. Chos skyong ba'i rgyal po srong btsan sgam po'i mdzad pa rnam thar gyi skor [МКВ, 187a-266b].

² Тиб. Rgyal po'i mdzad pa nyi shu rtsa gcig pa bzhugs [МКВ, 267a-291a].

3. *Владимирцов Б.Я.* Надписи на скалах халхаского Цогту-тайджи // Известия Академии наук СССР. 1926.

4. *Востриков А.И.* Тибетская историческая литература. М. Изд. «Наука». 1962.

5. *Дамдинсурэн Ц.* Монголын уран зохиолын тойм. Улаанбаатар. 1976.

6. *Сазыкин А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. 3. М., Изд. «Восточная литература». 2003.

7. *Туранская А.А.* Монгольский перевод сборника «Сто тысяч песнопений Миларэпы» // Вестник СПбГУ. Сер. 13, вып. 2. 2013.

8. *Хүрэлбаатар Л.* Гүүш Цоржийн тухай зарим мэдээнд хийсэн ажиглалт // Papers on Mongol Studies. Ulaanbaatar. 1992.

9. *Цэрэнсодном Д.* Монголын бурханы шашны уран зохиол. Тэргүүн дэвтэр. Улаанбаатар. 1997.

10. *Damdinsurung C.* Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orosibai // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. XIV. Ulaanbaatar. 1959.

11. *Ehrhard F.-K.* The transmission of the dMar-khrid Tshem-bu lugs and the Mani bka' 'bum. Swisttal-Odendorf. 2000.

12. *Ishihama Yumiko.* On the Dissemination of the Belief in the Dalai Lama as a Manifestation of Bodhistattva Avalokitesvara // Acta Asiatica, No 64: 38–56. 1993.

13. *Kapstein M.* Remarks on the Mani bka' 'bum and the cult of Avalokitesvara in Tibet // The history of Tibet. Vol. II. Ed. By Alex McKay. London. 2003.

14. *Karmay Samten G.* The Rituals and their Origins in the Visionary Accounts of the Fifth Dalai Lama // Religion and Secular culture in Tibet, ed. Henk Blezer. 2002.

15. *Richardson H.* The Dalai lamas // The history of Tibet. Vol. II. Ed. By Alex McKay. London. 2003.

16. *Sorensen Per K.* Tibetan Buddhist Historiography. The Mirror Illuminating the Royal Genealogies. An annotated translation of the XIV century Tibetan Chronicle: rGyal-rabs gsal-ba'i me long. Wiesbaden. 1994.

17. *Suzuki D.T.* The Tibetan Tripitaka Peking Edition kept in the Library of the Otani University, Kyoto. Catalogue & Index. Tokyo. 1962.

Д.Г.Кукеев
КИГИ РАН

Элиста, Республика Калмыкия, Россия

НЕКОТОРЫЕ СВЕДЕНИЯ О МАТЕРИАЛЬНОМ НАСЛЕДИИ ДЖУНГАРОВ

Аннотация. В докладе мной делается попытка описать и провести краткий анализ материального наследия кочевого населения Джунгарского ханства, не затрагивая их ойратских соплеменников с Востока (Хошутское ханство) и далёкого Запада (Калмыцкое ханство).

Ключевые слова. Джунгары, «городки», монеты, карты, стела, кочевники.

D.G. Kukeev

SOME INFORMATION ON MATERIAL HERITAGE OF THE NOMADIC POPULATION OF JUNGAR KHANATE

Abstract. The report attempts to describe and make a brief analysis of the material heritage of the nomadic population of Jungar Khanate, without involving their Oirat's «cousins» from the East (Khoshut Khanate) and from the Far West (Kalmyk Khanate).

Keywords. Jungars, «towns», coins, maps, stella, nomads.

Как видно из фундаментальных трудов современной историографии по истории Джунгарского ханства основное внимание исследователей нацелено на изучение политической жизни этого этнополитического образования и его отношений со своими соседями [1; 9; 15; 16; 23; 24; 35; 38; 40], а также роли личностей [3; 8; 12; 13; 19; 32; 39] в событиях XVII–XVIII вв. В этой связи мною делается попытка обобщить и привести имеющиеся сведения об оставшемся от этого народа материальном наследии (мною не привлекаются религиозные письменные памятники), которые сохранились поныне в КНР и Казахстане¹ как явления, не имевшие более ранних precedентов

¹ Ограниченность доклада не позволяет включить т.н. джунгарские «памятники монументального искусства», расположенные в Казахстане (в местности Тамгалытас, Илийский Капшагай) и Кыргызстане (местности Ыссыг-Ата и Тамг, Северный Кыргызстан), и образующие культовые комплексы джунгаров, которые состояли из изображений буддийских божеств на камнях, а также тибетских и ойратских надписей. См. [7, с.490–530].

у номадов исследуемого региона (применение картографии, использование монет) или имевшие лишь незначительное распространение (наличие специфических сооружений, добыча пороха, кузнечное дело).

Оседлые строения Джунгарского ханства

Говоря о сооружениях, следует отметить, что большая часть ойратских оседлых поселений позднего средневековья (как городков-крепостей, так и строений религиозного назначения) зафиксирована именно на территории Джунгарского ханства (совр. СУАР КНР, Кыргызстан, Казахстан), а не на Волге и Кукуноре. Благодаря письменным отчётам русских посланцев, являвшимися непосредственными свидетелями и гостями у ойратов, два ойратских сооружения – «Аблаин-кит» и сооружение Эрдэни-Батур-хунтайджи в Кобуксаре были наиболее полно отражены как в дореволюционных, так и позднейших научных работах. Со своей стороны, я, не пересказывая известные данные об этих сооружениях, лишь добавлю предположение, что их сходство и одинаковый вид архитектуры может объясняться определенным стилем постройки теми инженерами, стоявшими у создания этих строений, которые по этническим признакам, вероятно, являлись тибетцами, а не китайцами.

Вызывают интерес джунгарские сооружения XVIII в., которые, в отличие от сооружения Батура-хунтайджи (которое по большей части в относительной сохранности дошло до наших дней), не сохранились в своём исконном виде. Речь идёт о двух храмах вдоль реки Или, где на её северном берегу был построен храм Кульджа (Гулз, также известный как «Алтн деевртэ сямэ», т.е. «Храм с золотой крышей», а на южном берегу храм Хайнук, также именуемый «Мөңгн деевртэ сямэ», т.е. «Храм с серебрянной крышей», которые, по всей видимости, исчезли с падением Джунгарского ханства. Однако копия одного из этих сооружений, а именно храма Гулз, была вновь отстроена в 1764 г. в Комплексе Императорских Летних дворцов в Чэндэ 承德, и именуемая по-китайски «Аньюань-мяо» (安远庙 «Храм, умиротворяющий отдаленные территории»). Теперь он располагается на восточном берегу р. Уле (武烈河) и занимает территорию 0,5 км. в окружности с воротами, выходящими на каждую сторону света. Внутри – главное здание этого храма Пуду-хол (普度殿) – трёхэтажное, с двухкозырчатой и фронтонным коньком крыши, покрытой отполированной в чёрный цвет черепицей. Внутренний архитектурный вид этого величественного храма передаёт ощущение грандиозности и величия, и поэтому не трудно представить, что собой представлял храм Гулз в Джунгарском ханстве [26, р. 33–52; 30, р. 540].

Стелы

Вызывает сожаление, что все известные науке стелы, в которых находят своё отражения события по истории джунгаров, были установлены представителями соперничающей с ойратами династией Цин.

В 1755 г. и 1758 г. император Цяньлун 乾隆¹ (1736–1795) заказал 2 четырехязычные стелы с текстами, написанными на ойратском, маньчжурском, тибетском и китайском языках, в которых прославлялась его победа над джунгарами. Одна из этих стел (1755 г.) была установлена в северной части внутренней территории храма Пу-нин-сы 普宁寺, что в Комплексе Императорских Летних дворцов (Бишу Шаньчжуан 避暑山庄) в Чэндэ 承德市 (совр. провинции Хэбэй 河北省), именуемая как «Пиндин Чжуньгаэр хоу лэмин Или чжи бэй» 平定准噶尔后勒铭伊犁之碑, а другая – в Или, на той территории, через которую прошла маньчжурская армия (на юго-западе уезда Монгол-куря 昭苏县), именуемая «Пиндин Чжуньгаэр хоу лэмин гэдэн чжи бэй» 平定准噶尔后勒铭格登之碑. Тексты этих стел воспроизводятся и в «Пиндин чжуньгаэр фанлюэ» 平定准噶尔方略 («Высочайше утвержденное описание усмирения джунгаров»)² и в востоковедной науке западными учёными (на английском и немецком языках). Уже проводились исследования текста этих стел [27;31;37]. Стела 1755 г. была воздвигнута вскоре после поражения Давачи цинским войскам и ввода цинских армий в регион Или. Текст этой стелы начинается точно так же, как и стелы цинского императора Канси 康熙 (1662–1722)³. В нем описывается, как Небо покрывает весь мир, и император покорно отвечает на команды Неба. Затем в тексте рассказывается история цинского государства с начала своего происхождения. Говорится о том, что император Цяньлун объявляет свою миссию «культурным объединением мира» («сыхай тунфэн»). Якобы сочувствуя страданию джунгарского народа, он послал Великую Армию, чтобы приуменьшить мучения народа. Армия легко, без преград одолела врага. Джунгарские мятежники, подобно животным, были рассеяны и бежали. Давачи 达瓦齐 был «пойман в ловушку как крыса или птица; он нигде не должен был скрыться» [35, p.434].

¹ Его монгольское имя «Тэнгриин тэдхүгсэн».

² Его монгольский вариант именуется как «Бодлогын бичиг: Зарлигаар тогтоосон Зуу:нгарыг то:вшитго:н тогтоосон бодлогын бичиг», «jünger-i töbsidkegsen bodloga-yin bičig») в 171 томе.

³ Его монгольское имя «Энх Амгалан.»

В тексте стелы 1758 г. описывается поражение Амурсаны 阿睦尔撒纳 от войск цинского двора. Император также использует буддистские предписания против джунгаров, говоря: «Вы утверждаете, что уважали Желтое учение, но Вы, действительно, – демоны, которые едят человеческую плоть». Император изображает себя как вынужденного воина, который не одобряет войну, но был, тем не менее, вовлечен в кампанию, чтобы спасти страдающих людей: «Я не одобрял войну...однако она была неизбежна» [35, р. 434].

Питер Пердью (Peter Perdue) отмечает, что тексты на ойратском языке, написанные в аллитерированном стиле, переводят цинские понятия, определения, границы подчиненности и порядка на язык, близкий монголам. Ойратский текст этой стелы «нападает» на джунгарский народ как «на воров» (по-монг. «khulaghaiči»), как на народ со злыми мыслями, который отклонил учение «Жёлтой веры Буддизма», навлекая на себя бедность и разрушение. Стела 1755 г. описывает Давачи 达瓦齐 как «презренного», вынужденного «заползать в нору» подобно крысе. В стеле ярко выражено изменение понятия о верности государству завоеванных джунгар. Стела наставляет их «выступить против внешних сил сообща, вместе... и быть начеку, не позволять простым бургутским людям приближаться» к ним.. «Прекратите пытаться обращать внимание на слова казахов», написано в стеле. Здесь император рисует чёткую линию между подчиненными джунгарами и «внешними» (монг. “ghadanakiyigi”) киргизами и казахами и просит первых не вступать в контакт с чужими. Эта стела «проводит границу» между теми, кто в пределах империи, и теми – кто вне ее [35, р. 436]. Как видно, тексты стел тенденциозны, носят предвзятую, ярко выраженную антиджунгарскую позицию и передают одну и ту же информацию различной терминологией в зависимости от применяемого языка.

Карты и картины

Другим материальным наследием, «цинского производства», связанным с джунгарами, являются картины и карты. В наши дни они также могут представлять определённую ценность. В рассматриваемую нами эпоху на службе у маньчжурского двора находился дворцовый живописец Джузеппе Кастильоне – итальянский живописец-миссионер (1688–1766) (китайское имя Лан Шинин 郎世宁), живший в Китае с 1715 г. [20, с. 536]). Он создал 16 картин о сражениях, с изображениями джунгарских воинов.

Император Цяньлун 乾隆 заказал высококвалифицированным французским гравёрам серию из 16 печатных изданий, в которых отражались баталии покорения Цинами Джунгарии и Восточного Туркестана (1755–1760).

Эта серия называется Альбомом батальных сцен «Покорения Западного края» (Пиндин Сиюй чжаньту 平定西域战图) или «Триумфальными картинами покорения джунгар и уйгуров» (Чжунь хуэй лянбу пиндин дэшэн ту 准回两部平定得胜图). Эскизы к ним были созданы, проживающими в Пекине художниками-европейцами во главе с Джузеппе Кастильоне [21, с. 279].

Впоследствии эти картины были вывешены в павильоне Цзыгуангэ 紫光阁, который располагался в западной части Запретного города, к западу от озера Чжунхай 中海. Позже, при Цяньлуне, по ним были сделаны гравюры, но не в Китае, а в Европе. Кстати, в КНР недавно была опубликована работа «Издание Первого исторического архива Китая «О собраниях секретных архивов о полотнах о войне в Западном крае в правление Цяньлуна» (Чжунго дии лиши данъантуаньбянь «Цяньлун сиюй чжанту мидан хуэйцуй» 中国第一历史档案馆编《乾隆西域战图秘档荟萃》) Пекин, 2007. В ней имеются копии гравюр, сделанных в Европе [21, с. 287].

За период правления Цяньлуна было создано 280 портретов наиболее выдающихся цинских военачальников: 100 портретов тех, кто отличился при покорении Джунгарии (1755–1757) и Восточного Туркестана (1758–1759), 100 портретов героев, сражавшихся в Цзиньчуани (1771–1776), 50 – при покорении Тайваня (1787–1788) и 30 портретов, отличившихся в походах в Юго-Восточную Азию (Бирму в 1766–1770, Аннам в 1788–1789 и Непал в 1771–1776). Для исследователей наибольший интерес вызывают портреты из серии, связанной с Джунгарией и Восточным Туркестаном, так как они сопровождаются текстом, воспевающим подвиги изображенного персонажа. На первых 50 портретах китайский и маньчжурский тексты написаны самим императором Цяньлуном, как выражение особой императорской благодарности за преданность и героизм. Тексты к другим 50 портретам написаны ближайшими сановниками императора. Они интересны для историков в качестве источника по истории боевых сражений, характеристике их участников и дают информацию об этническом составе цинского войска [17, с. 266].

Карты

У джунгаров к середине XVIII в. имелась определенная традиция картографии. Первые сведения об этом становятся известны науке благодаря пленному шведскому офицеру Иоганну Густаву Ренату¹, который привёз

¹ Ренат сначала был пленён русскими войсками при Полтаве во времена Северной войны и сослан в Сибирь. Затем он попал в плен к джунгарам, и провёл там 17 лет и вернулся в Швецию в 1734 г.

на свою родину карту джунгарского хана Галдан-Цэрена, ныне хранящуюся в Университетской библиотеке Упсала (Uppsala) [25, p. 166; 14, с. 105-145]. Судьба двух джунгарских карт, которые привёз Ренат в Швецию, была таковой: они оставались неизвестны европейской науке до 1878 г., пока Стриндберг (Strindberg) не обнаружил их в библиотеке Линкёпинг (Linköping). Затем к одной из этих карт обратился представитель российской науки Макшеев, отдельно от него карту опубликовал русский генерал Стабендорф (Stubbendorff). Однако этим судьба карт не ограничилась – их продолжил изучать Бэддли (Baddeley), который не только опубликовал репродукции, но и отразил обстоятельства того, как он получил эти карты. Стабендорф дал ценное описание карт, сравнив информацию в них с другими картами и дополнив русскую транскрипцию ойратских мест, которые сделал для него Бордзинкиевич (Bordzinkiewicz). Изучением джунгарских карт занимался известный монголист В. Хайссиг. Его изыскания представлены статьёй на немецком языке в периодическом издании «Monumenta Serica» [29].

Примечательной особенностью джунгарских карт является то, что они ориентированы на юг, согласно монгольской традиции. Отсюда запад становится правой стороной (барун), а восток – левой (зюн) [36, p. 158].

Одна из этих двух карт, по всей видимости, является оригинальной джунгарской картой, написанной непосредственно Галдан-Цэреном, а вторая – копией карты, захваченной у маньчжуро-китайцев в Баркуле или Турфане. Это были первые монгольские карты в Центральной Азии, и, по мнению специалистов, они превосходят в точности и в деталях всё то, что было сделано русскими и китайцами в течение XVIII в.¹ Учёные спорят о степени китайского и российского влияния. Одно ясно, при их изготовлении использовались уникальные приспособления, многообразные шведские картографические приемы и методы, китайские технические формы и познания в области монгольской географии. Карты демонстрируют важность картографии для военных планировщиков и чрезвычайно точную информацию, которую они могли извлечь из опроса местных жителей.

Хенрик Хёрб (Henrik Herb) утверждает, что карты Рената были первыми монгольскими картами, созданными степным монголоязычным народом со времен династии Юань [28, p. 682]. Несмотря на то, что в джунгарских картах нет сетки, они нарисованы к шкале настолько близко, насколько это возможно, и относительные позиции особенностей ландшафта являются точными. Эти обе карты содержат большое количество ойратских пометок

¹ Более развёрнутые рассуждения по этому поводу см. [34; 28].

речных притоков, городов, станций вдоль дорог, рек и крепостей. Не соглашаясь с заявлением Джона Бэддли (John Baddeley), что «монгольская» традиция картографии передаёт только топонимы, и никаких особенностей ландшафта, Питер Пердью, со своей стороны, считает, что эти карты чётко показывают горные цепи, реки, озера и пустые места [35, р. 457]. При этом они не следуют за китайскими и российскими картами. Их недостаток же заключается в том, (и это неудивительно) что не были отмечены определенные ранее межгосударственные границы, не имеется линий широты и долготы. Самое поразительное в этих картах – непропорциональный масштаб озера Балхаш и реки Иртыш: озеро изображается значительно бóльшим, чем его естественный размер. Питер Пердью считает, что озеро и река занимали центральное положение в джунгарских представлениях о своей территории [35, р. 457].

Эти карты, наряду с очевидностью развития сельскохозяйственного (активное развитие т.н. «калмыцких» арыков в Казахстане на основе опыта уйгурских земледельцев), военного (производства оружия, орудий, пороха) и индустриального (наличие в ханстве меднолитейных заводов, чеканка монеты и т.д.) производств, указывают, что Галдан-Цэрен был занят попыткой строительства государства, которая была подобна таким же попыткам, как и у его великих соседей – Российской империи и империи Цин. Обозначая на карте своё царство, он показывал этим, что вполне осознал важность фиксации местоположения различных населенных пунктов, расселения этносов, передвижения народов. Однако, как, кстати, и его соперники, он почти не имел представления о своих территориях. Границы его царства оставались неоднозначными, в то время как российские власти и китайская администрация быстро внесли ясность в пределы своих территорий. Как отмечают представители западной историографии Центральной Азии: «Их концепция пространства не оставляла ни одной комнаты для автономного монгольского государства» [35, р. 457].

Монеты

Небезызвестно, что первым из всех ойратов стал отливать монеты Галдан-Бошокту-хан [9, с. 234]. Эти монеты имели хождение в Восточном Туркестане и назывались *пул*. При помощи «джунгарских пулов» джунгары взымали дань, которая составляла 1 *танга* с души в год, и была установлена Галданом. Та же стоимость *танга* оставалась при Цэван-Рабдане (1697–1727). В общей сложности *пул* составлял 100 тысяч *танга* ежегодно [5, с.66; 11, с. 24–25]. Однако при Галдан-Цэрене (1727–1745) объём дани увеличился: один лишь Яркендский округ вносил ежегодно 100 тысяч *танга*,

Кашгарский – 67 тысяч *танга*, 40 898 батманов зерна, 1463 чарека хлопка и 365 чарекон шафрана [11, с. 25].

Название *пул* (в китайских источниках он отражён как «пу-эр» 普尔) использовалось в денежной системе Синьцзяна до конца XIX в. [3]. Протипом этих монет считаются *пулы* Яркендского ханства, носящие обиходное название «лошадиного копыта» (ма-ти-би 马蹄币). По сведениям «Сиюй тучжи» 西域图志 (цз. 卷35) джунгарский *пул* во времена правления Цэван-Рабдана (1697–1727) и Галдан-Цэрена (1727–1745) изготавливался из красной меди [цит. по 11, с. 24]. После уничтожения Джунгарского ханства, маньчжуры приступили к изъятию джунгарских монет и вводу собственно цинских аналогов, однако активно применяя джунгарских опыт¹.

Для литья и чеканки монет требовалась медь, которую джунгары добывали на разработках месторождений меди. Кроме меди использовались другие драгоценные металлы, выплавкой которых занимались беглые русские мастеровые, жившие в Джунгарии (мастера Колыванского завода, уроженцы Томска, Тары, Красноярска), и работавшие также в других местах на небольших предприятиях по выплавке меди, серебра и золота [18, с.6; 41]. Таким образом, современные для того времени технологии не обходили стороной Джунгарское ханство, находившееся в центре кочевого

¹ Так, говоря о необходимости отливать денежные монеты уже при Цинах по джунгарскому образцу, маньчжурский генерал в должности динбянь цзяньцзюнь 定边将军 Чжаохуэй 兆惠, после покорения Джунгарии и Восточного Туркестана (5 августа 1759 г.) отмечал: «Необходимо заново отливать денежные знаки. В прошлом все денежные знаки [монеты] в уйгурских городах были сделаны из красной меди. Вес [одной монеты] составляет 2 цян (1 цянь=3,7301 гр.). На одной стороне имеется имя джунгарских тайцзи, на другой стороне отчеканены уйгурские буквы. Из-за ограниченности производства меди, необходимо менять один вэнь вновь отчеканенных монет на два вэня старых монет, как только количество производства новых монет дойдет 10 тыс. таньга // Новую партию монет нужно делать только после аннулирования старых денег. В настоящее время получены не все [старые] деньги, и они еще не переплавлены. [Поэтому] прошу сначала выпустить [новые монеты] 500 тыс. вэнь за счет 7 тыс. цзинь меди, рассчитанных для отлития пушек, а другую партию монет отчеканить после возвращения старых [местных] денег. Через два–три года можно полностью заменить действующие денежные знаки. К тому же чеканить монету по образцу внутренних земель (собственно Китая) весом один цянь – два фэня (4, 47 гр.) каждого вэня, а также по традиции уйгурами денег, на одной стороне изобразить китайские иероглифы Цяньлун тунбао, а на другой стороне – Яэкан цинвэнь и отразить все это буквами уйгурского алфавита. Прошу высочайшее предписание». См. [10, с. 99–100].

центральноазиатского региона. Благодаря централизованной власти эта область хозяйственной деятельности могла процветать за счет привлечения представителей оседлых народов. Это процветание было прервано падением центральной власти, междоусобицами и вторжением извне.

Печати

Другим видом материального наследия являются печати с надписями на ойратской письменности «*тодо-бичиг*».

К сожалению, отечественная историография пока никак не отразила поиск, сбор и анализ по этому важному атрибуту власти. Что касается зарубежной историографии, то мной была обнаружена лишь одна работа, в которой вскользь имеются упоминания о влиянии Джунгарского ханства на печати уйгурских подданных, проживающих в Восточном Туркестане. Так, печати уйгурских правителей содержали полиязычные надписи, сделанные во времена джунгарского правления. Несмотря на то, что в нынешнее время известно о наличии уйгурских печатей уже при маньчжурском господстве (т.е. после уничтожения Джунгарского ханства и завоевания Цинской империей), примечательным является трехязычное употребление маньчжурского, ойратского и арабского (без китайского) языков в них, что в свою очередь, говорит о том, что Цины выступали как преемники джунгаров [33, р. 195]. Исследование джунгарского присутствия в Восточном Туркестане, выразившееся в том числе и в уйгурских печатях, чрезвычайно актуально, однако специальных исследований по джунгарским печатям до настоящего времени не имеется.

Говоря об отношениях между джунгарами и уйгурами, следует отметить, что в материальном плане обнаруживается взаимовлияние – так, «калмыцкие арыки» создавались уйгурскими переселенцами в степных просторах для улучшения ирригационной системы. Китайские современники отмечали, что согласно услышанному в то время, у джунгаров обнаруживалась такая картина: у них имелось «в наличии 100 садов, где было [росло] там всё». Впоследствии, это наследие перешло к казахам, о чём становится известно из труда В.С. Батракова: «Наиболее ярким доказательством (что у джунгаров было земледелие) является созданная джунгарами ирригационная сеть, которую использовали казахи, переселившиеся в Семиречье после разгрома Джунгарского ханства и массового истребления джунгар войнами. ... Китая в 1758 году. Впоследствии казахи значительно расширили эту сеть...называли ее калмыцкими арыками» [2, с. 71]. От джунгаров уйгурское население, перенимало предметы ойратского быта, ...стали изготавливать дебискеры (длинные тюфяки или матрацы из шёлка, ковра – Д.К.) и дурбельджины (подстилки квадратной формы – Д.К.) [11, с. 26].

Специфические особенности сохранившихся материальных объектов сводятся к трём пунктам. Во-первых, материальная культура джунгаров испытывала к середине XVIII в. определённый подъём, о чём можно судить по развитию оседлых сооружений, разработке и добыче драгоценных металлов, а также внедрению картографии, которая расценивается по международным масштабам передовым явлением в XVIII в. Во-вторых, собственно джунгарское наследие характеризуется взаимовлиянием особого вида архитектуры оседлых сооружений, обусловленный влиянием Тибета. Джунгары перенимали у оседлых уйгуров навыки возделывания полей: например, известные в Казахстане «калмыцкие арыки». Уйгурское население, переняв у джунгаров предметы ойратского быта, стали изготавливать дебискеры и дурбельджины. Определенное влияние вносили и беглые русские мастеровые, жившие в Джунгарии (мастера Колыванского завода, уроженцы Томска, Тары, Красноярска) в разработке месторождений меди и драгоценных металлов, а также создании небольших предприятий по выплавке меди, серебра и золота. В-третьих, наследие джунгаров нашло отражение в материальных объектах, соперничающей с ними маньчжурской династии Цин, и выразилось в двух моментах. Джунгары, создав прецедент, передали свой опыт цинской администрации в созданном цинами Синьцзяне 新疆 (применение цинских монет и официальных печатей в Восточном Туркестане. В Новое время события развивались по тому же пути, который проложили джунгары в XVIII в.). Джунгары наделялись негативными и не соответствующими действительности свойствами, о чём сообщают многоязычные цинские стелы, адресованные к различной аудитории.

Библиография

1. *Барфилд Томас Дж.* Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н.э. – 1757 г. н.э.). СПб., 2009.
2. *Батраков В.С.* Хозяйственные связи кочевых народов с Россией. Ташкент, 1958.
3. *Беляев В.А., Настич В.Н.* Медные пулы Джунгарского ханства XVIII в. // Электронный сайт ZENO.RU
4. *Владимирцов Б.Я.* Монгольские сказания об Амурсане // Восточные записки 1 (1927).
5. *Думан Л.И.* Аграрная политика цинского (маньчжурского) правительства в Синьцзяне в конце XVIII в. М. – Л., 1936.
6. *Едилханова С.А.* Казахско-джунгарские взаимоотношения в XVII – XVIII веках (Некоторые исторические аспекты проблемы). Алматы, 2005.

7. *Ерофеева И.В.* История формирования культового комплекса Тамгалы-тас (1677–1771 гг.) // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н.Э. Масанова. Сборник материалов международной научной конференции. г. Алматы, 23–24 апреля 2009. Алматы, 2010.

8. *Златкин И.Я.* Русские архивные материалы об Амурсане // Филология и история монгольских народов. М., 1958.

9. *Златкин И.Я.* История Джунгарского ханства (1635–1758). М., 1964.

10. Китайские документы и материалы по истории Восточного Туркестана, Средней Азии и Казахстана XIV–XIX вв. Алматы, 1994.

11. *Кузнецов В.С.* К вопросу о владычестве Джунгарского ханства над Восточным Туркестаном. // Труды Бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР. Вып. 13. Улан-Удэ, 1970.

12. *Кузнецов В.С.* Амурсана. Новосибирск, 1980.

13. *Кычанов Е.И.* Повествование об ойратском Галдане Бошокту-хане. Элиста, 1999.

14. *Макшеев А.*, «Карта Джунгарии составленная Ренатом» // Записки императорского русского географического общества 2 (1888).

15. *Моисеев В.А.* Джунгарское ханство и казахи (XVII–XVIII вв.). – Алма-Ата, 1991.

16. *Моисеев В.А.* Россия и Джунгарское ханство в XVIII в. (Очерки внешнеполитических отношений). Барнаул, 1998.

17. *Пан Т.А., Пчелин Н.Г.* Портреты выдающихся военачальников периода правления императора Цянь-луна из коллекции Государственного Эрмитажа // Письменные памятники Востока 2 (15). 2011.

18. *Потанин Г.Н.* Наши сношения с джунгарскими владельцами // Сборник историко-статистических сведений о Сибири и сопредельных ей странах. Т. II, вып. 1. СПб., 1875.

19. *Санчилов В.П.* Джунгарский хан Давац: правитель и пленник // XVIII научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. 2. М., 1987.

20. *Сураева Н.Г.* Образ Сян-фэй в истории и живописи Дж. Кастильоне // XLIII научная конференция «Общество и государство в Китае», Тезисы и доклады. Ч. I. М., 2013.

21. *Токио Таката.* Пояснения к картинам батальных сцен «Покорения Западного края» императора Цянь-луна // Письменные памятники Востока 2 (15). 2011.

22. *Ходжаев А.* Цинская империя и Восточный Туркестан в XVIII в. (Из истории международных отношений в Центральной Азии). Ташкент, 1991.

23. *Чернышев А.И.* Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в. М., 1990.

24. *Чимитдоржиев Ш.Б.* Национально-освободительное движение монгольского народа в XVII – XVIII вв. Улан-Удэ, 2002.

25. *Baddeley J.* Russia, Mongolia and China. Vol. 1. L., 1919.

26. *Chayet Anne.* Architectural wonderland: an empire of fictions // *New Qing Imperial History: The making of Inner Asia empire at Qing Chengde.* London and New York: Routledge Curzon, 2004.

27. *Haenish E.*, «Zwei Viersprachige Inschriften zum Dsungarenkrieg aus den Jahren 1755 und 1758» // *Miscellanea Academica Berolinensis* 2 (1950).

28. *Henrik Herb G.*, «Mongolian Cartography» // *The History of Cartography: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, ed. J.B. Harley and David Woodward. Chicago, 1994.

29. *Heissig W.*, «Uber Mongolische Landkarten» // *Monumenta Serica* 9 (1944).

30. *History of civilization of Central Asia.* Vol V. Paris, 2003.

31. *Krueger J.*, «The Ch'ien-lung Inscriptions of 1755 and 1758 in Oirat-Mongolian» // *Central Asiatic Journal* 18, no. 11 (1974).

32. *Okada H.* Galdan's Death: When and How. in: *Memoires of the Research Department of the Toyo Bunko*, № 37 (Tokyo, The Toyo Bunko, 1979).

33. *Onuma T.* A set of Chaghatay and Manchu Documents Drafted by a Kashgar Hakim Beg in 1801: A Basic Study of a «Chaghatay-Turkic Administrative Document» // «*Studies on Xinjiang Historical Sources in 17 – 20th Centuries*» Ed. by James A. Millward, Shinmen Yasushi, Sugawara Jun. – Tokyo: The Toyo Bunko, 2010. XI.

34. *Perdue P. C.* Boundaries, Maps, and Movement: The Chinese, Russian, and Mongolian Empires in Early Modern Eurasia // *International History Review* 20, no. 2 (1998).

35. *Perdue P.C.* *China Marches West: the Qing conquest of Central Eurasia.* London, 2005.

36. *Poppe N.* Renat's Kalmuck Maps // *Imago Mundi.* XII. (1955).

37. *Waley-Cohen Joanna*, «Commemorating War in Eighteenth-Century China» // *Modern Asian Studies* 30 (1996).

38. Вэйлатэ мэнгү ши шиган 卫拉特蒙古史纲 (Очерки истории ойрат-монголов). Ред. Ма Дачжэн, Чэн Чундэ. Пекин, 2006.

39. *Ма Жухэн. 马汝珩. 吕нь Амуэрсанадыишэн. 论阿睦尔撒纳的一生。* (О жизни Амурсаны) // *Элютэ-мэнгү шилуныцзи. 厄鲁特蒙古史论集.* (Сборник статей по истории элют-монголов). Цинхай жэньмин чубаньшэ, 1984.

40. Чжуньгаэр шилюэ 准葛尔史略. (Очерки по истории джунгаров). Гуйлинь, 2007.

И.В. Кульганек
ИВР РАН
Санкт-Петербург, Россия

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СЧАСТЬЕ В МОНГОЛЬСКИХ ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ

***Аннотация.** В статье анализируется представление о счастье в традиционном монгольском обществе. Автор использует подход к художественному языку текста как к средству выражения культуры, исходя из того, что монгольские пословицы являются средством хранения и передачи опыта народа, составной частью духовной культуры, концентратом этнического самосознания, практической философией, сводом правил жизни, исторической памятью народа. В статье дается характеристика понятия «счастье» и определяется место, которое оно занимает в монгольском паремиологическом фонде. Приводятся примеры, подтверждающие положения автора. Выводы статьи сводятся к следующему: счастье в монгольских пословицах интерпретируется как состояние полного удовлетворения и везения, при этом отмечаются ответственность за достижение своего счастья, близость счастья и несчастья, акцентируется скоротечность и обманчивость счастья, взаимосвязь между счастьем и умом, необходимость активных действий для завоевания счастья.*

***Ключевые слова.** Монгольский, пословицы, афоризмы, паремии, понятие «счастье», коннотации, фольклор, художественный язык*

I. V. Kulganek

THE IDEA OF HAPPINESS IN THE MONGOLIAN PROVERBS AND SAYINGS

***Abstract.** The article analyzes the traditional idea of happiness in a traditional Mongolian society. The author uses the approach to the artistic language of the text as a phenomenon, which is the mean of cultural expression, based on the fact that Mongolian Proverbs are a mean of storing and transferring the experience of the people, a part of spiritual culture, concentrate ethnic identity, practical philosophy, rules of life, the historical memory of the people. The article describes the concept of «happiness», which it occupies in the Mongolian paremiological Fund. Examples confirm the position of the author. The conclusions of the article are as follows: happiness in the Mongolian Proverbs is interpreted as a state of complete satisfac-*

tion and luck, albeit with responsibility for the achievement of his own happiness, closeness of happiness and unhappiness, emphasizes the transience and illusion of happiness, the relationship between happiness and intelligence, the need for positive action for the conquest of happiness.

Key words. *Mongolian, Proverbs, aphorisms, proverbs the concept of «happiness», connotations, folklore, artistic language*

Монгольские пословицы являются средством хранения и передачи опыта народа, составной частью духовной культуры, концентратом этнического самосознания. Формулировки паремий отточены веками, мысль в них выражена лаконично, каждое слово емко. Они всегда произносятся ситуативно, содержат эмоциональную оценку поступков человека, событий, явлений, не употребляются всуе, без причины. За каждой пословицей стоит определенная жизненная ситуация. Их можно назвать практической философией, сводом правил жизни, исторической памятью народа. Изречение становится пословицей, если оно согласуется с мыслями многих людей. В пословицах проявляются положительные и отрицательные оценки людей явлений реальной действительности, ценностные ориентиры, этические нормы, моральные устои, главенствующие в сознании монгольского народа на протяжении длительного времени. Они обнаруживают связь с культурно-специфическими понятиями, которые составляют базис национальной языковой картины мира.

Подход к языку как феномену, являющемуся средством выражения культуры, используется российскими учеными [1, 2, 3]¹. Нам представляется, продуктивным рассмотрение монгольских пословиц и поговорок как элементов коннотативной системы², в которых проявляются основные доминанты и ценностные измерения общества такие, как социальное сословие, религия, жизнь, смерть, пища, голод, семья, одиночество, мудрость, глупость, любовь, ненависть, счастье, беда.

Особого внимания заслуживает понятие «счастье». Оно всеобъемлемо, так как является ключевым в менталитете каждого народа, высвечивает основную цель жизни человека.

¹ См. также работы: А.Е. Маркарян, С.Г. Воркачева, В.И. Карасика, Г.Д. Томахина.

² Коннотативными системами являются такие системы, план выражения которых сам является знаковой системой и составлен из значимых двуплановых единиц, обладающих планом содержания и собственным планом выражения.

В понимании монгола счастье многопланово. Можно выделить несколько главных его признаков. Это: удовлетворенность, успех, удача, душевный комфорт, радость. Согласно западной психоаналитической и психолингвистической терминологии, внешнее проявление счастья, или «фрейм счастья» (т.е. обозначение структуры, содержащей информацию), это улыбающееся лицо. Говоря о «фрейме счастья» по отношению к монгольскому этносу, надо помнить об одной особенности монгольской культуры, а именно о том, что она воспитывает в человеке сдержанность во внешних проявлениях эмоций. Поэтому «фрейм счастья» не всегда будет соответствовать реальному выражению счастья монгола. Однако, данное положение дел никоим образом не вызывает возражения против того, что монгол всегда стремится к счастью, он не всегда контролирует свое состояние счастья, счастье всегда отражается на его лице, проявлением счастья не всегда будет улыбка – это может свет, ясность лица.

Каково же понятие о счастье в монгольском афористическом фольклоре, и насколько оно независимо от человека? Понятие «счастье» в монгольском паремиологическом фонде имеет следующие характеристики.

1. Оно тесно переплетается с понятием душевного комфорта, которое в свою очередь связано с выполнением человеком уготованного ему судьбой высшего предназначения в этом мире, т.е. если человек правильно выполняет правила общежития, то ему будет хорошо.

2. Счастье и ум – не всегда выступают как взаимно дополняющая пара: счастье не всегда зависит от ума человека и от его действий.

3. Счастье человека, прежде всего, составляет его самое близкое окружение – дети, семья, дом, родственники, друзья.

Эти положения могут быть подтверждены рядом пословиц, взятых нами из сборников монгольских пословиц, изданных в Монголии [4, 5, 6, 7], а также имеющихся в рукописных коллекциях Института восточных рукописей РАН [8].

Большое место в жизни монголов занимают дети, родительская любовь, гордость за свою семью. Это наглядно видно в пословице *Аавын хүү аагтай, ахын дүү жаатай* – ‘Сын за отца гордый, а младший брат считает своего старшего брата самым лучшим’.

В изречении *Аавын сархад нь аагтай, ээжийн цай нь аагтай* – ‘Вино отца превосходно, чай матери крепок’, отражена мысль о том, что человек навсегда остается привязан к дому, и его любовь к родительскому очагу никогда не иссякает. На эту же тему имеются и другие пословицы, например: *Айлд аятайхан боловч гэртээ байх бүр аятайхан* – ‘Хоть в гостях хорошо, а дома лучше всего’; *Сиймхий ч болсон гэр минь, сэгсгэр ч болов ээж минь* – ‘Хоть

дырявая юрта, да своя, хоть нечёсаная мать, да своя'; *Эхнэргүй айл эзгүйтэй адил* – 'Без жены дом как пустой'. Эквивалентом ее может быть русская поговорка «Обед не обед, коли хозяйки нет».

Человек не может обходиться без друзей, общение с друзьями, родственниками – это тоже счастье для человека. На эту тему есть такие пословицы: *Адуунд ижил хэрэгтэй, хүнд нөхөр хэрэгтэй* – 'Лошади для пары нужна другая лошадь, человеку нужен товарищ'; *Айл хүний амь нэг, саахалт хүний санаа нэг* – 'У людей, живущих в одном айле, одна жизнь, у соседей по кочевью одни и те же помыслы'; *Ах дүү олуул бол биед амар, дөрөөн сур дөрөв бол хөлд амар* – 'Если братьев много – жить легче, если стремянные ремни четырёхслойные – ногам легче'; *Ах сайтын дүү бардам, агуй сайтын үнэг бардам* – 'Торделив младший брат, у которого хороший старший брат, уверена лисица, у которой хорошая нора'; *Зуун төгрөгтэй явснаас, зуун нөхөртэй явсан нь дээр* – 'Лучше иметь сто друзей, чем иметь сто тугриков' (Русский эквивалент ее: «Не имей сто рублей, а имей сто друзей»); *Сайн явахад садан олон, саар явахад дайсан олон* – 'Хорошо живешь – много родственников, плохо живешь – много врагов'. В русском языке эту мысль выразят словами: «На кого счастье, на того и люди».

Не всегда понятие счастья декларируется в пословицах явно. Есть случаи, когда можно понять взгляд на счастье по отрицанию того, что считается его антонимом. Например, в пословице *Уулыг цас дардаг, эрийг нас дардаг* – 'Снег давит на гору, возраст давит на мужчину', эквивалентом которой является русская поговорка – «Старость – не радость», – счастье представляется как молодость, здоровье, возраст, когда у человека есть силы, желания, надежды.

О том, что счастье ассоциируется с молодостью, может говорить и такая пословица: *Архины хатуу, авгайн залуу* – 'Лучше, когда водка крепка, жена молода'.

Счастье дают человеку его дела, душа, характер. Именно о таком счастье говорят пословицы: *Замаг сайт усанд шувуу олон цуглана, зан сайт хүнд нөхөд олон цуглана* – 'К воде с хорошими водорослями птицы слетаются, вокруг человека с хорошим характером много людей собирается'; *Муу хүн атаархандаа уйлдаг, сайн хүн баярласандаа уйлдаг* – 'Плохой плачет от зависти, а добрый – от радости'.

В народной мудрости постулируется важность честного праведного пути, утверждается мысль, что человек достигнет счастья, только живя по законам общества. Об этом говорит пословица: *Үнэнээр явбал, үхэр тэргээр туулай гүйцнэ* – 'Кто живёт честно, тот и на телеге, запряженной быком, догонит зайца'.

Существуют пословицы, в которых человек выступает пассивным субъектом, не влияющим на свою судьбу. Например: *Сайн явах санаагаар, сайхан явах заяагаар* – ‘Хорошо идти по своему желанию, прекрасно идти по своей удаче’, которую надо понимать, что удел каждому предназначен свыше.

Пословиц о любви к женщине в монгольском фольклоре не много. Нами была найдена такая: *Тэн тэнгүй ачаа тэмээ малын зовлон, тэнцвэргүй амраг сэтгэл санааны зовлон* – ‘Неуравновешенный груз – мука для верблюда, безответная любовь – мука для сердца’.

Счастье в семейной жизни для монгола – это, прежде всего, мир и покой, что подтверждает такая пословица: *Эр сайтай эм номхон, эзэн сайтай морь номхон* – ‘У хорошего мужа жена спокойная, у хорошего хозяина лошадь смиренная’. О верности жене говорит народный афоризм: *Хоёр авгайтын сэтгэл холгодог, холхиндог гуталтын хөл холгодог* – ‘Имеющий двух жён, душу стирает, надевающий обувь на босу ногу, ноги стирает’. О том, что чувство любви не всегда контролируется человеком, монгол скажет: *Янагийн нүд сохор* – ‘Глаза любви слепы’, эквивалентом которой служит русское выражение: «Любовь зла, полюбишь и козла».

Человек может испытывать счастье от работы. Эту мысль он выразит так: *Аргалаас илч гардаг, ажлаас тос гардаг* – ‘От кизяка – тепло, от работы – масло’. Приоритеты монгольского общества отражены в следующей пословице: *Эрдэм билиг эрхэм баян, үр хүүхэд удаа баян, адуу мал адаг баян* – ‘Знание – высшее богатство, дети – второе богатство, скот – самое последнее богатство’.

Нам представляется интересным привести ряд пословиц из сборника монгольских пословиц, вышедшего в 1962 г. в Москве [10].

Не испытав горя, не узнаешь и счастья.

Улыбнется судьба – и из воздуха юрту построишь.

В несчастье будь тверд сердцем, в счастье будь чист душой.

В тяжелое время делятся горем, в счастливое – радостью.

Когда тепло, не желай еще тепла. Когда счастлив не мечтай о новом счастье.

В счастье помни о беде. В славе – о позоре.

Пусть тебя давят годы, но не дай раздавить тебя горю.

Кто горя не видел, то счастья не ценит.

Коня узнают в езде, а друга – в беде.

Нет долгов – и богат. Нет болезней – и счастлив.

От огня не жди прохлады, от беды – счастья.

Там, где падаль – собак много. Там, где горе, лам много.

Собака жиреет в дзуд, лама жиреет на народной беде.

От счастья до несчастья один шаг.
Поел – и сыт, посмеялся –и счастлив.
С отчаяния лама и своего бурхана бьет.
Повезет – так и жень-шэнь найдешь.
Кто безмерно веселится, то потом плачет.
Беде легче прийти, чем уйти.
Над неудачником люди смеются.

Эти примеры заявляют о некотором отличии понятия «счастье» в монгольском поэтическом творчестве от взглядов на этот феномен, выраженных в русском фольклоре. Так, по словам А.Вежбицкой, фольклорные примеры говорят о характере русского человека, как «неспособном контролировать жизненные события, которому свойственна покорность, пассивность, принятие фатализма, который не контролирует события, т.е. которому свойственна неагентивность» [9]. Из монгольских же пословиц следует, что счастье состоит не в любви к себе, – оно может быть достигнуто только во взаимодействии с окружающим миром.

Некоторые высказывания отрицают материальные блага (деньги, золото) как компонент счастья, другие, – напротив, говорят о необходимости материальной базы для счастья. Можно быть счастливым и без богатства, но благосостояние для счастья важно. Иногда счастье понимается как удача, и оно может быть достигнуто за счет несчастья других.

Таким образом, счастье в монгольских пословицах интерпретируется как состояние полного удовлетворения и везения, при этом отмечаются ответственность за достижение своего счастья, близость счастья и несчастья, акцентируется скоротечность и обманчивость счастья, взаимосвязь между счастьем и умом, необходимость активных действий для завоевания счастья. При обсуждении связи между счастьем и материальным благополучием, высказываются подчас противоположные оценки. Но всегда источником счастья являются чувственно воспринимаемые положительные стороны жизни, от которых человек получает максимальное удовольствие.

Использованная литература

1. *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Язык и культура. М., 2005;
2. *Аврорин В.А.* Проблемы изучения функциональной стороны языка. Л., 1975;
3. *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983.
4. *Гаадамба Ш. , Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг / Ред. Ц. Дамдинсурэн. Улаанбаатар. 1978;

5. *Дашдорж Ж., Ринчинсамбуу Г.* Монгол цэцэн угийн далай / Эрх. Б. Содном. Улаанбаатар. 1963;
6. *Ринчин Б.* Монгольские пословицы. Улаанбаатар. 1964;
7. Большой академический монгольский словарь. М., 2001–2002.
8. Архив востоковедов ИВР РАН: Ф.44, 62, 37, 17, 45, 145. Рукописных фонд. ИВР РАН: А 36, В 213, Е 88, D 41.
9. *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание, М., 1996. С. 34.
10. Монгольские народные пословицы и поговорки» / Перев. с монг. А. Дамба Ринчинэ. Изд. Иностран. лит. М., 1962.

Э. Мунхцэцэг
СПбГУ
Санкт-Петербург, Россия

**НЕКОТОРЫЕ ТЕРМИНЫ В КНИГЕ Б.Я. ВЛАДИМИРЦОВА
«ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ МОНГОЛОВ» И В СЛОВАРЕ
«ЗЕРЦАЛО МАНЬЧЖУРО-МОНГОЛЬСКОЙ
СЛОВЕСНОСТИ, ИЗДАННОЕ ПО ВЫСОЧАЙШЕМУ
ПОВЕЛЕНИЮ» (1717 ГОД)**

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые термины, связанные с общественным строем монголов, которые анализируются в работе Б.Я. Владимирцова «Общественный строй монголов», и вошедшие в словарь «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности» (1717 год).

Ключевые слова. Общественный строй монголов, словарь «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности».

E. Munkhtsetseg

**SOME TERMS IN B.YA VLADIMIRTSOV'S BOOK
«SOCIAL STRUCTURE OF MONGOLS» AND IN THE
DICTIONARY «QAĞAN-U BIČIGSEN MANJU MONGFUL
ÜGEN-Ü TOLI BIČIG» (1717)**

Abstract. Some terms on the social structure of the Mongolian society from two sources: a book by B.Ya.Vladimirtsov and a Manchu-Mongolian dictionary are considered in the article.

Keywords. Social structure of Mongolian society, Manchu-Mongolian dictionary.

Книга «Общественный строй монголов», написанная Б.Я. Владимирцовым, является ценным материалом для истории монголов с XI до начала XVIII века. В ней можно найти (иногда только в сносках к тексту) более трехсот монгольских терминов, которые связаны с историей, административным устройством, образом жизни, обычаями родового общества монголов. Многие из этих терминов можно найти в словаре, который был создан в 1717 году, и известен под названием «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности, изданное по высочайшему повелению». Интересно проследить различия и сходства в трактовке нескольких терминов, характеризующих родовой строй древнего монгольского общества.

В словаре термины, выбранные из книги Б.Я. Владимирцова, в основном расположены в четырех разделах: «Человек» (маньчж. *niyalmai hacin*, монг. *kümün-ü jüil*), «Родственники человека» (маньчж. *niyalmai ciktan-i hacin*, монг. *kümün-ü eši-yin jüil*), «Близкие родственники» (маньчж. *niyaman hūncihin-i hacin*, монг. *uruu udum-un jüil*) и «Друзья» (маньчж. *gucu gargan-i hacin*, монг. *nökür qani-yin jüil*), входящие в главу «Человек» (в первую из восьми с таким названием) (маньчж. *niyalmai šošohon*, монг. *kümün-ü quriyangyui*). Еще два термина стоят в двух разделах «Император» (маньчж. *han-i hacin*, монг. *qan-u jüil*) и «Дома и жильё» (маньчж. *boo hūwa-i hacin*, монг. *ger qoruyan-u jüil*), входящих, соответственно, в главы «Император» (маньчж. *han-i šošohon*, монг. *qayan-u quriyangyui*) и «Места обитания человека» (маньчж. *tere tomoro šošohon*, монг. *sayiqu orusiqu quriyangyui*).

Б.Я. Владимирцов пишет, что «Основным элементом древнего монгольского общества (XI–XIII вв.) был род (oboᡓ ~ obox), т.е. “своеобразный союз кровных родственников”. Монгольский род был агнатным, т.е. члены каждого рода вели свое происхождение от одного общего предка (ebüge). Но так как роды росли и разветвлялись, то оказывалось, что ряд родов (obox) вел свое происхождение от одного и того же ebüge – предка» [1, с. 46]. В словаре оба эти слова («род» и «предок») помещены в ряду с другими словами, которые имеют с ними близкие значение. Слово «род», входит в раздел «Родственники человека» (маньчж. *niyalmai ciktan-i hacin*, монг. *kümün-ü eši-yin jüil*), и объясняется так: «род» (маньчж. *hala*, монг. *obuy*) – «[люди] одного происхождения называются один род»¹. После него стоит слово «принадлежащий к какомунибудь роду» (буквально «имеющий род») (маньчж. *halangga*, монг. *obuytai*) – его объяснение: «[люди] одного происхождения называются принадлежащие к [такому-то] роду. А также, когда говорят про посторонних людей, называют [их] “человек этого рода”, “человек того рода”»². В объяснении слова «род» используется слово «[люди] одного происхождения» (маньчж. *mukün*, монг. *törül*), которое тоже есть в словаре в этом же разделе и объясняется как – «Старшие и младшие братья одного рода»³. И хотя в объяснениях явно присутствует элемент «зеркального» толкования, видно, что понятие «род» шире, чем понятие «[люди] одного происхождения».

¹ Маньчж. *emu mukün-be emu hala sembi*, монг. *nige törül-i nige obuy kememüi*.

² Маньчж. *emu mukün-be emu halangga sembi: geli gūwa niyalma-be tere halangga niyalma. ere halangga niyalma seme gisurembi*, монг. *nige törül-i nige obuytai kememüi: basa busu kümün-i tere obuy-tai kümün. ene obuy-tai kümün kemen kelelčemüi*.

³ Маньчж. *emu halai ahün deu-be mukün sembi*, монг. *nige obuy-un aqa degüü-i törül kememüi*.

Сразу после этого слова стоит слово «семейство» (маньчж. *falga*, монг. *küi*), о котором в словаре сказано, что «его значение то же, что и у слова “[люди] одного происхождения”, а также употребляют парное слово “поколение”»¹. Парное слово «поколение» (маньчж. *mukün falga*, монг. *törül küi*) используется в словаре в объяснении слова «имеющий потомков» (маньчж. *uksungga*, монг. *uysay-a-tai*)². Само же слово «потомки» (маньчж. *uksura*, монг. *uysayar*) объясняется как «дети и внуки, происходящие от одной ветви»³. В словаре есть еще одно слово с близким значением – «поколение» (маньчж. *jalan*, монг. *üy-e*), которое имеет значение «дед, отец, дети, внуки»⁴. Таким образом, видно, что значение этих слов не отличается от трактовки Б.Я. Владимирцова.

Второе слово – «предок» (маньчж. *mafa*, монг. *ebüge*) толкуется так: «Человека, принадлежащего к поколению выше отца называют “предок”. Еще когда относятся с уважением к старым, к ним обращаются “старик”»⁵. В словаре приводится длинный список названий родственников, которые расположены в словаре по строгому порядку старшинства. Например: «прапрадед/прапрабабушка» (маньчж. *da mafa*, монг. *qulunča ebüge* / маньчж. *da tata*, монг. *qulunča emege*); «прадед/прабабушка» (маньчж. *unggu mafa*, монг. *elunče ebüge* / маньчж. *unggu tata*, монг. *elunče emege*); «родные дедушка/бабушка» (маньчж. *banin mafa*, монг. *törügsen ebüge*; маньчж. *banin tata*, монг. *törügsen emege*). Так названы «простые» «дедушка/бабушка», чтобы отличать их от «предков по отцовской линии: мужчину/женщину» (маньчж. *mafa*, монг. *ebüge* / маньчж. *tata*, монг. *emege*). В словаре много и других родственников (например, разные «виды» родителей, братья и сестры и так далее).

Конечно, монголы, принадлежащие к одному роду, не заключали между собой браки. Об этом Б.Я. Владимирцов тоже упоминает в книге, взяв примеры

¹ Маньчж. *udhai mukün sere gisun: mukün falga seme holbofi gisurembi*, монг. *inü küi törül kemekü üge: törül küi kemen qolbuju keleşemüi*.

² Маньчж. *mukün falga labdu-be uksungga sembi*, монг. *törül küi ülemji-yi uysay-a-tai kememüi*.

³ Маньчж. *emu gargan-ci wuseke juse omosi ba emu uksura sembi*, монг. *nige salay-a-ača ürejšigen keüked ačinar-i nige uysayar kememüi*.

⁴ Маньчж. *mafa ama juse omosi-i jergi ilhi-be. jalan sembi*, монг. *ebüge ečige keüked ačinar-un jergedes-i üy-e kememüi*.

⁵ Маньчж. *ama-i dergi jalangga niyalma-be mafa sembi: jai se baha sakdasa-be kunduleme inu mafa seme hülambi*, монг. *ečige-yin degedü üy-e-tei kümün-i ebüge kememüi: jiči nasujiysan kögsid-i kündülen mön ebügen kemen dayudamui*.

из Рашид-ад-Дина и «Сокровенного сказания монголов». Он пишет: «... Брак между членами таких родов не допускался тоже, так как все они считались кровными, агнатными, – сказали бы мы, – родственниками, принадлежащими к одной кости (*yasun*). За женами монголам XI-XIII вв. приходилось ездить иногда очень далеко, в дальних родах стараться завязать брачный стовор. ... А также по воспоминаниям старины, женщин часто умыкали или отбивали силой при всяком удобном случае. Так же часто наблюдалось обыкновение брать невест в какой-либо род из одного того же рода. Члены таких родов величали друг друга (мужчины) “сватами” *xuda*. Иногда между родами заключались правильные договоры об обмене девушками-невестами. Нельзя не видеть также пережитков когнатных отношений в обычае отдавать “в зятя” молодого человека, в семью его будущей жены. Вот пример, опять из жизни Чингиса: когда Йесугей-багатур сговорился с *Dai-seceṅom*, последний сказал ему: – “Дочь свою отдам; а ты отправляйся, оставив своего сына «зятем»” (*gürgün~kürgün*). Йесугей-багатур согласился и оставил своего сына, Чингиса-Темучина, которому было тогда только 9 лет “зятем” в доме *Dai-seceṅa*. Родственники по матери или родственники жены, – это, ведь было одно и то же, обозначались особым термином *törgüd*, множ. число от *törgün*» [1, с. 48]. Эти термины также есть в нашем словаре.

Слово «сват» (маньчж. *sadun*, монг. *huda*) – «Сторона зятя и сторона девушки друг для друга называются “сватами”»¹. Затем слово «сват» стоит во множественном числе – «сваты» (маньчж. *sadusa*, монг. *huda-nar*), и следующее слово «свойственники» (маньчж. *sadun hala*, монг. *huda obuy*) – «Родственники из другого рода»².

Слово «зять» (маньчж. *hojihon*, монг. *kürgen*) объясняется так: «Муж дочери»³. Кроме того, у нас в словаре есть специальный термин, обозначающий случай, когда не делается специальный стовор о браке. Это слово «зять, принятый в дом тестя» (букв. «зять, дающий силы» – маньчж. *hūsun-i hojihon*, монг. *küçün-ü kürgen*). Значение этого слова объясняется так: «Без свадебного подарка, живет в доме тестя и ведет с ним одно хозяйство»⁴.

¹ Маньчж. *hojihon-i ergi sargan jui-i ergi. ishunde gemu sadun sembi*, монг. *kürgen-ü eteged okin-u eteged qarılčan čö mü quda kememüi*.

² Маньчж. *encu halai niyaman hūncihin-be sadun hala sembi*, монг. *öger-e obuy-un uruy udum-i quda obuy kememüi*.

³ Маньчж. *sargan jui-i eigen-be hojihon sembi*, монг. *okin-u nö kür-i kürgen kememüi*.

⁴ Маньчж. *jafan akū amha-i boo-de holbofi emu boigon-de banjirengge-be hūsun-i hojihon sembi*, монг. *barilya ügei qadam ečige-yin ger-tür qolbuju. nige erüke-dür aju törüküi-i-inü küçün-ü kürgen kememüi*.

Что касается монгольского слова *törgüd* (множественное число от *törgüm*) (маньчж. *dancan*), которое Б.Я. Владимирцов определяет как «родственники со стороны жены или по матери» [1, с.48], то оно в словаре имеет следующее объяснение: «жены называют так родственников со стороны своего отца»¹.

Кроме этих терминов, есть еще один, связанный с младшим сыном в семье. Б.Я. Владимирцов пишет: «... по древнемонгольским обычаям, как это будет видно ниже, основное наследие отца доставалась всегда младшему сыну, который являлся хранителем домашнего очага и потому величался *odcigin* ~ *odjigin* “князь огня” или *ejen* “владыка, хозяин» [1, с. 49]. В словаре для «младшего сына» есть слово (маньчж. *fiyanggū*, монг. *odyun*) и объяснение: «так называют сына, родившегося последним»². Употребление слова «хозяин» (маньчж. *ejen*, монг. *ejen*) применительно к младшему сыну в словаре не отмечено³.

«Можно отметить, что в древне-монгольском обществе, – это хорошо известно и у других народов, переживающих эпоху родового строя, – по особому относились к послам, *elci* ~ *ilci*, как представителем рода и племени, почему особа посла считалась “священной”» [1, с. 58]. В нашем словаре это слово отсутствует, но есть другие близкие по значению. Сюда относятся слова «глашатый» (маньчж. *mejige*, монг. *medege*) – «человек, который объявляет различные известия»⁴. Другое слово с похожим значением – «курьер» (маньчж. *serki*, монг. *sedgül*) «человек, которого посылают по военным делам»⁵.

¹ Маньчж. *hehesi ini amai mukün-i ergi-be dancan sembi*, монг. *ekener-üüd öber-ün ečige-yin törül-ün eteged-i törgüm kememüi*.

² Маньчж. *dubede banjija jui-be fiyanggū sembi*, монг. *ady-tur törügßen köbegün-i odyun kememüi*.

³ Однако, это слово есть в главе «Император», и его значение в словаре, как видно из толкования, выходит за рамки обыденного «хозяин»: «Подчинив себе все десятки тысяч народов, следуя повелению неба, возведен [ими]» (маньчж. *abkai hese-be alifi. tumen gurun-be uheri hadalahangge-be ejen seme tukiymbi*, монг. *tngri-yin jarliy-i dayayaju. tümen ulus bügüde-yi jakiruysan-i inü ejen kemen ergümüi*). То есть очевидно, что это император.

⁴ Маньчж. *yaaya mede-be ulame selgiyere niyalma-be mejige sembi*, монг. *aliba meteyi ulamlan jarlaqu kümün-i medege kememüi*. В словаре указывается и его второе, более привычное, значение «известия»: «событие, о котором услышал» (маньчж. *jai donjiha baita-be inu mejige sembi*, монг. *jiči sonusuqsan kereg-i mön medege kememüi*).

⁵ Маньчж. *coohai baita-de fengsire niyalma-be serki sembi*, монг. *čerig-ün kereg-tür dobtulqu kümün-i sedgül kememüi*.

К области международных отношений принадлежит институт побратимства, наблюдаемый у древних монголов. Два лица, обычно принадлежащие к разным родам, хотя бы и близким, заключают между собой союз дружбы и непременно обмениваются подарками, после этого они становятся *anda* «названными братьями» – таков древний монгольский обычай. «Сокровенное сказание» представляет такое свидетельство: «Тэмучжинь и Чжамуха толковали промеж себя: "старые люди говаривали, что когда делается аньда, то оба друга имеют как бы одну жизнь; один другого не покидает, бывают они охраной жизни друг друга". В действительной жизни от двух *anda* не требовалось обязательно жить в месте, *anda* должны были только поддерживать друг друга и помогать друг другу, точно члены одного и того же обох'а-рода» [1, с. 61]. У нас в разделе «Друг» (маньчж. *gucu gargan-i hasin*, монг. *nökür qani-yin jüil*) расположена группа слов, показывающих различные оттенки дружеских отношений. Например: «друзья» (маньчж. *gucu*, монг. *nökür*) – это «[люди], хорошо понимающие друг друга, а также [те, кто] живут и ходят вместе»¹; «дружить» (маньчж. *guculembi*, монг. *nökürlemüi*) – это «ходить взад и вперед вместе»²; «старый друг» (маньчж. *fe gucu*, монг. *qayučin nökür*) «[тот, с кем] подружились давно»³; «искренний друг» (маньчж. *haji gucu*, монг. *amaray nökür*) – «[тот, с кем] имеют общие мысли и живут как братья»⁴; «хороший друг» (маньчж. *sain gucu*, монг. *sayin nökür*) – «[тот, кто] не имеет бесцельного поведения, правильный [человек]»⁵; «великодушный друг» маньчж. *gosingya gucu*, монг. *örüsiyenggüi-tü nökür*) – «друг, который имеет сострадательную душу»⁶, «близкий друг» (маньчж. *ponggibure gucu*, монг. *nemegüritü nökür*) – «[друг], который

¹ Маньчж. *ishunde gūnin acaha-be gucu sembi: geli emgi bisire. emgi yabure-be inu gucu sembi*, монг. *qarılčan sanay-a neyilegsen-i nökür kememüi: basa qamtu aqu ba qamtu yabuqui-yi mön nökür kememüi*.

² Маньчж. *ishunde amasi Julesi yabure-be guculembi sembi*, монг. *qarılčan qoyisi uruysi yabuqui-yi nökürlemüi kememüi*.

³ Маньчж. *guculefi aniya goidahangge-be fe gucu sembi*, монг. *nökürlejü jil udaysan-i inü qayučin nökür kememüi*.

⁴ Маньчж. *ishunde gūnin mujilen acaha ahūn deu-i gese banjirengge-be haji gucu sembi*, монг. *qarılčan sanay-a sedkil neyilegsen aq-a degüü-yin metü aju törüküi-yi inu amaray nökür kememüi*.

⁵ Маньчж. *yabun facuhūn akū tob serengge-be sain gucu sembi*, монг. *yabudal samayun ügei čib čige-yi inu sayin nökür kememüi*.

⁶ Маньчж. *mujilen giljangga gucu-be gosingga gucu sembi*, монг. *sedkil abural-tu nökür-i örüsiyenggüi-tü nökür kememüi*.

поддержит меня в нужный момент»¹; «компрометирующий друг» (маньчж. *ekiyendere gucu*, монг. *qorumjitu nökiür*) – «позорящий друг»².

После этих слов стоит слово «анда» (маньчж. *anda*, монг. *anda*), которое Б.Я. Владимирцов переводит как «названный брат». Оно объясняется так: «анда» «считает как [свой] друг»³. А также есть слово «становиться андой» (маньчж. *anda jafambi*, монг. *anda barimui*). Оно имеет следующие объяснения: «подружиться друг с другом»⁴. В объяснениях в словаре нет никаких подробностей про клятвы или обмен подарков.

То же самое выражение («стать андой») употребляется в толковании одного слова (маньчж. *neku*, монг. *найji*), которое очень широко употребляется в современном монгольском языке в широком значении «друг» или «подруга» (женщины или мужчины). Однако, судя по объяснению в словаре, тогда у этого слова значение отличалось: это «две жены [одного супруга], между собой ставшие андой»⁵.

Один интересный термин касается вассальных отношений периода Чингис-хана. Этот термин *unagan bogol*. Про него в книге Б.Я. Владимирцова сказано: «Древне-монгольские *unagan bogol* не были рабами в полном значении этого слова: они сохраняли свое имущество, пользовались известной личной свободой, не все результаты их труда шли их господам. *Unagan bogol*'ы прежде всего оказывались в подчиненном положении не одного лица, а целого рода или его ветви, что в конце концов, одно и то же. Затем *unagan bogol*'ы часто не теряли родовой связи между собой: они жили такую же родовой жизнью, родовым бытом, как и их владельцы» [1, с. 64]. У нас в словаре также есть различные слова со значением «раб». Само слово «раб» (маньчж. *aha*, монг. *boyul*) определяется как «человек, который прислуживает дома»⁶. Такое объяснение не совсем соотносится с

¹ Маньчж. *beye-de niyecesun bisirengge-be nonggibure gucu sembi*, монг. *bey-e-dür nökiügüri bui-yi inü nemegüritü nökiür kememüi*.

² Маньчж. *beye-be gütuburengge-be ekiyendere gucu sembi*, монг. *bey-e-yi yutuyaqui-yi inu qorumjitu nökiür kememüi*.

³ Маньчж. *gucu obufi tuwara-be anda sembi*, монг. *nökiür bolajaü üjeküi-yi anda kememüi*.

⁴ Маньчж. *ishunde falime guculere-be anda jafambi sembi*, монг. *qarilčan barildun nökiürleküi-yi anda barimui kememüi*.

⁵ Маньчж. *juwe hehe anda jafaha-be neku sembi*, монг. *qoyar ekener anda bariγsan-i найji kememüi*.

⁶ Маньчж. *booi takürara niyalma-be aha sembi*, монг. *ger-ün jaruqu kümün-i boyul kememüi*.

прямым пониманием русского слова «раб», и коррелирует с замечаниями относительно статуса раба, сделанными Б.Я. Владимирцовым. Следом за ним стоят слова, которые обозначают рабов в первом (маньчж. *wutahi*, монг. *besereg*), втором (маньчж. *wurna*, монг. *boorji*), третьем (маньчж. *bolhosu*, монг. *boki*), четвертом (маньчж. *genggiyesu*, монг. *toki*) поколениях (маньчж. *jalan*, монг. *üу-е*). Их объяснения стандартны, меняются только числительные, обозначающие поколение¹, но к объяснению, приведенному для «раба в четвертом поколении», добавлено, что «раб в пятом поколении становится маньчжурским рабом»². Значение выражения «маньчжурский раб», согласно словарю (в первой главе «Человек»), совпадает со значением слова «подданные»: «маньчжурских рабов называют подданные»³.

Слово, которое является первым компонентом сочетания *unagan bogol*, упомянутого в работе Б.Я. Владимирцова, в словаре употреблено самостоятельно: «потомственный» (маньчж. *ujin*, монг. *unayan*) – это «девушка, которая родилась от “домашнего человека”»⁴. Если сравнить его объяснение с объяснением слова «раб», то видно, что «домашний человек» это, скорее всего, «человек, который прислуживает дома», т.е. «раб» (со всеми оговорками относительно его статуса).

В заключении можно сказать, что словарь, созданный в 1717 году, помогает уточнить значения некоторых терминов, которые широко использовались для определения понятий, связанных с общественным строем Монголии.

Библиография

1. Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.

¹ Например, «раб в третьем поколении» – маньчж. *ilan jalan oho aha-be bolhosu sembi*, монг. *yurban üу-е bolуysan боуль-и. boki kememüi*.

² Маньчж. *sunja jalan genggiyesu-be duleke manggi teni jingkini manju aha obumbi*, монг. *tabun üу-е toki-aça önggeregsen qoyin-a sayi чуqum манжу боуль болуямуй*.

³ Маньчж. *manju aha-be jušen sembi*, монг. *manju боуль-и albatu kememüi*.

⁴ Маньчж. *boo-i niyalma-de banjiha jui-be ujin sembi: jai booi morin-de banjiha dahan-be inu ujin sembi*, монг. *ger-ün kümün-eče törügsen keüken-i unayan kememüi*.

Д.А. Носов
ИВР РАН
Санкт-Петербург, Россия

Б.Я. ВЛАДИМИРЦОВ КАК ОСНОВОПОЛОЖНИК СОВРЕМЕННОЙ МОНГОЛОВЕДНОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

***Аннотация.** В статье дана характеристика вклада выдающегося отечественного монголоведа в дело исследования устного народного творчества монголов, бурят и калмыков. Автор утверждает, что Б.Я. Владимирцов является основоположником всех трех направлений современной монголо-ведной фольклористики: сбора, издания и всестороннего изучения народной поэзии монголов.*

***Ключевые слова.** Владимирцов, история монголоведения, фольклористика.*

D.A. Nosov

B. VLADIMIRTSOV AS FATHER FOUNDER OF MODERN STUDIES IN MONGOLIAN FOLKLORE

***Abstract.** Main aim of the article is to highlight B. Vladimirtsov's contribution to studies in mongolian folklore. The author proclaims, that Vladimirtsov was a pioneer in three braches of modern activities in mongolian folklore. That is collecting, editing and studing of mongol oral poetry.*

***Keywords.** Vladimirtsov, history of mongolian studies, folklore stuides.*

Борис Яковлевич Владимирцов (1884 - 1931) бесспорно считается одним из основоположников российского монголоведения. Им были написаны классические труды по филологии и истории этого степного народа [7, с. 17]. Так, по утверждению Г.И. Михайлова, ряд небольших литературоведческих работ Б.Я. Владимирцова положил начало монголоведному литературоведению [7, с. 8].

Ниже мы покажем, что в рамках исследования языка и литературы монголов ученый в начале XX в. заложил базу для всех направлений монголоведной фольклористики, которые существуют в настоящее время.

На сегодняшний день можно выделить три основных направления работы с произведениями устного народного творчества монголов, бурят и калмыков.

Первое – собирательская деятельность. Десятки коллективов и отдельных фольклористов работают в Монголии, Китайской Народной Республике и Российской Федерации, скрупулезно собирая тексты и сведения о бытовании этого вида творчества как среди сельского, так и среди современного городского населения. Принципы такой работы были заложены в начале прошлого столетия Б.Я. Владимирцовым, его коллегами и учениками.

Второе – издание произведений фольклора. К началу XXI в. существует несколько сотен сборников, дающих представление о различных жанрах. В ходе данной работы сформировался критический подход к публикуемым текстам и описанию их контекста. Значительную роль в этом процессе сыграли труды Б.Я. Владимирцова.

Третье – изучение фольклора. Многие исследования в области поэтики и сравнительной фольклористики, опубликованные за последние 80 лет, также возникли под прямым влиянием научного творчества выдающегося ученого.

В рамках первого типа деятельности Б.Я. Владимирцовым было совершено пять крупных путешествий, в ходе которых ему удалось собрать фольклорный материал.

В 1907 г. он совершил поездку к калмыкам Астраханской и Ставропольской губерний, благодаря которой ознакомился с бытом и фольклором ойратов, проживающих на территории России.

Интерес к западным монголам привел его в 1908 г. в Кобдоский округ Монголии. В ходе второй поездки он записал 2 былины, 10 сказок, 32 песни и 137 загадок и пословицы от дербетов [3, с. 14]. На основе собранных в 1908 г. материалов им было подготовлено несколько публикаций и исследований.

Похожее путешествие ученый совершил летом 1911, все в тот же Кобдоский округ, но в этот раз его интересовал другой ойратский народ – баиты. От них было записано 3 большие эпические былины в стихах, сказание о Джангаре, 15 сказок, 30 песен и около 100 пословиц и загадок [5, с. 103].

В ходе поездок ученого к дербетам и баитам сформировался особый подход к сбору материала, который мы условно можем назвать «этноцентричным» или «лингвоцентричным». Суть его заключалась в том, чтобы собрать как можно более репрезентативный материал для изучения языка или диалекта одной этнической группы. Исходя из этого, для записи произведений фольклора использовалась особая транскрипция на базе кириллического алфавита. Этому подходу следовали ученики Б.Я. Владимирцова – Н.Н. Поппе (1897–1991), Г.Д. Санжеев (1902–1982), Л.А. Амстердамская, благодаря чему сформировался корпус фонетически точных текстов, удобных для анализа языковой формы произведений.

Самым продолжительным стало четвертое путешествие – два с половиной года (с 1912 по 1915) Б.Я. Владимирцов провел в Центральной Монголии с целью изучения языковой ситуации и истории региона.

Спустя десять лет после столь продолжительной поездки исследователь возглавил организованную Монгольской комиссией АН СССР этнолингвистическую экспедицию в район Улан-Батора, междуречья реки Толы и верхнего течения Керулена, а также на хребты Малый и Большой Хентей. Целью её стало изучение говора столицы Монголии и окрестностей, сбор лингвистического и фольклорного материала, а также знакомство с коллекцией монгольских рукописей и книг Ученого Комитета МНР [11, с. 224]. В 1926 г. эти исследования были продолжены в долине реки Орхон [11, с. 229].

Поездка 1912–1915 гг., а также экспедиция 1925–1926 гг. отразили иной подход к сбору фольклорного материала. Его можно назвать «регионоцентричным», поскольку смысл заключается в том, чтобы наиболее полно представить устное народное творчество, бытующее на данной территории, не ограничиваясь конкретными этническими группами.

Не менее важной для развития монголоведения была работа Б.Я. Владимирцова над изданием текстов произведений устного народного творчества.

Первой вехой в этой деятельности стал опубликованный в 1909 г. в журнале «Живая старина» перевод легенды о происхождении дербетских князей [4, с. 1–3]. В этом небольшом труде в полной мере проявился талант Б.Я. Владимирцова как издателя и исследователя фольклора. Несмотря на то, что текст дан в русском переводе, он снабжен указаниями на параллели в фольклоре и литературе калмыков.

Подобный способ публикации текстов монгольского фольклора связан с именем русского путешественника Г.Н. Потанина (1835–1920), который издал русский перевод нескольких сотен текстов произведений фольклора монгольских и тюркских народов, снабдив его ссылками на аналогичные тексты у других народов [8; 9; 10]. В конце XIX – начале XX вв. в России появилось множество таких изданий произведений народной словесности монголов и бурят [1; 2].

Русский перевод подходил для сравнительного анализа сюжетов, но его было совершенно недостаточно для изучения языковой формы произведения. Поэтому уже в следующей своей работе по изданию фольклора монгольских народов – редактуре двух томов сборника бурятских былин, подготовленного Ц.Ж. Жамцарано (1880–1942) для серии «Образцы народной словесности монгольских племен» в 1913 и

1914 г. Б.Я. Владимирцов поддержал идею использования специальной фонетической транскрипции на базе кириллического алфавита для передачи оригинальных текстов.

Третьей вехой в деятельности Б.Я. Владимирцова по изданию монгольского фольклора стал его труд – «Монголо-ойратский героический эпос», опубликованный в 1923 г. Помимо обширного предисловия, содержащего множество идей ученого о бытовании крупных жанров устного народного творчества, в него включены русские переводы шести былин. Оригиналы двух из них на старомонгольском языке находятся в рукописной коллекции Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге [7, с. 369, с. 408]. Работа вызвала огромный интерес у монголоведов. Часть ее была переведена на монгольский язык в 1937 г., второе издание вышло в США в 1972 г. [7, с. 556] и третье – в России в 2003 г.

Наиболее значимым для развития монголоведной фольклористики, по нашему мнению, является четвертый труд Б.Я. Владимирцова в этой области – «Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия)», вышедший в 1926 г. в Ленинграде. В нем представлены тексты различных жанров, записанные в 1908 – 1915 гг. от представителей ойратских народностей Северо-Запада Монголии [6, с. IV]. Это 118 песен на баитском, дербетском, мингатском, олетском, захчинском, торгутском и урянхайском наречиях, 17 баитских благопожеланий и 27 текстов эпических жанров, от сказок до былин, записанных от мингатов, урянхайцев, баитов и дербетов [6, с. 201–202].

В отличие от двух предыдущих публикаций, подготовленных лично Б.Я. Владимирцовым, в «Образцах» все тексты даны в кириллической транскрипции. В сборник вошел оригинальный ойратский текст легенды о происхождении дербетских князей, перевод которой вышел в 1909 г. [6, с. IX]. Так, на примере эдиториальной деятельности ученого можно проследить переход от издания переводов текстов, пригодных для сравнительного анализа, к публикации произведений на языке оригинала с целью представления его языковой формы.

Работа Б.Я. Владимирцова в области исследования фольклора монгольских народов имеет множество граней. Ему удалось поставить практически все вопросы, которые занимают современную науку об устном народном творчестве. Его интересовала не только поэтика и языковая форма произведений. Значительное внимание он уделял проблемам, связанным с исполнением произведений фольклора. Не менее важным для него было исследование взаимодействия фольклора и литературы, а также монгольской и соседних культур в сфере народной поэзии.

В первую очередь ученый обратил внимание на особенности жанровой и поэтической систем фольклора монгольских народов.

Он стал первым, кто определил важное место благопожеланий (*ёрөөл*) в системе жанров монгольского фольклора. По мнению Б.Я. Владимирцова, они заменяли монгольским народам обрядовые песни, а по языку мало чем отличались от песен лирических [6, с. VII].

Исследователь первым на материале фольклора монгольских народов обратился к проблеме выделения сказок и несказочной прозы, актуальной для современной отечественной фольклористики. Отмечая трудность определения различий «между сказкой и рассказом», он считал, что монгольская и ойратская сказки обладают характерными чертами [6, с. VIII–IX]. Это позволило ему выделить отдельный жанр рассказов-легенд космогонического характера [6, с. IX], известный в современной монголоведной фольклористике как *домо-улгэр*. К их числу он отнес и опубликованную в 1909 г. легенду о происхождении дербетских князей.

В деле изучения поэтики фольклора монголов ученый одним из первых обратился к языковой форме произведений, отметив наличие устойчивых и неустойчивых текстов песен. Как он указывает, некоторые произведения исполняются различными информантами без изменений, некоторые же, напротив, путано и сбивчиво [6, с. VI]. Так им впервые в монголоведной фольклористике была затронута проблема устойчивости фольклорного текста.

Углубленно занимаясь вопросами лингвистики, Б.Я. Владимирцов не мог обойти своим вниманием особенности языка фольклорных произведений. Ему удалось отметить смешение литературного и разговорного народного языка в ойратских песнях [6, с. VI].

Произведения устного народного творчества он считал отражением «языковой нормы данного района». При этом ученый утверждал, что фольклорные тексты отличаются по языку от простой речи. Эти отличия зависят от принадлежности информантов к различным социальным группам [6, с. V]. Тем самым он выявил важность классификации информантов и свойственных им манер исполнения.

В области изучения манеры исполнения Б.Я. Владимирцов стал первым, кто отметил самоидентификацию исполнителей ойратского эпоса как профессионалов и непрофессионалов [6, с. VII–VIII].

Ещё одно новшество, введенное ученым, заключалось в том, что он старался записывать фольклор от представителей всех возрастов, общественных классов и полов. Им было отмечено наличие исполнителей эпоса (*туульчи*) в Западной Монголии как среди знати, так и среди простолюдинов, а также представителей буддийского духовенства [6, с. VII–VIII].

Одним из первых Б.Я. Владимирцов наметил основные направления изучения взаимодействия фольклора с другими явлениями культуры, в первую очередь, с литературой. Его работы по монгольской литературе содержат множество идей о взаимовлиянии устной и письменной поэзии.

Уже в первой своей работе, посвященной устной литературе – публикации «Легенды о происхождении дербетских князей», он обозначил проблему историчности монгольского фольклора [4, с. 1]. Самой попыткой найти корни этого сюжета в ойратской исторической литературе Б.Я. Владимирцов ставит вопрос о характере взаимодействия народного и канонического, литературного представления об истории.

В этой же работе он затрагивает не менее важную проблему влияния буддийской дидактической литературы на фольклор монгольских народов, обнаруживая в легенде поэтические элементы, характерные для сборника обрамленных повестей индийского происхождения «Волшебный мертвец» [4, с. 2]. Этот сборник был широко известен среди монголов, бурят и калмыков, исповедовавших буддизм, а отдельные рассказы или цепи рассказов из него фиксировались в устном бытовании.

Буддийское влияние было обнаружено Б.Я. Владимирцовым при анализе упомянутых выше благопожеланий (*ёроол*) [6, с. VI–VII], но здесь оно носило не поэтический, а функциональный характер. Особенности буддийского ритуала определяли условия исполнения подобных произведений.

Проблематика социальной роли фольклора была затронута им в свете ойратского героического эпоса «Джангар». Ученый отметил ту особую роль, которую играл данный эпос для калмыков и ойратов, проживающих на территории современной КНР [6, с. VIII].

Особое внимание в своих фольклористических работах Б.Я. Владимирцов уделил межкультурной коммуникации. Так, он первым предложил разделить сказки ойратов на национальные монгольские, связанные с монгольским героическим эпосом, и пересказы буддийских джатак и авадан, пришедших вместе с буддизмом из Индии [6, с. IX].

В работе «Монгольский сборник рассказов из Pancatantra» им было высказано предположение о способе передачи сюжета из индийской литературы через тибетскую в монгольский фольклор. Так, по его мнению, известное в монгольской среде сказание о царе Canda-Pradyota, попало в устное бытование от лам, читавших по-тибетски. Этот сюжет есть в тибетском Ганджуре, который имелся в любом монгольском монастыре [7, с. 81].

Помимо сюжетов, заимствованных из буддийской литературы, ученым были отмечены в монгольском фольклоре и пересказы китайских романов [6, с. IX], а также прямой контакт с устным народным творчеством тибетцев.

Он указывал на цикл сказок о «Бэлэн сэнгэ» как пример передачи устного тибетского фольклора [6, с.VIII].

В области собирательской деятельности Б.Я. Владимирцовым были заложены два принципа: «лингвоцентричный» и «региоцентричный». Оба эти подхода применяются в настоящее время. Первый дает исследователям возможность изучать конкретную этническую фольклорную традицию, второй – проводить их сравнительный анализ и выявлять механизм заимствований произведений.

Эдиториальная деятельность ученого стремилась к «лингвоцентричности». В ней хорошо заметен переход от издания переводов произведений к публикации фонетически точных текстов. Начиная с 1930-х гг. это станет основной тенденцией при подготовке монголоведами-фольклористами сборников устного народного творчества.

Деятельность Б.Я. Владимирцова по изучению устного народного творчества монгольских народов нельзя назвать ни «лингвоцентричной», ни «региоцентричной». Она носит разнообразный характер. В ней не только в полной мере проявился его талант фольклориста-теоретика, но и отразилась широта кругозора ученого. Имея небольшое количество работ предшественников, ему удалось положить основу фактически всем современным направлениям исследования народной поэзии монголов, бурят и калмыков.

Мы утверждаем, что Б.Я. Владимирцов является основоположником всех трех направлений современно монголоведной фольклористики: собирательского, издательского и исследовательского.

Библиография

1. Беннингсен А.П. Легенды и сказки Центральной Азии. СПб., 1912.
2. Бурятские сказки и поверья, собранные М.Н. Хангаловым и о. Н. Затопляевым. Записки ВСОИРГО, т. I, вып. 1, Иркутск, 1889.
3. Отчет Б. Владимирцова о командировке к дербетам Кобдинского округа летом 1908 г. ИРКСА. 1909, № 9. С. 47–60.
4. Владимирцов Б.Я. Легенда о происхождении дербетских князей. СПб., 1909.
5. Владимирцов Б.Я. Отчет о командировке к баитам Кобдоского округа. СПб., 1912.
6. Владимирцов Б.Я. Образцы монгольской народной словесности (С.–З. Монголия). Л., 1926.
7. Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М., 2003.

8. *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Выпуск 2. СПб., 1881.

9. *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Выпуск 4 (Материалы этнографические). СПб., 1883.

10. *Потанин Г.Н.* Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия (Путешествие 1884 – 1886). СПб, 1893. Том 2.

11. *Юсупова Т.И.* Монгольская комиссия Академии наук. История создания и деятельности. 1925 – 1953. СПб., 2006.

Д.А. Носов, Р.Ю. Почекаев
ИВР РАН
Высшая Школа экономики
Санкт-Петербург, Россия

РУКОПИСЬ Ц.Ж. ЖАМЦАРАНО ИЗ ФОНДА ИВР РАН «ОТРЫВОК О ТОМ, КАК ВЕСТИ ТЯЖБУ» – ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ МОНГОЛЬСКОГО ПРАВА

***Аннотация.** В статье вводится в научный оборот рукопись из архива Ц.Ж. Жамцарано под условным названием «Отрывок о том, как вести тяжбу». Дается археографическая характеристика документа, приводится его транскрипция и перевод, а также историко-правовая оценка текста и его значения в изучении традиционного монгольского права, в частности – правоотношений в судебной сфере. Авторы приходят к выводу, что порядок судебного разбирательства в Монголии на рубеже XIX-XX вв., нашедший отражение в исследуемом документе, продолжает традиции более ранних судов тюркских и монгольских народов, причем при выборе между третьей-скими судьями и официальными государственными судебными органами монголы отдавали предпочтение первым – что вообще характерно для представителей традиционных восточных правовых систем.*

***Ключевые слова.** Источниковедение Монголии, традиционное монгольское право, правовое сознание; судебное разбирательство, судебный процесс.*

D.A. Nosov, R.Y. Pochekaev

MANUSCRIPT "THE FRAGMENT ON BEING AT LAW..." FROM TS. ZAMTSARANO'S COLLECTION (IOM RAS, ST. PETERSBURG) AS A SOURCE ON THE MONGOLIAN LAW HISTORY

***Abstract.** The article introduce to scholars the manuscript, known as «The fragment on court order...» from Tseveen Jamtsarano's (1881-1942) collection. It is essential for studies in traditional Mongolian law, especially in court matters. The document is described archeographically, transcribed and translated. According to the analysis of the document authors come to the conclusion, that Mongolian trial order at the end XIXth – beginning XXth century, described in this text, goes back to traditional trial practices of Turkic and Mongolian peoples. While choosing between arbitrary trials and official state courts Mongols used to prefer first ones. It is typical for representatives of traditional law systems of the East.*

Keywords. Mongolian source study, traditional Mongolian law; legal awareness; court order, court proceedings.

Среди многочисленных рукописей юридических документов на монгольском языке, хранящихся в ИВР РАН (Санкт-Петербург), есть значительное количество текстов, относящихся к области практического применения права. Примером подобного источника служит произведение, известное как «Отрывок о том, как вести тяжбу...» (Qaǰaγ-a sui-yi nayirladuγulǰu temečekü ĵayalduqu ni). Эта рукопись занимает 1 лист китайской бумаги, размером 24 × 14 см. Написанный тушью текст содержит всего 16 строк и является отрывком более крупного произведения. Документ хранится под шифром Mong. A 24 и относится к III коллекции выдающегося монголоведа первой половины XX в. Ц.Ж. Жамцарано (1881–1942), собранной им в Южной Монголии в 1910 г. [10, с. 13]. Более точных сведений о происхождении рукописи найти не удалось. Ниже приведены транскрипция текста рукописи и его перевод на русский язык:

Транскрипция рукописи Mong. A 24
«Отрывок о том, как вести тяжбу...»

- <1> Qaǰaγ-a sui-yi nayirladuγulǰu temečekü ĵayalduqu-yii
- <2> bayilyaqu inu erten-u čaγ-tur . tabun törül-yi
- <3> sui bolγaǰuqui . nayidan elseg qarasqu asaral-un
- <4> suryal eǰen iǰiyur araqsan inu udaqsan
- <5> bolai qaqčaqu qaǰaγ-a sui-yin dotur-a türüg
- <6> sen . ureǰiyegsen anu olan-iyar olan boluyad
- <7> quriyan šiyačin ĵeregčü keldejü. Üǰegsen
- <8> öčüken taqaburi-dur qosingyan aγduqsan
- <9> öčüken taqaburi-dur nigen čaγ-tur
- <10> čekerlel-ügei . küčüregsen temčeldüküi-yi
- <11> edübesü darui tüšimel-ün ĵamun-dur
- <12> sügüdkü ĵaqalduγu – ba . čayaǰan-i baraqsan
- <13> arad-dur šigülgekü qalyayaqui kürümüi
- <14> egün-dür tayildaγsan kümün bey-e-tegen
- <15> eresǰegülbesü ejekü metü kemegüǰü
- <16> bayituyai . tayiluqsan kümün ni

Перевод рукописи Mong. A 24
«Отрывок о том, как вести тяжбу...»

Что касается организации тяжбы, то в стародавние времена организовывались пять видов [тяжб]. Когда, позавидовав, ... заместили хозяина, то тот, кто долго отсутствовал, [считается] выигравшим в тяжбе. В случае растраты собирается множество [народу] и [их] называют собравшимися судьями. При [наличии] малого [количества] доказательств [они] шутя, торопятся, при [наличии] малого [количества] доказательств в первый раз [оставляют] без наказания. Если же затеют драку, то немедленно судят в министерстве тушимелов, К нарушившим закон аратам соизволит обратиться суд. Когда разбиравшиеся в этом [деле] люди допускают к себе, то считается, что они поступают как хозяева. Разбравшие люди ...

Данный документ представляет значительный интерес не только с точки зрения источниковедения и исторической филологии, но и как источник по истории традиционного монгольского права, а именно процессуального, т.е. касающегося судебных правоотношений.

Сразу стоит отметить, что судебный процесс в традиционном монгольском праве до сих пор привлекал очень мало внимания исследователей – вероятно, прежде всего, из-за отсутствия источников, позволяющих воссоздать более-менее целостное представление об этой отрасли права. Только несколько исследователей, насколько нам известно, занимались проблемами организации и деятельности судов в Монголии XIX – начала XX вв. (периода, которым предположительно датируется и исследуемый документ).

Ряд западных исследователей 1960-х – 2000-х гг. (Ч. Боуден, Г. Серруйс, Д. Хойшерт-Лааге) предпринимали попытки рассмотреть вопросы организации суда и судопроизводства на основе конкретных судебных дел, анализируя стадии судебного разбирательства, виды используемых доказательств, порядок подведомственности дел и т.п. [12, с. 71–90; 13, с. 571–592; 15, с. 205–222; 16, с. 471–511]. В последнее время большую работу по исследованию т.н. локальных правовых актов Монголии рассматриваемого периода проводит ученый из Внутренней Монголии Х. Эрдэнчулуу, вводя в оборот, в т.ч. и судебные документы [14, с. 40-53].

В какой-то степени касался процессуальной проблематики и Г.Ц. Пюрбеев, который в своем преимущественно филологическом исследовании памятника монгольского права XVIII в. «Халха Джирум» сгруппировал значительное количество понятий, касающихся судопроизводства и су-

дебной системы, различных категорий преступлений и преступников, повинностей, штрафов и наказаний [9, с. 28–40]. Так, он выделил понятия, обозначающие суд и судей, судебных исполнителей, других участников процесса – истца, ответчика, различные категории свидетелей, виды преступлений (убийство, причинение телесных повреждений, кража, клевета и пр.) и преступников (вор, конокрад, скупщик краденного и т.д.). Отдельно сгруппированы Г.Ц. Пюрбеевым названия штрафов и иных наказаний, определявшихся судом (штрафы скотом и ценными вещами, наказание кнутом, заковывание в колодки и сажание в яму, конфискация имущества и пр.). Также исследователем к судебной терминологии отнесены и конкретные выражения, касающиеся возбуждения и прекращения судебного дела, различных стадий процесса (дача показаний, допрос, вынесение решения и пр.). Данные, собранные Г.Ц. Пюрбеевым, могут оказать существенную помощь в изучении не только рассматриваемого документа, но и других памятников монгольского права, а также иных архивных документов, относящихся к сфере правоотношений.

Однако, как можно видеть, большинство исследователей, занимавшихся вопросами процесса в монгольском традиционном праве, сосредотачивались на юридических документах – нормативных и правоприменительных актах, т.е. правовых сводах, законах, решениях судов и других органов власти. Настоящий же документ представляет собой неюридический источник сведений о праве.

К сожалению, тот факт, что это всего лишь сохранившийся фрагмент более объемного текста, не позволяет точно классифицировать этот документ по типу. Однако, судя по стилю и содержанию, он не является ни частью правового свода, ни нормативным, ни правоприменительным актом. По-видимому, он представляет собой что-то вроде «юридической консультации» человека, сведущего в праве и судебном процессе. Следовательно, можно отнести этот текст (с некоторой долей условности, конечно) к категории «правовой доктрины», которая в качестве источника права широко применялась в древности и средневековье и продолжает использоваться до сих пор в странах, относящихся к традиционной правовой семье [2, с. 105–107; 7, с. 667–668]. Впрочем, делать однозначно такой вывод относительно данного текста не позволяет то, что, как уже отмечалось, от него сохранился лишь фрагмент.

Тем не менее, этот документ представляет большую ценность как источник, касающийся не только (и даже не столько) права, но и правосознания монголов – причем в такой специфической сфере, как процессуальные правоотношения. Так, судя по тексту, его автор прекрасно дифференцирует

различные виды тяжб, т.е. судебных дел, которые могут подаваться также в суды различных инстанций. Так, споры о собственности или растрате, согласно анализируемому тексту, предпочтительнее решать при посредстве «собравшихся судей», т.е. лиц, которые знают право и пользуются хорошей репутацией.

Этот вид суда имеет весьма древние корни в тюрко-монгольском мире: с древнейших времен он существовал как суд родоплеменных вождей и старейшин, выносивших решение на основе своих знаний и представлений о праве – «торе» [8; с. 536–537]. Возрождение таких судов у кочевников Евразии фиксируется в источниках XV в., после падения Монгольской империи и государств имперского типа, сменивших ее – империи Юань в Китае, государства ильханов в Иране, Золотой Орды, Чагатайского улуса в Центральной Азии. Так, например, венецианский дипломат Иосафат Барбаро, посетивший Золотую Орду в 1420-е гг., сообщает: «Суд происходит во всем лагере, в любом месте и безо всякой подготовки. Поступают таким образом. Когда кто-то затевает с другим ссору... то оба, – а если их было больше, то все, – поднимаются и идут на дорогу, куда им покажется лучше, и говорят первому встречному, если он человек с каким-нибудь положением: «Господин, рассуди нас, потому что мы поссорились». Он же, сразу остановившись, выслушивает, что ему говорят, а затем решает, как ему покажется, без всякого записывания, и о том, что он решил, никто уже не рассуждает. В таких случаях собирается толпа людей, и он, высказав свое решение, говорит: «Вы будете свидетелями!». Подобные суды постоянно происходят по всему лагерю...» [1, с. 145–146].

В дальнейшем этот суд получил широкое распространение среди кочевых народов Центральной Азии – казахов, каракалпаков и др. под названием суда биев, которые являлись (в отличие от родоплеменных вождей, судивших своих соплеменников в прежние времена) судьями, выбираемыми самими участниками судебного разбирательства. В случае, если первое же решение такого бия казалось тяжущимся и другим участникам процесса справедливым, к нему обращались и впоследствии, так что, некоторые из таких биев приобретали известность и авторитет, не меньший чем даже ханы и другие законные правители [4, с.40–49]. При этом, как правило, единолично народный судья разбирал дело между членами одного рода, тогда как в случае межродового конфликта обычно дело передавалось на совместное рассмотрение нескольких биев, происходящих из разных родов и племен [11, с. 511–512] – собственно, именно этот момент, вероятно, и нашел отражение в анализируемом тексте, где разбор дела более чем одним судьей (который мог быть и связан с тем или

иным участником процесса) представлено как гарантия справедливого решения.

В тексте анализируемого документа также подчеркивается еще одно преимущество этого вида суда: «при наличии малого количества доказательств в первый раз оставляют без наказания». Это тоже свидетельствует о полуофициальном характере разбирательства, осуществляющегося «собравшимися судьями»: ведь судьи, являющиеся представителями власти, в таком случае непременно наложили бы на участника, не представившего достаточных доказательств наказание – и как на проигравшего, и как на оговорившего своего соперника. Выбираемые же сторонами судьи, как правило, не прибегали к формальному исследованию доказательств, опираясь преимущественно на собственное усмотрение, свое представление о законе и справедливости и, соответственно, в большей степени оценивая личности тяжущихся, а не формальные доказательства. Поэтому наиболее широко распространенным видом доказательств были показания сторон и, в случае необходимости, свидетелей, а если их было недостаточно, то тяжущиеся приносили присягу, призывая богов в свидетели, что говорят правду, и их претензии обоснованы [17, с. 71–72]. В условиях отсутствия письменности (и вообще грамотности) среди населения Монголии в рассматриваемый период подобный подход к судебным доказательствам представляется вполне оправданным и логичным. И поэтому разбирательства осуществлялись достаточно быстро (судьи «торопятся», как отмечается в исследуемом документе) – как правило, в течение одного дня.

А вот суд тушимэлов, т.е. законных представителей власти, чиновников, имеющих, в т.ч. и судебные правомочия [3, с. 21, 31; 6, с. 43, 59], представляет собой, в глазах автора текста, куда более официальную и, как следствие, более строгую инстанцию. В нее следует обращаться уже не по поводу имущественных споров, т.е. с исками частноправового характера, а в случае совершения уголовных преступлений – драки (и, вероятно, причинения ее участниками друг другу телесных повреждений), прямого нарушения закона аратами и т.д., т.е. когда дело касается не только правоотношений частных лиц, но и нарушения правопорядка, защищаемого официальными правовыми предписаниями и органами государственной власти. Отметим, что автор текста отражает не только собственное представление о компетенции суда тушимэлов, но и формальные основы судоустройства Монголии рубежа XIX–XX вв., когда официальное судопроизводство производилось обычно в случае совершения тяжких преступлений [5; с. 233].

Таким образом, текст о том, как вести тяжбу, представляется весьма ценным источником, проливающим свет не только на право, но и на

правосознание монголов накануне революции, хорошо ориентировавших в различных видах тяжб и юрисдикции различных категорий судов. При этом предпочтение традиционно отдавалось менее формальному суду «собравшихся судей», тогда как до суда официальных представителей власти тяжущиеся старались не доводить и обращались к нему только в особых случаях. Любопытно, что подобное отношение к суду и сегодня встречается в странах и народах, относящихся к системе традиционного права: сходная позиция, связанная с предпочтением при разрешении бытовых и имущественных споров неформального третейского суда официальным судебным инстанциям отмечается исследованиями, например в Туве и даже в Китае.

Думается, привлечение подобных архивных документов в дальнейших междисциплинарных исследованиях позволит более подробно изучить не только правотворческую и правоприменительную деятельность монголов, но и их правосознание, также являющееся важной и неотъемлемой частью традиционной монгольской правовой культуры.

Библиография

1. *Барбаро И.* Путешествие в Тану // Барбаро и Контарини о России / Пер., коммент. Е.Ч. Скржинской. М.: Наука, 1971.
2. *Давид Р., Жоффре-Спинози К.* Основные правовые системы современности. М., 2003.
3. *Халха Джирум:* Памятник монгольского феодального права XVIII в. / Пер. Ц.Ж. Жамцарано, ред., введ. и прим. С.Д. Дылыкова. М., 1965.
4. *Зиманов С.З.* Казахский суд биев – уникальная судебная система. Алматы: Атамұра.
5. *Майский И.М.* Монголия накануне революции / 2-е изд.. М., 1960.
6. Восемнадцать степных законов: Памятник монгольского права XVI-XVII вв. / Пер., коммент., исслед. А.Д. Насилова СПб., 2002.
7. *Поляков А.В.* Общая теория права: Проблемы интерпретации в контексте коммуникативного подхода: Курс лекций. СПб., 2004.
8. *Почекаев Р.Ю.* Эволюция торе в системе монгольского средневекового права // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.
9. *Пюрбеев Г.Ц.* Памятник монгольского права XVIII в. «Халха Джирум». Лексика. Грамматика. Транслитерация текста. М.; Калуга, 2012.
10. *Сазыкин А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. I, М., 1988.
11. *Фукс С.Л.* Очерки истории государства и права казахов в XVIII и первой половине XIX в. Астана, 2008.

12. *Bawden C.R.* A Case of Murder in Eighteenth-Century Mongolia // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 32. No. 1. 1969.

13. *Bawden C.R.* The Investigation of a Case of Attempted Murder in Eighteenth-Century Mongolia // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 32. No. 3. 1969.

14. *Erdenchuluu Kh.* Local documents and a new approach to the study of Mongolian legal history // *Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора. Материалы Международной конференции 19-20 апреля, 2013. Санкт-Петербург. СПб.; Улан-Батор, 2014.*

15. *Serruys H.* Problems of Land in Uusin Banner, Ordos // *Zentralasiatische Studien*. Vol 11.

16. *Serruys H.* Two complaints from Wang banner, Ordos, regarding banner administration and Chinese colonization (1905) // *Monumenta Serica*. Vol. 34. 1979-1980.

17. *Serruys H.* Oaths in the Qalqa-jirum // *Oriens Extremus* Vol. 19. 1972. P. 131-141; Heushert-Laage D. Modes of legal proof in traditional Mongolian law (16th-19th centuries) // *Олон улсын монголч эрдэмтний X их хурал. The 10th International Congress of mongolists. Илтгэлүүдийн товчлол. Summaries of Congress Papers. Улаанбаатар, 2011.*

М.П. Петрова
СПбГУ
Санкт-Петербург, Россия

МОДЕРНИСТСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В МОНГОЛЬСКОЙ ПОЭЗИИ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВВ.

Аннотация. Монгольская поэзия конца XX – начала XXI вв. представлена многообразием имён, стилей и направлений. Развитие монгольской поэзии, как и всей монгольской литературы сегодня, идёт по двум основным направлениям – реалистическому и нереалистическому. Последнее включает в себя все модернистские и постмодернистские течения. Среди поэтов, творчество которых тяготеет к модернизму, можно назвать Д. Урианхая (род. 1940), Б. Галсансуха (род.1972), Г. Аюурзану (род. 1970), П. Батхуяга (род. 1975), О. Содномпила (род.1952), Л. Ульдзийтугс (род. 1972), Г. Бадамсамбу (род. 1967) и других.

Ключевые слова. Монгольская поэзия, реалистическое направление, модернизм, постмодернизм.

M.P. Petrova

MODERNIST TRENDS IN MINGLIAN POETRY OF THE LATE 20 – EARLY 21 ST. CENTURIES

Abstract. Mongolian poetry of the late 20 – early 21 century is characterized by variety of names, styles and trends. Development of Mongolian poetry, as well as all Mongolian literature nowadays is represented by two main tendencies – realistic and non-realistic one. The latter includes all the modernist and postmodernist currents. Among the poets whose work tends to be called modernism D. Urianhay (born 1940) B. Galsansuh (born 1972) G. Ayuurzana (born 1970) P. Bathuyag (born 1975) O. Sodnompil (born 1952) L. Uldziytugs (born 1972) G. Badamsambu (born 1967) and others.

Keywords. Mongolian poetry, realistic tendency, modernism, postmodernism.

Монгольская поэзия конца XX – начала XXI вв. представлена многообразием имён, стилей и направлений. Ежегодно в литературу приходят всё новые и новые авторы, чьи поэтические воззрения не поддаются однозначной трактовке или поверхностному толкованию. Становится более широким тематический диапазон монгольской лирики, усложняется её поэтический язык.

«Современная монгольская поэзия отмечена доминирующим положением такого направления, как новый реализм, подразумевающий актуальную тему, структурные, лингвистические и стилистические новации. В литературоведческих исследованиях Х. Сампилдэндэва, Д. Галбаатара, С. Энхбаяра, Д. Отгонсурэна, Ч. Билигсайхана, Ж. Батбаатара и др. период с начала 90-х гг. рассматривается как современный этап развития поэзии, с новым поэтическим содержанием и формой, восстановлением исконных традиций, религии, культуры. ... Монгольская литература выбирает лучшие достижения современной эстетической мысли, развиваясь под влиянием русского реализма, французского экзистенциализма, японского стихосложения, индийской поэтики, европейского абстракционизма и американского модернизма» – пишет литературовед Л.С. Дампилова [7, с. 73].

На наш взгляд, развитие монгольской поэзии, как, впрочем, и всей монгольской литературы сегодня, идёт по двум основным направлениям – реалистическому и нереалистическому. Последнее включает в себя все модернистские и постмодернистские течения [15, с. 200–233].

Среди поэтов, творчество которых тяготеет к модернизму, можно назвать Д. Урианхая (род. 1940), Б. Галсансуха (род. 1972), Г. Аюурзану (род. 1970), П. Батхуяга (род. 1975), О. Содномпила (род. 1952), Л. Ульдзийтугс (род. 1972), Г. Бадамсамбу (род. 1967) и других.

Старейшим модернистским поэтом в монгольской литературе можно по праву назвать Д. Урианхая. Один из основателей объединения поэтов философского направления «БИШУБИ», Д. Урианхай создаёт иррациональные, ирреалистические, мистические произведения, творя авторскую реальность и, часто, противопоставляя её действительности. В стихотворении «Поэт» («Найрагч» [16, с. 39]), имеющем жанровое определение «анти-реквием» он сравнивает поэта со светлячком, которого «...нездешний Бог, испугавшись чего-то,/ Выронил из своих рук и примял ногой – /Крылья его обращены внутрь... » («Ул эндэгч Бурхан юунаас ч юм чочихдоо/ Гараасаа алдаад гишгэчихсэн – /Далавч дотогшоо...» [16, с. 39]). В проникновенном и завораживающем своей интонацией стихотворении «Кухня» («Гал тогооны өрөө...» [17, с. 74]), посвящённом российскому поэту Иосифу Бродскому, монгольский писатель Д. Урианхай, сам в конце 70-х годов учившийся на Высших литературных курсах при Институте им М. Горького в Москве, передаёт атмосферу того времени в Советском Союзе – периода застоя и гонений на свободомыслящих авторов. В его поэтическом восприятии кухня, где собираются диссиденты, правозащитники и просто вольномыслящие граждане, становится «островом спасения», «островом непохожих», «убежищем для одиноких нашего и потустороннего миров». Кухня, нахо-

дящаяся в центре изображения – живое, светлое, свободное пространство посреди враждебного мира. Необходимо отметить, что стихотворение «Кухня» входит в цикл стихов под названием «Пересечения с поэтами» сборника «Пересечения» («Огтлоцохуй» [17]), где Д. Урианхай в виде поэтической экзистенции, придавая ей различные формы (элегии, экспромта, реквиема, верлибра, сонета, четверостишия) представляет «Пересечения с моей Монголией» («Монголтойгоо огтлоцохуй»), «Пересечения с самим собой» («Өөртэйгээ огтлоцохуй»), «Пересечения с поэтами» («Найрагчтай огтлоцохуй»), «Пересечения со временем» («Цагтай огтлоцохуй») и, наконец, «Пересечения со вселенной» («Орчлонтой огтлоцохуй»). История и современность, метафизические категории, любовь и одиночество находят в творчестве Д. Урианхая новую, необычную и всегда философскую трактовку, выраженную средствами поэтического языка.

*Өөрийн минь тодотгол: биеийн зорилго үүрэхдээ
бух мэт гүжир зүгтүү амгалант
Хэлийн минь тодотгол: зовлон үмхэхдээ загас мэт
дуугай зөнгөөр амгалант
Сэтгэлийн минь тодотгол: золионд үйхдээ хонь мэт
номхон хоргүй амгалант
Бодохуйн минь тодотгол: утгын гүнд улайран
шунах уйгагүй амгалант
Үйлдэхүйн минь тодотгол: тусын ихэд тухлан
шунах туйлгүй амгалант [18, с. 54]*

Собственное определение себя: когда несу я на себя свои задачи
я словно бык выносливый, упрямый и спокойный
Определение моего языка: когда он пробует страдания
как рыба он безмолвен и спокоен сам собой
Определение моей души: когда вместо кого-то тонет, она
спокойна и безвредна как овца
Определение моей мысли: отдаваясь глубине смысла, она
спокойна и неумоима
Определение моих дел: не торопясь, с желанием придут на помощь

Так Д. Урианхай представляет философское определение своего места как поэта и как человека в бытийной и метафизической реальности.

«Командующим модернистским фронтом», по меткому определению литературного критика С. Энхбаяра [19, с. 35–45], в новейшей монгольской

поэзии является Б. Галсансух (род. 1972). Его модернистскому и постмодернистскому творчеству уделяется достаточное внимание со стороны критиков и исследователей литературы. Поэт эпатажа и тонкой лирической медитации, размышлений в импрессионистском духе и культурологических исследований, Б. Галсансух не оставляет читателя равнодушным к своему творчеству.

В стиле различных литературных направлений написан каждый из циклов его стихов, посвящённых тому или иному течению: «Сентименталист – хүн судлал» [5, с.329–338] «Сентименталистские исследования», «Үхэл зөгнөсөн экспрессионист мэдрэмж» [5, с.68-70] «Экспрессионистская сенситометрия, предвестившая смерть», «Символист – хүн судлал» [5, с. 107–112] «Символистские исследования», «Сонгодог авангард – хүн судлал» [5, с. 185–189] «Исследования в стиле классический авангард». Лирический герой Б. Галсансуха то прогуливается под руку с чёртом, то даёт советы Богу, то оказывается по ту сторону бытия, как персонаж стихотворения «Сюрреалистические исследования».

*Нар шингэх агшины цусан улаан тэнгэрий-
-Н хаяанаас болж оюун санаа минь солиорчихоод бай-
-Хад ядралын амьсгаатай бороо шаагиад
Хар малгайтай хүн намайг багалзуурда-
-Хад боовоо унжуулан миний бие
Хурмастын дагины дэргэдүүр зөрөв... [5, с. 166]*

Из-за кроваво-красного горизонта в час заката солнца,
Когда разум мой помутился,
И как из ведра лил дождь, обдававший усталостью,
Когда человек в чёрной шапке меня задушил,
Моё тело с опавшим фаллосом,
Пронеслось мимо Хурмаст дагины...

Как видим, сюрреалистический сюжет с загадочными и мифологическими персонажами (в ламаистской космологии Хурмаст тэнгри – главный среди 33 тенгри, пребывающих на вершине Сумеру. Согласно сказочно-эпической мифологии Хурмаст тэнгри – владыка верхнего мира, отец многочисленного семейства [6, с. 672]) наложен на экспериментальную форму стихотворения. Для соблюдения основного принципа монгольского стихосложения – аллитерации Б. Галсансух, перенося некоторые аффиксы, разбивает стихотворные строфы. В начале XXI в. этот поэт позиционирует себя и как постмодернист [6, с. 200–233].

К примитивистскому направлению модернизма можно отнести некоторые произведения поэта О. Содномпила (род. 1952). В стихотворении «Геометрия любви» («Дурлалын геометр» [16, с. 5]) автор представляет любовь в виде треугольника с вершинами АВС. Сторона АВ – первая любовь, с этим всё ясно. Но какая же по длине сторона АС? Об этом лирический герой спрашивает свою нынешнюю возлюбленную. От её ответа будет зависеть и форма треугольника любви. Так, сводя многоплановость вечного чувства к геометрической модели, автор пытается найти простейшее пространственное решение сложного момента взаимности в любовных отношениях мужчины и женщины. Видеопоэмой называет О.Содномпил своё стихотворение «SOS» [16, с. 75]. Строфы перемежаются с графическими изображениями различной формы, составленными из слова SOS.

*Ийм л бөөрөнхийгөөс
Бөмбөрцөг маань үүссэн мэт
Ийм л бөөрөнхийгөөс
Авралын үг төржээ
S үсэг
O үсэг
S үсэг гурвуулаа давхцан [16, с.75]*

Из этих продолговатостей
Как будто и шарик наш возник
Из этих продолговатостей
Родились слова спасения
S буква
O буква
S буква
Громоздятся одна на другую.

На наш взгляд, подобные стихотворные абстракции тяготеют к кубизму. Модернистскими, с нашей точки зрения, могут быть названы новации в жанровой системе литературы. Так, с 70-х годов XX века в монгольской поэзии наблюдается устойчивый интерес к японскому жанру хайку. Сегодня вышло несколько поэтических сборников, где представлены исключительно хайку. Это, на наш взгляд, связано не только с развитием жанровой системы самой художественной словесности, но и с новейшими социокультурными преобразованиями в стране. Монгольское общество становится всё более открытым, возникают и делаются постоянными и

прочными межгосударственными, экономические, культурные и личные контакты и связи. В частности, растёт интерес к японской культуре и языку, истории и литературе.

В связи с этим обращение современных, чаще молодых, поэтов к японскому жанру хайку представляется вполне естественным. Ещё в XIX веке известный монголист А.М. Позднеев справедливо замечал, что «духу монгола присуще созерцательное направление. Одинокая жизнь во всём этом раздольи круга, тишина, возмущаемая разве что шелестом колеблемой ветром травы, всё это могло способствовать лишь тому, чтобы монгол всё более и более погружался в самого себя... Он обарщал внимание на вечное течение солнца и луны, на постоянно сменяющиеся облака и в его душе возникало представление о деятельности целого мира ... Он искал в себе связи с природой и сравнивал с нею жизнь человека» [14, с. 68].

Художник ощущает себя частью природы, сливается с ней, погружаясь в неё, его душа ясна и открыта окружающему миру, мир входит в неё своей сокровенной сущностью. Так Д. Батбаяр (род. 1941) пишет:

Безмолвно сижу у воды
Много часов подряд.
Застыл недвижимой горой. [2, с.23]

Б. Лхагвасурэн (род. 1944) в трёхстишиях «Говийн хүрд» («Гобийский круг») отмечает:

Өлмийн дэргэдээс хулан хулжиж
Магнай дээр шингэнэ.
Нүд эцнэ. [9, с.89]

Из-под ног выбегает кулан
И во лбу растворяется.
Глаза устают.

Согласно эстетической концепции Мацуо Басё, основанной на дзен-буддизме, поэт должен снизить до минимума активность личных чувств, подавить свою чувствительность, изгнать элемент личного присутствия, внимать природе. Высокая эмоциональность хайку не должна носить субъективно-чувственной окраски. Это определено задачами поэзии, которая не обращена к миру человеческих чувств, а отражает духовное единство художника с природой. В хайку поэты должны исходить не из личных пере-

живаний, а из того, что им даёт непосредственное созерцание природы и жизни [10, с. 30].

*Алсын ууланд
Буга урамдав уу даа?
Эндхийн будан сэргэлзэв.* [1, с. 99].

В далёких горах
Не олень ли взревел?
Здесьняя мгла всколыхнулась. (Г. Аюурзана)

В этом трёхстишии поэт представил картину осенней природы северной Монголии: в холодном предраассветном тумане слышится лишь рёв оленей в горах.

*Сар мандана.
Нууранд хөвөх навчис
Цагаахан.* [21, с. 81].

Восходит луна.
Листья, что плывут по озеру
Белеют. (Г.- Ө. Эрдэнэцогт, род. 1971).

Хайку способны безгранично поэтизировать окружающее. Монгольские поэты, на наш взгляд, в своих хайку раскрывают красоту и глубинный смысл самых обычных предметов и явлений.

*Дэггүй нас
Зулын тосонд гараа түлэв
Зуух нойргүй – өвөөгийн жижүүртэй шөнө
Зуурдын дурлал өвөр эзлэн, зүүд төнхөв.* [8, с. 52].

Возраст непослушания
В масле лампы руку обжёг
Возле печи без сна с дедушкой дежурю
Неожиданная любовь сердцем овладела, сон не идёт. (Л. Дашням,
род. 1943).

В монгольских хайку нашли отражения реалии кочевого хозяйства и быта. Так, Б. Лхагвасурэн пишет:

Совин
Бэлчээрт оройтсон ингээний хойноос
Бүртийсээр, ижий хөтөл давна
Ботго буйлахаа болино. [9, с. 87].

Предчувствие
Вслед за верблюдцами, что припозднились на пастбище
Магушка, чуть видна, через холмы шагает
Верблюжата перестают кричать.

Тооноор тусах сар
Тогоотой сүүнд мэлтийнэ
Зуны шөнө [3, с. 89].

Месяц, что светит сквозь тооно
Котёл с молоком переполнил
Летняя ночь. (З.С. Билигсайхан, род. 1983).

Монгольские поэты в своих хайку часто обращаются к описанию состояния одиночества. При этом они апеллируют, с одной стороны, к такой категории эстетики Басё, как саби – понятие, выражающее красоту просветлённого одиночества, покоя и отрешённости от суетного бытия, а с другой стороны – к эстетике символизма, где поэт выражает чувство, которое им владеет в результате его слияния с миром и переживания его сущности.

Хоосон тэр ертөнцөд
Хачин амгаланг эдлэвч
Хамгаас ганцаардмал болов би [12, с. 106].

В той вселенной пустой
Хоть и чувствую странный покой
Но из всех одинокою самой я стала. (С. Оюунтогс, род. 1979).

Лирический герой пребывает в одиночестве и тоскует от разлуки с любимым человеком.

*Харанхуйд гэнэтхэн горхи шуугив.
Ханьгүй ганцаардан
Бүдчиж явснаа мартав. [1, с. 91].*

В темноте вдруг ручей зашумел.
Об одиночестве без любимой
Споткнувшись, забыл. (Г. Аюурзана).

Я.Мунхжаргал пишет об одиночестве души:

*Моддын дээгүүр үүлс хөвнө
Мөөрөөдлийн далайд шувууд үгүй
Миний сэтгэл эзгүйрч ээ. [10, с. 16].*

Над вершинами деревьев плывут облака,
В океане мечтаний нет птиц,
Душа моя, как ты одинока.

Тема четырёх времён года является традиционной для монгольской поэзии. Нашла она своё отражение и в жанре хайку. В отличие от японской поэзии, где присутствует лишь поэтический намёк на время года, где присутствует словесно обрисованная деталь, которая мысленно вызывает представление о целой картине, в монгольских хайку время года называется прямо. Представляя состояние природы, соответствующее тому или иному сезону, поэты часто сопоставляют времена года и время суток, а также определённые периоды жизни человека.

*Өвлийн үдэш.
Огт танихгүй хүний
Инээмсэглэхийг олж үзэхсэн. [11, с. 46].*

Зимний вечер.
Вот бы увидеть совсем незнакомого парня
Улыбку. (С. Оюунтогс)

*Уннд хавчуулсан цувнаас
Ус дусална
Намар оройн үдэш. [3, с. 86].*

С плаща,
Что на уни висит, капли стекают.
Осени поздней вечер. (З.С. Билигсайхан)

Хавар.
Хэн нэгний хуруу
Үсэнд хүрэх шиг. [12, с. 106].

Весна.
Словно чьи-то пальцы
Коснулись моих волос. (С. Оюнтөгс)

Обращаясь к хайку, монгольские авторы стремятся воплотить художественные принципы этого жанра, постоянно совершенствуя приёмы и методы.

Итак, в современной поэзии активно заявляют о себе различные модернистские направления, а также другие художественные тенденции, ещё не успевшие оформиться в конкретные течения и школы.

Библиография

1. Аюурзана Г. Философийн шүлгүүд. УБ., 2001.
2. Батбаяр Д. Трѐхстишия // Поэзия народной Монголии в 2-х томах. Т.2. М., 1985.
3. Билигсайхан З.С.Өвс.УБ., 2006.
4. Бреславец Т.И. Поэзия Мацуо Басѐ. М., 1981.
5. Галсансүх Б. Сентименталист – хүн судлал // Бурханд хэлэх зөвлөлгөө. Постпанк шүлгүүд. УБ., 2011.
6. Галсансүх Б. Бурханд хэлэх зөвлөлгөө. Постпанк шүлгүүд. УБ., 2011.
7. Дампилова Л.С. «Поэзия эмоционально уплотнённого тона» Б.Галсансуха // Mongolica-IX. СПб., 2010.
8. Дашням Л. Цаглашгүйн цагаан салхи. УБ., 1999.
9. Лхагвасурэн Б. Ангир уураг. УБ., 1991.
10. Мөнхжаргал Я. Жирийн бус догдлол. УБ., 2009.
11. Оюнтөгс С. Хаа байсан алс. УБ., 2002.
12. Оюнтөгс С. Толинд туссан өчигдөр. УБ., 2006.
13. Петрова М.П. Постмодернизм в современной монгольской литературе // Джандосова З.А., Завидовская Е.А., Кухтина М.Е., Ляхович А.В., Петрова М.П., Суворов М.Н., Сулейманова А.С., Челнокова А.В. Постмодернизм в литературах Азии и Африки. СПб., 2010.

14. Позднеев А.М. Образцы народной литературы монгольских племен, СПб., 1880.

15. Сампилдэндэв Х. Монголын шинэ үеийн уран зохиолын түүхэн сургагч. //XX зууны монголын уран зохиол судлалын дээж бичиг. УБ., 2007.

16. Содномпил О. Өөр шүлгүүд. УБ., 2004.

17. Урианхай Д. Найрагч. Холдох төв. УБ., 2008.

18. Урианхай Д. Огтолцохуй. УБ., 2007.

19. Урианхай Д. Түүвэр зохиолууд. УБ., 2011.

20. Энхбаяр С. «Яруу найргийн шинэчлэлийн төлөө 100 жилийн дайн» буюу модернист фронт командлагч Б.Галсансүх // Уран зохиолын судлал шүүмжлэлийн өгүүллүүд. УБ., 2004.

21. Эрдэнэцогт Т.-О. Шүүрс алдахуй. УБ., 2002.

Б.Түвшинтөгс
Хэл зохиолын хурээлэн МУ ШУА
Улаанбаатар, Монгол улс

ТОД БИЧГЭЭРХ БАР ХЭВЛЭЛИЙН УЛАМЖЛАЛ

Аннотация. Прошло уже свыше ста лет, как учёные начала XX столетия, опираясь на конкретные материалы проведённых исследований, опровергли ранее бытовавшую в научных кругах точку зрения о том, что не существовало ксилографического печатания на ясном письме. Однако до сих пор не было издано существенных трудов, проливших свет на традиции ксилографического печатания сутр на ясном письме, их обзора, а также роли и места монголов в истории мирового книгопечатания. Другими словами, хотя исследователи, проявляя живой интерес к делу изучения монгольской литературы и книгопечатания, посвятили им свои многочисленные труды, в них дано лишь только поверхностное, краткое освещение вопросам ксилографического печатания сутр на ясном письме. В данной статье мы задались целью дать общий обзор ксилографического книгопечатания на ясном письме.

Ключевые слова. Ясное письмо, книгопечатание, традиции, ксилографирование.

B. Tuvshintugs

THE TRADITION OF PRINTING BLOCK IN CLEAR SCRIPT

Abstract. The view that books were not printed in Clear script has been denied by researchers since the beginning of XX century and taken more than 100 years. But there have not been any substantial works that clarifies tradition of printing books in Clear script, survey about books and sutras as well as status of printing block in Clear script in Mongolians literary history. In other words, only some researchers briefly mention about it in their works. The author aims to introduce the survey about the printing books in Clear script.

Key words. Clear writing, typography, traditions, woodcut

Тод бичгээр ном барлаж байгаагүй хэмээх үзэл байсныг XX зууны эхэн үеэр судлаачид баримтаар үгүйсгээд 100 гаран жил болох гэж байна. Гэвч энэ хугацаанд тод бичгээр ном барлаж ирсэн уламжлал, ном судрын тойм, монголчуудын ном хэвлэлийн түүхэнд эзлэх тод бичгээрх бар хэвлэлийн

байр суурь зэргийг тодруулан авч үзсэн, нэгтгэн дүгнэсэн дорвитой бүтээл гараагүй өдий хүрэв.

Тод бичгийг хэдийд зохиосон талаар Зая бандида Намхайжамцын намтар «*Равжамба Зая бандидын тууж Сарны гэрэл хэмээх оршив*» гэдэг зохиолд «Тэр жилийн өвөл Авлай тайж Чүйд /Зая бандидатай/ хамт өвөлжив. Тэр хулгана жилийн өвөл /Зая бандида/ тодорхой үсэг зохион үйлдэв» гэж тэмдэглэсэн байдаг бөгөөд бусад түүхэн үйл явдлуудын он цагтай харьцуулан үзээд тод бичгийг зохиосон хулгана жил нь аргын 1648 он болохыг судлаачид санал нэгтэй хүлээн зөвшөөрч байна. Тэрбээр тод бичгийг юуны учир, хэрхэн зохиосон тухайгаа «Үсгийн найрлага» хэмээх цагаан толгойн төгсгөлийн үгэнд тун тодорхой өгүүлсэн байдаг ба ийм үсгийг зохиосноор шашин өргөжин дэлгэрч амар амгаланг олохыг хүсэн ерөөжээ. Тийм ч учраас Зая бандида Намхайжамц таалал төгсөх 1662 он хүртэлх хугацаандаа судар, үндсэн зарлиг, шаштир олныг орчуулсан ба тэдгээр орчуулгын зохиолуудын төгсгөлийн үгээс үзвэл шашин номд тус болох үүднээс тухайн үеийн нийгэмд тэргүүлэх байр суурь эзэлж байсан хүмүүс ном орчуулахыг хүсэн дурдаж байсныг мэдэж болдог. Бас орчуулсан номыг нь хуулан олшруулж нийтийн хүртээл болгож байсан бөгөөд ийнхүү нэг номоос хуулан олшруулахыг «ном салгах» хэмээн нэрийдэж байжээ. Харин энэхүү намтарт тэдгээр ном судрыг барлан хэвлэж байсан талаар дурдаагүй билээ. Иймд судлаачид Зая бандидыг амьд сэрүүн ахуйд ойрадууд тод бичгээр ном судар барлаж байгаагүй, хожим Зүүнгарын хаант улсын хүчирхэгжлийн үед л цөөн тооны ном хэвлэж байсан бололтой хэмээн дүгнэсэн билээ.

Тод бичгээрх бар хэвлэлийн талаар монгол судлалын бүтээлд анх Б.Лауфер тэмдэглэн үлдээсэн юм. Тэрбээр 1907 онд «*Skizze der Mongolischen Literatur*» хэмээх бүтээл туурвиж, энэхүү зохиолдоо:

Бээжингээс гадна Өргөө, Хөххотод монгол ном хэвлэдэг боллоо. Ер нь Монголд ном хэвлэдэг олон тооны сүм хийд бий. Буриадуудын тухайд тэд английн шашин номлогчдын нөлөөгөөр загалмайтан болж буй хэдий ч барын хэв сийлэхдээ чадамгай хэвээрээ байсаар. Харин *халимагууд хэзээ ч ном хэвлэж байгаагүй бололтой. Нэг ч халимаг* (өөрөөр хэлбэл тод бичгийн Б.Т.) *хэвлэмэл зүйлтэй би тааралдаагүй ба надтай зөвхөн гар бичмэл л тохиолдож байв* [6, х. 27]

хэмээсэн байна. Энэхүү дүгнэлтийг хийхдээ тэрбээр өргөн уудам Орос орон болон Сибирээр олон жил хөндлөн гулд аяласан нэрт байгаль судлаач, академич П.С.Палласын монголчууд, ялангуяа тэдний баруун хэсэг болох ойрадуудын түүх, угсаатны зүйд зориулсан «*Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*» хэмээх бүтээлд

Халимагууд дунд би барын хэв сийлж суугаа хүнтэй ер таарсангүй. Монголд ч гэсэн Түвд, Хятадтай харьцуулахад их цөөхөн харж байлаа [4, х.Х; 31, х. 370]

гэж тэмдэглэснийг нотолгоо болгон эш татсан байдаг. Б. Лауфер ийнхүү тод модон барын ном байгаагүй хэмээн дүгнэлт хийхдээ хэдийгээр тодорхой жишээ, бичвэрээр баталгаажуулаагүй ч гэсэн Халимагт модон бар байсан тухай Й. фон Страленберг

1723 онд миний бие Тобольск хотод мужийн ерөнхий захирагч ноён Черкасскийнд яг үүнтэй ижилхэн халимаг модон бар харж байсан [28, х. 312] хэмээн тэмдэглэснийг анзаараагүй бололтой.

Б. Лауферийн дээр дурдсан бүтээл хэвлэгдсэнээс 20 жилийн дараа буюу 1927 онд уг зохиолын орос орчуулгыг ариутган шүүж хэвлүүлэхдээ бичсэн өмнөх үгэндээ Б.Я. Владимирцов

Хаана барласан нь тодорхой бус тод бичгийн барын 2 ном Азийн музейд хадгалагдаж байгаа нь ойрадууд ном хэвлэх оролдлого хийж байсныг харуулж байна [4, х.Х]

хэмээн тэмдэглэжээ. Үүнийг тодотгон Н. Поппе

Ленинградд тод бичгээр барласан 18-р зууны үеийн 2 ном бий. Эдгээрийг яг л япон, хятад, монголчуудын адил номыг бүхэл хуудсаар нь модон дээр сийлсэн хэвээр барласан байна. Харин Б. Лауферийн монгол утга зохиолын түүхийн тухай бүтээлд ойрадууд ном хэвлэлийг ер мэддэггүй хэмээсэн нь бий. Ленинград хотноо тод бичгийн барын ном хадгалагдаж байгаагаас үзэхэд түүний энэ үзэл тийм ч оновчтой биш санагдаж байна. Австрийн эрдэмтэн, хожим Америк руу цагаачилж тэндээ нас барсан Б. Лауфер үнэндээ цөөн тоотой тэдгээрийг үзээгүй бололтой. Тиймээс тэрбээр ойрадуудад барламал ном хэзээ ч байгаагүй хэмээн боджээ [13, х. 68]

гэсэн байдаг. Б. Лауферийн «Монголын утга зохиолын найруулал»-аа бичиж байх үес монголын утга зохиолын дурсгалын талаар мэдэх юм уг зохиолд тодорхойлсон хэдэн бүтээлээс халихгүй байсан” [19, х. 246] ба нөгөөтэйгүүр үнэндээ тухайн үед монгол ном судрыг эрхэмлэн хадгалж байсан хөмрөгүүдэд тод бичгийн модон барын ном байгаагүй юм. Харин Б.Я. Владимирцовт 1927 он гэхэд мэдэгдээд байсан тод үсгийн барын 2 судрыг тэрбээр Монголд томилолтоор ажиллаж байхдаа олж авсан нь түүний тайланд тодорхой туссан байдаг. Тэрбээр Монголд ажилласан талаарх тайлангийнхаа ихэнхид нь өөрийн цуглуулсан ном судрын бүрэн бүртгэлийг хавсаргасан байдаг нь “Хүрээлэнгийн (энд ИВР РАН-ийг хэлж байна Б.Т.) монгол хөмрөгийг бүрдүүлсэн түүхийг тодруулахад маш тустайгаар барахгүй монгол бичгийн зохиолууд ямар ямар газар нутагт байсан талаар найдвартай (заримдаа бүр хэрэгтэй) мэдээнүүдийг өгдөг”

[17, х. 265]. Ийнхүү В.Я.Владимирцовын монголоос авч ирсэн судар номууд түүний 5 хөмрөгийн үндсийг бүрдүүлж байгаа ба энэ 5 хөмрөгт нийт 128 нэгж хадгалагдаж байгаагийн 88 нь тод үсгийн дурсгал болно. 1913–15 оны хооронд Монголд байхдаа цуглуулсан монгол номууд түүний III хөмрөгт хадгалагддаг бөгөөд тооны хувьд бусдаасаа бага, өөрөөр хэлбэл 11 нэгж боловч энэхүү III хөмрөг нь агуулга, төрлийн хувьд судлаачдын анхаарлыг илүүтэй татдаг. Учир нь энэхүү цуглуулгад Хан харангуй туулийн тод үсгийн цорын ганц бичмэл хувь байгаа төдийгүй «ойрадууд ном хэвлэх оролдлого хийж байсныг харуулах» [16, х. 30] тод бичгийн модон барын ном бас байна. Өөрөөр хэлбэл

III хөмрөгийн цуглуулга нь зөвхөн монгол бичгээрх утга зохиолын түүхийг нөхсөн байдлаараа сонирхол татдаггүй юм. Энэ хөмрөгт ойрадын модон барын хэвлэлийн түүхийг тодруулах маш ховор барламал ном бий [17, х. 275] юм.

Тэрбээр энэ удаагийнхаа монголд ажилласан тайлангийн хавсралтад бичсэн номын нэрсийн №8-д

Хутагт Майдарын ерөөлийн хаан оршив. Ойр. бар. Ойрадын мэдэгдээд буй модон барын 2 номын хоёрдахь нь [18, х. 934]

гэж тэмдэглэжээ. Харин Б.Я.Владимирцовын тооцож байгаагаар тод модон барын 2 номын нэгдэх нь чухам ямар ном байв аа?

1920 онд Б.Я. Владимирцов Азийн музейн талаарх танилцуулга бүтээлд монгол номын хөмрөгийн тухай бичихдээ

Ойрадуудын дунд бар хэвлэл хөгжөөгүй нь тодорхой тул Азийн музейд тод бичгийн барын ном бараг байхгүй байгаа нь тийм ч гайхмаар зүйл биш юм. Ер нь бараг байхгүйтэй адил гэж хэлэхэд хилсдэхгүй. Учир нь (Азийн) музейд ойрадын модон барын хэдэн хэв, хаана хэвлэсэн нь үл мэдэгдэх ямартаа ч Баруун хойд Монголоос авчирсан шашны агуулга бүхий барын 2 ном л байна. Ер нь л тэднийг тэнд барласан нь эргэлзээтэй бөгөөд бодоод байхад Зүүнгат, магад ч үгүй Аблайн хийдэд хэвлэсэн байж мэднэ [3, х. 81]

гэжээ. Ийнхүү хаанаас олж авч ирснээ нарийн тодорхой заан өгүүлсэн нь тэрхүү нэгдэх барын судрыг мөн Б.Я. Владимирцов өөрөө энэ хүртэлх хугацаанд баруун хойд Монголд ажилласан гурван томилолтынхоо нэгд авчирсан болохыг гэрчилж байна. Үнэхээр 1915 оноос нэг их хойшгүй бүртгэгдсэн байж таарах Б.Я. Владимирцовын II цуглуулгад тод үсгийн модон барын 1 ном буюу *Хутагт билгийн чинад хүрсэн Таслагч Очир хэмээх их хөлгөний судар оршив* гэсэн ном буйг тэрбээр оруулаад *Хутагт Майдарын ерөөлийн хаан* хэмээх тод үсгийн барын номыг мэдэгдээд байгаа тод үсгийн 2 бар хэвлэлийн хоёрдахь нь гэж тооцож байсан бололтой [17, х. 276]. Чухам энэ хоёрыг л дээр дурдсан Б. Лауферийн бүтээлийн орос хэвлэлийн өмнөх

үгэнд онцлон тэмдэглэсэн байх нь. Харин түүний III хөмрөгт хадгалагдаж байгаа *Хутагт Дар эхийн 21 магтаал оршив* хэмээх тод үсгийн өөр нэгэн барын судрыг Б.Я. Владимирцов гар бичмэл хэмээн тэмдэглэсэн, тодруулбал «Гимны в честь Тара, ойр. рук., старинная с миниатюрами» /Дар эхийн магтаал. Чимэр зураг бүхий ойр. гар бичмэл/ [18, х. 934] гэснээс тодорхой байна. Гэвч энэ нь барын судар бөгөөд 21 Дар эхийн зураг сэлтээр чимэглэсэн, тод үсгийн барын номууд дунд өвөрмөц нэгэн бүтээл билээ. Эдүгээ тус хүрээлэнгийн монгол номын хөмрөгт тод бичгээр барласан

Mayidariyin irö:liyin xān orošiboi [Майдарын ерөөлийн хаан оршив]

Xutuqtu biligiḡyin činadu kürüqsen tasulaqci očir kemëkü yeke kölgöni sudur [Хутагт билгийн чинад хүрсэн Таслагч очир хэмээх их хөлгөний судар оршив]

čoqtu čandan [Цогт зандан]

tabun yuumiyin xuringyui züreken [Хутагт билгийн чинад хүрсэн таван юмын хураангуй зүрхэн]

Xutuq-tu darë ekeyin xorin nigen maqtal kemëkü orošibo [Хутагт Дар эхийн хорин нэгэн магтаал хэмээх оршив]

гэсэн 5 ном хадгалагдаж байна [25, х. 5–26].

1961 онд Германы эрдэмтэн В.Хайссиг К.Сагастэр нар «Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten» хэмээх бүтээл хэвлүүлж, энэхүү бүтээлдээ Германд хадгалагдаж байгаа гар бичмэл болон барын номууд дотор тод бичгийн модон барын 4 хуудас, барласан мэдээ бүхий 1 судар байгааг онцлоод Ленинградд байгаа 2 номтой нийлээд тод үсгийн нийт 7 ширхэг судар байна гэж үзжээ [27, х. XIX]. Академич Б. Ринчен «Монгол бичгийн хэлний зүй» бүтээлийнхээ Тэргүүн дэвтэрт «тод үсгийн номд модон бартай байсан нь ганц Очироор огтлогч гэдэг хөлгөн судар» буй хэмээн дурджээ [14, х. 108]. Тухайн үед монгол судлалын бүтээлүүдэд тод үсгийн барын ном (хэдийгээр зарим нь дутуу боловч) ямартаа ч 7 ширхэг байгааг тэмдэглэсээр атал яагаад энд ганц *Очироор огтлогч* байна гэж дурдах болов оо гэсэн асуулт гарч магадгүй юм. Энд бидний бодлоор зохиогч зөвхөн Монголд тухайн үед мэдэгдээд байсан тод барын ганц номын тухай өгүүлсэн бололтой. Тэрбээр энэхүү Очироор огтлогч судрыг хэрхэн олж авсан тухайгаа тодруулан

1928 онд дөрвөдийн Төгс хөлөг Далай ханы өргөөнд Дар эх тэргүүтэн олны дурдсанд Зая бандида Намхайжамцын орчуулсан *Хутагт билгийн чинад хүрсэн Таслагч очир хэмээх их хөлгөний судар*-ын тод үсгээрх барын хэв байхыг үзсэн бөгөөд энэ хэвээс барласан 2 ширхэг судрыг тэрхүү ном орчуулахыг дурдсан Дар эхийн сүүлчийн дүр болох сайхан сэтгэлт эмэгтэйгээс цэнхэр хадгийн хамт гардаж авсан [15, х. 67]

хэмээн тэмдэглэсэн нь буй. Мөн хожим XVI жарны хөх барс жилийн улаан барс сарын цагаан хулгана өдрөөр огноолсон гурван үеийн түүхдээ

«Өвөг эцэг монголтой, бар бичмэлийн олон номтой, тэр дунд Ойрадын Зая бандидын Хар Эрчис, Аалайн (Аблайн Б.Т) хийдэд байх үед орчууллаа гэсэн модон барын сонин Юм гэдэг судартай» [23, х. 135]

хэмээсэн байдаг.

Тод бичгийн барын номыг цуглуулах, мэдээлэх, судлах талаар олон жил дорвитой судалж цөөнгүй бүтээл туурвисан хүн бол эрдэмтэн Х. Лувсанбалдан билээ. Тод бичгийн барын номын тухай монгол судлалд төдий тодорхой баримт бүрдээгүй шахуу байсан 1960-аад оны үед Х. Лувсанбалдан «Тод монгол барын номын тухай» хэмээх өгүүлэл бичиж монгол судлаачид болон ном хэвлэлийн түүх сонирхогчидод тод бичгээр барласан 3, барласан мэдээ бүхий 2 ном олсноо танилцуулсан байна. Тэрбээр энэхүү өгүүлэлдээ тухайн үеийн байдлаар «...тус хүрээлэнгийн тод монгол номын хөмрөгт давхардсан тоогоор 1000 шахам ном цугларсан байгааг» тэмдэглээд тэдгээрийн дотор «монголч эрдэмтдийн сонорт мэдэгдээгүй, номзүйн бүртгэлд ч огт байхгүй тийм чухаг сонин гар бичмэл цөөнгүй байгаа бөгөөд барын ном ч байна» хэмээжээ. Үнэхээр тод бичгийн модон барын ном ховор, ховор түүнийг олж хамгаалах нь эрхэм, эрхэм ажлыг гардан хийх нь нэн хариуцлагатай болохыг гүнээ ухамсарласан эрдэмтэн маань тэдгээр тод ном дотроос энэ удаад зөвхөн барын номыг нь тусгайлан танилцуулжээ. Үүнд:

1а. Xutuqtu biligiin činadu kürüqsen nayiman mingyatu. 53,5 × 14,5 см. 382 хуудас. Дансны № 592 (1).

1б. Xutuqtu biligiin činadu kürüqsen nayiman mingyatu. 53,5 × 14,5 см. 382 хуудас. Дансны № 455.

2. Xutuqtu dēdū altan gerel sudur-yin ayimagiyin erke-tū xān kemēkü yeke kölgöni sudur. 47.5 × 12.5 см. 120 хуудас. Дансны № 111.

3. Arašāni zürken nayiman üyetü niyuuča ubadisiyin üндүсүн-ēče dötögör keseq xoyitu üндүсүн kemēkü. 53.5 × 11 см. 90 хуудас. Дансны № 3.

4. Köböün baqsi-inu öbörēn šebe-dū ünēn sedkil-ēče jobeji talbiqsani bičiq zürekeni türma kemēkü, 45 × 8.5 см. 25 хуудас. Дансны № 644 (53).

5а. Xutaqtu biligiin činadu kürüqsen tasulaqči očir kemēkü yeke kölgöni sudur. 22.1 × 7.3 см. 55 хуудас. Дансны № 1.

5б. Xutaqtu biligiin činadu kürüqsen tasulaqči očir kemēkü yeke kölgöni sudur. 22.1 × 7.3 см. 55 хуудас. Дансны № 2.

Эдгээр тод бичгийн модон барын 5 (давхардсан тоогоор 7) ном нь тус хүрээлэнгийн тод номын хөмрөгт хадгалагдаж буйг тэмдэглэн үлдээхийн зэрэгцээ тэдгээрийн ижил хувь болон өөр барын ном хаана хадгалагдаж

байгааг мөн дурдсан байдаг. Энэхүү өгүүллийнхээ төгсгөлд Х. Лувсанбалдан дээр дурдсан барын болон барласан мэдээ бүхий судрууд дээр үндэслэн:

«Зүүнгар, Халимагт хэдий үеэс эхлэн тод монгол ном барласан болохыг тодорхойлоход хэцүү боловч <...> ихэнх номыг Галданцэрэн ханы үед барласан байна. <...> Ойрдод тод монголоор барласан ном угаас цөөн болохоос гадна бидэнд уламжлагдаж ирсэн нь бүр цөөн төдий боловч Монголын соёлын үнэт өв болон үлдэх юм» [7, х. 172]

хэмээн дүгнэжээ.

Нүүдэлчин монголчуудын номыг дагнан судалсан эрдэмтэн Д. Кара монголчуудын бичиг үсэг, ном хэвлэл түүнтэй холбогдох соёлын тааларх олон жилийн судалгааныхаа үр дүн болгон хэвлүүлсэн «Книга монгольских кочевников» (Семь веков монгольской письменности) хэмээх бүтээлдээ Зая бандида Намхайжамцын зохиосон тод бичгийн талаар дэлгэрэнгүй өгүүлээд тухайн үеийн нэрээр ШУА-ийн Дорно дахин судлалын хүрээлэнгийн Ленинградын салбарт хадгалагдаж байгаа тод бичгийн бичвэр бүхий барын модны талаар тодорхой тэмдэглэжээ. Тодруулбал,

ШУА-ийн Дорно дахин судлалын Ленинградын салбарын Монгол номын хөмрөгт (Q 89 дугаартай) саяхан олдсон хоёр талдаа тод бичвэр бүхий барын мод (26,5 × 5,3 см) хадгалагдаж байна. Уг барын мод нь хус бололтой бөгөөд нилээд нарийн хийцтэй, магадгүй XIX зуунд хамаарна. Мөр хоорондын зай жигд биш, ухаас нь ойролцоогоор 3 мм гүн, дундаа бас орхисон хэсэгтэй, модных нь ширхгийн дагуу сийлжээ. Хавтан модны хоёр талд шашны нэгэн зохиолын хоёрдугаар хуудсыг сийлсэн байна. Гэвч энэ бараас хэвлэсэн судар одоогоор олоогүй, хэдий тийм ч миний бие тус хүрээлэнд ажиллаж байхдаа хийсэн дардсыг энд танилцуулж байна. Одоогийн байдлаар мэдэгдээд байгаа ойрад (халимаг) модон барын ном арав илүүгүй бөгөөд энэхүү барын мод нь энэ төрлийн цорын ганц дурсгал нь болж байна [5, х. 115]

хэмээжээ. Д. Кара ийнхүү уг тод бичвэртэй барын модыг энэ төрлийн цорын ганц дурсгал хэмээн тэмдэглэхдээ Б.Я. Владимирцовын Азийн музейд тод барын мод хэдэн ширхэг байна [3, х. 81] гэснийг анзаараагүй бололтой. Харин Д. Карагийн бүтээлд дурдагдсан барын модууд нь түүний тэмдэглэснээр саяхан олдсон (энэхүү бүтээл 1972 онд хэвлэгдсэн болно) байна [5, х.115]. Тиймээс тэртээх 1920-оод оны модууд биш бололтой. Хожим А.Г. Сазыкин Д.Карагийн танилцуулсан барын модын бас нэг хавтсыг нэмж бүртгэн, улмаар энэхүү барын 2 мод нь «Алтан үсэн хутга там эвдэгч хуурай» хэмээх судрын 2, 8-р хуудасны барын мод болохыг тодорхойлжээ.

Монгол судлалд тод барын мод олдсон нь үүгээр хязгаарлагдахгүй юм. Эрдэмтэн Х. Лувсанбалдан Увс аймгийн орон нутаг судлах музейд тарни сийлсэн тод бичгийн нэгэн барын мод байгааг мэдээлсэн билээ [7, х. 120].

Мөн сүүлийн үед монгол судлалын нарийн нандин дурсгал бүхий Францын Үндэстний номын сангийн Дорно дахины хөмрөгт тод барын 1 хавтас хадгалагдаж байгааг эрдэмтэн Ц.Шагдарсүрэн гэрэл зургаар хэвлүүлжээ. Тэрбээр уг барын модны талаар тодорхой танилцуулж, энэ нь *Хутагт билгийн чинад хүрсэн таслагч очир хэмээх их хөлгөний судар*-ын мод болохыг тодорхойлж урьдах судалгаанаас үзвэл энэхүү судар урьд ойрадад гурвантаа барлагдсан бөгөөд тэдгээрийн алинтай нь ч энэ барын модны хэмжээ тохирохгүй байна. Тиймээс наад зах нь энэхүү судрыг дөрвөнтөө барлажээ гэсэн урьдчилсан дүгнэлт хийх боломжийг энэ барын мод олгож байна [29, х. 171] гээд Францын монголч эрдэмтэн Марие-Доминик Эвэний хамт тусгай өгүүлэл хэвлүүлсэн билээ.

Дээр тэмдэглэсэн баримтаас авч үзвэл өнөөгийн байдлаар ОХУ-д 1, Франц Улсад 1, манай орны Увс аймагт 1 тод барын модны хавтас хадгалагдаж байна.

1968 оны 9 сарын 5-6-нд Халимагийн Элиста хотноо тод бичгийн 320 жилийн ойд зориулсан эрдэм шинжилгээний хурал зохион байгуулагдсан ба тус хурлын илтгэл болон Зая бандида Намхайжамц, тод бичигтэй холбоотой зарим өгүүллийг 1970 онд «320 лет старокалмыцкой письменности: Материалы научной сессии» нэрээр эмхэтгэн хэвлүүлэхэд эрдэмтэн Х. Лувсанбалдан Халимагийн эрдэмтэн А.В.Бадмаевтай хамтран бичсэн «Калмыцкое ксилографическое издание сутры Алтан гэрэл» хэмээх өгүүлэл хэвлүүлж, энэхүү өгүүлэлдээ тод бичгийн модон барын 6 судар шинжлэх ухаанд тодорхой мэдэгдээд байгааг дурдаад

«<...> гэвч Зүүнгарт эсвэл Ижил орчмын халимагуудын хэвлэсэн барын номууд дахин олдоно гэдэгт найдаж байна» [9, х. 85]

хэмээжээ. Тэрбээр цааш нь Алтангэрэл судар монгол хэлтний дунд төдийгүй түрэг хэлт ард түмний дунд өргөн дэлгэрсэн, ялангуяа гар бичмэлээр их тархсан байдгийг онцлон тэмдэглээд

Энэхүү судрын барламал хэвлэл байгаа нь ойрад-халимагуудын бичиг үсгийн дурсгал, дундад зууны үеийн монгол болон халимагуудын соёлын дурсгал болохын хувьд онцгой үнэ цэнэтэй юм [9, х. 86]

гэж үнэлжээ. Ялангуяа тус судрын барламал хэвлэлийн хэвлэн нийтэлсэн мэдээ бүхий төгсгөлийн үг нь Монголчуудын ном хэвлэлийн түүхэнд үнэт мэдээ агуулж байгааг онцолсон байдаг.

Тод бичгийн модон барын номыг зөвхөн халимаг болон баруун монголд хэвлэж байсан төдийгүй бархан бүхий бусад газрын зарим сүм хийдэд ч мөн цөөн тооны бүтээл хэвлэсэн байна. Тухайлбал 1925 онд одоогийн Монгол Улсын Өвөрхангай аймгийн төв оршиж буй Хадатбулаг гэдэг газар байгуулагдсан Үйзэн гүнгийн хийдэд түвд, монгол хоёр хэлээр ном барладаг

тус тусдаа сүмтэй байсан бөгөөд тэнд *Тод-монгол хэмээх үсэг оршив* (10,4 × 44 см, 4 хуудастай) гэдэг тод, монгол хадмал цагаан толгой хэвлэсэн байна.

«Үйзэн гүнгийн хийдийн барын сүм бас хэвлэсэн төвд, монгол судрын-хаа гарчигийг тухай тухайн хэлээр бүртгэн хэвлэдэг байжээ. Тэгэхдээ урт барын гарчиг, дунд барын гарчиг, бага барын гарчиг гэж ангилан бичдэг байсан нь уншигч хүн өөрийн мэдлэгийн хэмжээгээр зохих судрыг олж уншиж, захиалан хэвлүүлэхэд их л дөхөмтэй байжээ. <...> Тэрхүү дурьдсан бүртгэлээс бидний үед хүрэлцэн ирсэн нь нэн ч сонирхолтой юм» [24, х. 200]

хэмээн судлаач Ц.Шүгэр тэмдэглээд тус хийдээс гаргасан «Энэ нь монгол номын урт барын гарчиг болой» гэсэн бүртгэл дэх монгол номын нэрсийн жагсаалтыг гаргажээ. Уг бүртгэлд нийт 46 номын нэр хамрагдсаны №5-д дээр бидний тэмдэглэсэн *Тод монгол хэмээх үсэг оршив* цагаан толгойг «Тод монгол үсгийн 3 мод» хэмээн бүртгэн оруулсан байдаг [24, х. 200; 12, х. 3, 7]. Энэхүү цагаан толгойг эрдэмтэн Х.Лувсанбалдан 1972 онд латинаар галиглаж, гэрэл зургийн хамт хэвлүүлсэн юм [29]. Уг цагаан толгой нь монгол (todoi mongyul kem(e)kü üsüg orošibai), тод (todui mongyol kemēkü üsüq orošiboi), түвд (tho-da mongal zes bya-ba'l yi-ge bzugs-so) бичгээр бүхий гарчигтай монгол, тод хавсарсан цагаан толгой болно. Харин сүүлийн үеийн судалгаагаар мөн хийдэд барласан түвд-тод үсгийн цагаан толгой мэдэгдээд байна.

Х.Лувсанбалдан ийнхүү тод бичгийн модон барын номын талаар хэдэн-тээ тусгайлан тэмдэглэснээс гадна «Тод үсэг, түүний дурсгалууд» бүтээлдээ тусгай зүйл, хавсралт зураг оруулжээ [8, х. 112–122, 316]. Энэхүү номдоо тэрбээр урьд өмнө хэвлүүлсэн өгүүллүүддээ тэмдэглэсэн тод бичгийн барламал болон барласан мэдээ бүхий номуудын талаар нэгтгэн авч үзээд «Шинжлэх Ухааны Академийн Хэл зохиолын хүрээлэнгийн тод монгол номын хөмрөгт одоогоор бэлхнээ байгаа барын ном 12 байгаагаас гадна барласан мэдээ бүхий ном 2 байна» [8, х. 113] гэжээ. Энэ бол тухайн үеийн байдлаар тод бичгийн барын номын талаар монгол судлалд мэдэгдээд байсан бүхий л мэдээ баримтыг нэгтгэн авч үзсэн ач холбогдол бүхий судалгаа билээ. Тухайн үеийн байдлаас үзвэл «1965 оноос хойш Хэл зохиолын хүрээлэнгийн захиргаа тод үсгийн дурсгалыг эрчимтэй цуглуулж» ялангуяа тод бичгийн модон барын хэд хэдэн судартай болсон нь «монгол барын ном хэвлэл нь <...> өвөрлөгч, буриад, Ар Монголоос гадна ойрд монголд дэлгэрч байсныг тодорхойлох» [20, х. 51] бололцоо олгосон юм.

Ховд их сургуулийн багш, ойрад монголчуудын түүх, соёлыг судлагч Б. Батмөнх XVII зууны Монголын их соён гэгээрүүлэгч Равжамба Зая бандида Намайжамцын намтар, үйл ажиллагаанд үнэлэлт дүгнэлт өгсөн «Зая бандида Огторгуйн далай» (Уб., 1998¹; 2004², 2009³) хэмээх бүтээлдээ Ховд

Их сургуулийн Монголчуудын бичиг дурсгалын сан болон өөрийн хувьд буй тод бичгийн модон барын судрын талаар тодорхой танилцуулсан байна. Тэрбээр өөрийн гарт буй «Хутагт Дарь эхийн хорин нэгэн магтаал хэмээх оршвой» гэсэн тод бичгийн модон барын судрын талаар дэлгэрэнгүй танилцуулж [1, х. 99], зохиогчийн тэмдэглэснээр уг судрыг 1996 онд зураач А. Баасанхүү Ховд аймгийн Булган сумын нутгаас олж авчээ. Цаасны хэмжээ 28,5 × 9,3 см, 30 хуудастай. Дийлэнх хуудсанд 8 мөрөөр, 10, 13-р хуудсанд 7 мөрөөр, 14-19-р хуудсанд 15 мөрөөр бичсэн байна. Бас 3-15-р хуудсанд 21 Дар эхийн хөрөгтэй ажээ. Энд тэмдэглэсэн тод бичгийн модон барын судруудын талаар тэрбээр урьд нь мөн тусгайлан өгүүлэл хэвлүүлсэн бөгөөд «<...> эдүгээ бидний үед тод үсгийн нэлээд тооны барын судар олдлоод байгаагаас үзэхэд, Ойрад монголд бар хэвлэл хөгжиж байсан нь илт байна. Гэвч цаашид Монгол болон бусад орны номын сан, архив, музей, хувь хүмүүсийн гарт хадгалагдаж буй тод үсгийн барын ном судрыг сурвалжлан илрүүлэх, тод барын үүсэл, хөгжил, барлах арга технологи зэрэг асуудлыг гүнзгийрүүлэн судлах шаардлага зүй ёсоор тулгарч байна» [2, х. 131] хэмээн асуудал дэвшүүлжээ.

Б.Батмөнхийн мэдээлсэн дээрх тод модон барын судруудаас *Хутагт их тонилсны зүгт дэлгэрүүлэгч хэмээх их хөлгөний судар*, *Хутагт дарь эхийн магтаал оршвой* гэсэн хоёр зохиол урьд нь эрдэм шинжилгээний хүрээнд барласан талаар мэдэгдээгүй байснаараа сонирхолтой юм. Бидэнд буй баримтаас үзвэл Ховд аймгийн Хөгжимт драмын театрын зураач асан М. Амгалан 1981 оны өвлийн тэргүүн сарын 6-д эрдэмтэн Х. Лувсанбалданд нэгэн захидал ирүүлсэн байна. Уг захидалд

Эрхэм хүндэт Жунжаа Танаа, амрыг эрж мэндчилье. Таны захисан тод Тарвачэмбын барын тухай хэдэн үг бичиж явуулав. Үүнд төгсгөлийн үгэнд барласан мэдээ үгүй юм. Уг номын цаас нь 12,5 × 45 см, хуудасны тоо 106 болой. Хэв нь 8,5 × 37,5 см юм. Цаас нь хуучин ойрадын болгосон гэдэг цаас юм [10]

гээд төгсгөлийн үгийг нь сийрүүлэн явуулжээ. Бидний гарт буй зураач М. Амгалангийн захидалд тэмдэглэгдсэн Тарвачэмбо судрын хувь заяа хэрхсэн хийгээд Б.Батмөнхийн мэдээлсэн Тарвачэмбо судар хаанаас олдсон талаар тодорхой мэдээлэл байхгүй тул энэ хоёр судар нэг судар уу, эсвэл нэг судрын өөр өөр хувь уу гэдгийг хараахан хэлэх боломж алга байна.

Халимагийн эрдэмтэн Н. Содмон тод бичгийн хөгжлийн үечлэлийн асуудалд зориулсан өгүүлэлдээ XVII зууны үед модон бараар хэвлэснийг XIX зууны сүүлчээр дахин шинээр модон бар сийлүүлж хэвлэсэн Хутагт билгийн чинад хүрсэн таслагч очир хэмээх их хөлгөн судар-ын адил бус хоёр хэвлэл байгааг дурджээ [11, х. 71]. Н.Содмоны тэмдэглэсэн энэ зүйл

бол зөвхөн Шинэжаны тод бичгийн хувирал, өөрчлөлтийг тодруулах баримт болоод зогсохгүй «монголч эрдэмтэд сүүлийн үед олдсон XVIII зуун лугаа холбогдох тод үсгийн цөөхөн модон барын сударт үндэслэн дээр үед ойрадууд ном барлах уламжлал тийм өргөн бус байсан ба Зүүнгарын хаанлиг төр мөхсөний дараа энэ уламжлал тасарсан гэдэг дүгнэлт хийж байсан нь бодтой байдалтай үл нийцэхийг энэ шинэ олдвор гэрчлэж бий» [11, х. 72] юм.

ОХУ-ын Санкт-Петербург хот бол Дорно дахин судлал үүсэн бүрэлдсэн өлгий нутагт зүй ёсоор тооцогдох, ялангуяа монгол судлал, монголын түүх соёл, хэл бичигт холбогдох нарийн нандин эд зүйлийг хадгалж байгаа газар билээ. Нева мөрний баруун эрэг дээр орших Оросын ШУА-ийн Дорно дахины гар бичмэлийн хөмрөгт буй тод модон барын номын тухай судлаачид тэмдэглэсээр ирсэн бол уг мөрний нөгөө эрэгт орших Санкт-Петербургийн Улсын их сургуулийн Дорно дахины факультетийн эрдэм шинжилгээний номын санд мөн 2 тоотой тод модон барын ном, барласан мэдээ бүхий 1 ном хадгалагдаж байна. Энэ тухай Оросын монголч эрдэмтэн В.Л. Успенский анх мэдээлэн олон нийтэд танилцуулсан билээ [32].

Тод модон барын судар ийнхүү манай орноос гадна ОХУ, Герман улсад байгаагаас гадна БНХАУ-ын зарим байгууллага, хувь хүнд байгаа болохыг сүүлийн үеийн судалгааны бүтээлүүд харуулдаг. Тухайлбал БНХАУ-ын Төвийн үндэстний их сургуулийн багш Мянгад Эрдэмт хичээл зүтгэл гарган ажиллаж цөөнгүй судар ном сурвалжлан олж, хэд хэдэн өгүүлэл нийтлүүлээд байна. Тэрбээр 2005 онд «Өвөрмонголын нийгмийн шинжлэх ухаан» эрдэм шинжилгээний сэтгүүлд *Манай улсад хадгалагдаж байгаа тод үсгийн бар хэвлэлийн тухай* гэсэн өгүүлэл нийтлүүлж тус улсад мэдэгдээд буй тод модон барын 22, барласан мэдээ бүхий 3 номын талаар танилцуулж [26, х. 101–113], судлаачдад БНХАУ-д байгаа тод модон барын тухай анх мэдээлсэн билээ. Энэ бол тод модон барын номын тархац, шинэ дурсгал, төрөл зүйлийг баяжуулсан ач холбогдолтой бүтээл болсон юм. Өөрөөр хэлбэл тод модон барын ном хадгалагдаж буй шинэ газрыг олж, урд өмнө судлаачдын мэдээгүй шинэ дурсгалыг танилцуулж, ихэвчлэн шашны сэдэвт бүтээлийг барласан байсныг агуулгын хувьд өөр бүтээл барласан болохыг мэдээлсэн зэргээрээ шинэлэг байв. Доктор Мянгад Эрдэмт уг ажлаа цааш үргэлжлүүлэн 2009 онд нилээд дэлгэрэнгүй томоохон өгүүлэл дахин хэвлүүлсэн [30] байна.

Энэхүү товч өгүүллийнхээ төгсгөлд хэлэхэд, тод бичгээрх модон барын номын тоо тийм ч цөөн биш бөгөөд тэдгээрийн бүртгэл, хадгалагдаж байгаа газар, судалгааны тоймууд эдүгээ нэгтгэн үзэх боломжийг бүрдүүлээд байгаа нь тод бичгээр ном барлаж ирсэн уламжлал, ном судрын тойм, монголчуудын ном хэвлэлийн түүхэнд эзлэх тод барын байр суурь зэргийг тодруулан авч үзэх шаардлагатай байгааг харуулж байна.

Номзүй

1. *Батмөнх Б.* Зая бандида Огторгуйн Далай: нийгэм-улс төр, шашин, соёлын үйл ажиллагаа. Ред. Д.Дашбадрах. Уб., 2009, 181 х.
2. *Батмөнх Б.* Шинээр олдсон тод үсгийн барын ном судрын тухайд // Тод үсэг-360. Олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурлын эмхэтгэл. Эрх. А.Батсуурь. Уб., 2008, х. 128–131.
3. *Владимирцов Б.Я.* Монгольский фонд // Азиатский музей РАН. 1818-1918. Краткая памятка. Пг. 1920, с. 74-86.
4. *Владимирцов Б.Я.* Предисловие // Б.Лауфер. Очерк монгольской литературы. Пер. В.А.Казакевича, под ред. и с предисл. Б.Я.Владимирцова. Л., 1927, с. I–XXII.
5. *Кара Д.* Книги монгольских кочевников (Семь веков монгольской письменности) М., 1972, 196 х.
6. *Лауфер Б.* Очерк монгольской литературы. Пер. В.А.Казакевича, под ред. и с предисл. Б.Я. Владимирцова. Л., 1927, с. XXII+96.
7. *Лувсанбалдан Х.* Тод монгол барын номын тухай // SM [Монголын судлал]. Т-VI, fasc. 31. Уб., 1969 [1968], х. 161–172.
8. *Лувсанбалдан Х.* Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Ред. Ц. Дамдинсүрэн. Уб., 1975, 356 х.
9. *Лувсанбалдан Х., Бадмаев А.В.* Калмыцкое ксилографическое издание сутры «Алтан гэрэл» // 320 лет старокалмыцкой письменности. Материалы научной сессии. Ред. Д.А.Павлов. Элиста, 1970, с. 80–93.
10. М.Амгалангаас 1981 оны XII сарын 8-д Х.Лувсанбалданд бичсэн захидал. Зохиогчийн хувийн номын санд хадгалагдаж буй.
11. *Намжавин С.* Тод үсгийн түүхийн хөгжлийг үелэн хуваах асуудалд // Монголоведение. № 2. Элиста, 2003, х. 68–81.
12. *Отгонбаатар Р.* Монгол модон барын номын эх гарчиг. Токио. 1998, 144 х.
13. *Поппе Н.* Роль Зая-пандиты в культурной истории монгольских народов (Стенограмма доклада, читанного в Филадельфии 27-го декабря 1958 года) // Kalmyk-Oirat Symposium (Kalmyk Monograph series-2). Philadelphia, 1966, х. 57–72.
14. *Ринчен Б.* Монгол бичгийн хэлний зүй. Тэргүүн дэвтэр. Удиртгал. Уб., 1964, 250 х.
15. *Ринчэн Б.* Ойратские переводы с китайского // Rocznik Orientalistyczny. Т. XXX. 1. Warszawa, 1966, х. 58–73.
16. *Сазыкин А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов в Институте Востоковедения Академии наук СССР. Т-I. М., 1988, с.30. Энэхүү

эхийн бичил хальсыг Хэл зохиолын хүрээлэнд бэлэглэсэн бөгөөд Х. Лувсанбалдан латин галигийн хамт гэрэл зургаар хэвлүүлжээ. Үз: *Тод үсгийн Хан харангуй* // CMS [Монгол бичвэрийн чуулган]. Т-XX, fasc.1. Хэв. бэлд. Х. Лувсанбалдан. Уб., 1985, 185 тал.

17. *Сазыкин А.Г.* Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский Музей Российской Академии Наук от Б.Я.Владимирцова // *Mongolica*. Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова. 1886–1931. М., 1986, с. 265–297.

18. Список монгольских рукописей, приобретенных от Б.Я. Владимирцова // ИРАН. Новая серия. 1919 (Приложение к протоколу XIV заседания отдела исторических наук и филологии Российской Академии наук 12 ноября 1919 г.).

19. *Хайсиг В.* Монголын утга зохиол // SLL [Хэл зохиол судлал]. Т. VII, fasc. 10. Уб., 1970 [1969]. Орч. Ц. Цэвэлмаа, Д.Ёндон, х. 245–293.

20. *Цолоо Ж.* Ховор ном цугларч байна // ШУА. № 2. Уб., 1967, х. 50–51. Энэ өгүүлэлд мөн «Ойрд нутгаас олдсон тод үсгийн барласан номын хэсгээс» хэвлэсэн байдаг.

21. *Шагдарсүрэн Ц.* Сүүлийн үед Францаас олдсоор буй монгол судлалын зарим эх хэрэглэгдэхүүний тухай // *Acta Mongolica*. Т. 2 (208), Уб., 2003, х. 169–177.

22. *Шагдарсүрэн Ц., Marie-Dominique Ewen.* Тод номын барын нэгэн модон хуудас // Халимаг болон Монголын Ойрадуудын хэл аялгуу, соёлын түүхэн хэлхээ холбооны асуудалд. Эрх. Ц. Шагдарсүрэн. Уб., 2009, х. 131–138.

23. Шинжлэх Ухааны Академийн жинхэнэ гишүүн, хэл шинжлэлийн ухааны доктор, профессор Ринчен миний гурван үеийн түүх // Шагдарсүрэн Ц., Адъяа О. Бямбын Ринчен. Монгол Улсын шинжлэх ухаан-5. Уб., 2003, х. 133–147.

24. *Шүгэр Ц.* Үйзэн гүнгийн хошууны барын сүмын тухай товч мэдээ // SLL [Хэл зохиол судлал]. Т. IX, fasc. 19. Уб., 1972, х. 199–202.

25. *Яхонтова Н.С.* Ойратские рукописи и ксилографы в собрании Института Восточных рукописей РАН // Мир ясного письма. Элиста, 2014, х. 5–26.

26. *Erudemuto.* Chyugoku shyozo todo han mongoru bunken nit suite -1749 nen ~ 1949 nen // *Bulletin of Waseda Institute for Mongolian Studies*. 2009, № 5, х. 1–11.

27. *Heissig W., Sagaster K.* Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten // *Verzeichnes der Orientalischen Handschriften in Deutschland*. Band. I. Wiesbaden, 1961, 494 х.

28. *J. von Strahlenberg.* Das Nord und Ostliche Theil von Europa und Asia. Stockholm, 1730.

29. *Luvsanbaldan Ch.* Deux Syllabaires Oïrates //AOH. T. XXV, fasc. 1-3. Budapest, 1972, p.209-219.

30. *Mingyad Erdemtü.* Man-u ulus-tu qadaɣalaydaju bayıɣ-a todı üsüg-ün bar-un keblel-ün tuqai //öbür mongɣul-un neyigem-ün sinjilekü uqayan. 2005, №4 (137), x.107–113.

31. *Pallas P.S.* Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften. Band II.

32. *Uspensky V.L.* Some Rare Oirat Manuscripts in the Collection of the St. Petersburg University Library //Aspect of Buddhism. Liw. 1994, pp.195–202.

А.А. Туранская
СПбГУ
Санкт-Петербург, Россия

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ МОНГОЛЬСКОГО ПЕРЕВОДА «ГУРБУМА» МИЛАРЭПЫ

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению проблем перевода, связанных с передачей элементов национальной культуры и культурного опыта, отраженных в художественном тексте. Целью исследования является выявление некоторых национально-культурных особенностей монгольского перевода «Гурбума» Миларэпы.

Ключевые слова. Ширегету Гуши Цорджи, Гурбум, национально-культурные особенности монгольского перевода, переводческие трансформации, лакуна.

A.A. Turanskaya

NATIONAL AND CULTURAL PECULIARITIES OF MONGOLIAN TRANSLATION OF MILAREPA'S «GURBUM»

Abstract. This article is focused on problems connected with the translation of elements of national culture and national experience reflected in the source text. The purpose of the research is to determine some national and cultural peculiarities of Mongolian translation of Milarepa's «Gurbum».

Keywords. Širegetü Güsi Čorji, national and cultural peculiarities of Mongolian translation, translation transformations, lacune.

Прозопоэтический сборник «Собрание песнопений, дополняющее намтар досточтимого Миларэпы» (тиб. rJe btsun mi la ras pa'i rnam thar rgyas par phyé ba mgar 'bum zhugs so), известный также под кратким названием «Гурбум», был составлен известным тибетским учителем традиции Кагью Цаннён Херукой (тиб. gTsang smyon he ru ka, 1452–1507) в 1488 году. На монгольский язык этот текст был переведен в первой четверти XVII в. известным переводчиком буддийских сочинений Ширегету Гуши Цорджи (монг. Širegetü güsi čorji, к. XVI – н. XVII вв.).

Исходя из круга сочинений и колофонов Ширегету Гуши Цорджи, на которых мы не будем останавливаться в рамках данной статьи, можно предположить, что перевод этого сборника на монгольский язык был

призван принести в монгольскую культуру один из самых популярных текстов, содержащий наглядную модель возможности освобождения из сансарического бытия, т.е. достижения состояния Будды в течение одной жизни, а также положить начало культу Миларэпы в Монголии.

Для этого необходимо было сделать текст максимально понятным монгольскому читателю того периода, не только не знакомому с традициями буддийской агиографии, но и по большей части не придерживающему буддийского мировоззрения и обладающему иными фоновыми знаниями, речевым этикетом, морально эстетическими нормами и т.д. Именно поэтому переводческая стратегия Ширегету Гуши Цорджи была направлена на то, чтобы нивелировать так называемые «лакуны» [1], места наибольшего расхождения между тибетским и монгольским культурным контекстами, сохранение большого числа которых в тексте чревато эффектом непрозрачности содержания и, как следствие, потерей читательского интереса.

К национально-специфическим элементам в тибетском тексте «Гурбума» следует отнести топонимы, имена собственные, буддийскую терминологию, этнографические понятия и образные выражения, гонорифическую лексику, а также стихотворные фрагменты, которыми изобилует текст.

Выбор переводческих трансформаций для передачи таких лакун как топонимы, имена собственные и буддийская терминология, игравших важную роль в трансляции смысла буддийского произведения, зависел от наличия устоявшейся традиции, уровня знания переводчиком тибетского языка, его осведомленности в буддийских реалиях и деталях тибетского быта, а также, возможно, личных предпочтений.

Для передачи санскритской лексики, попавшей в монгольский язык на ранней стадии переводческой активности монголов (прежде всего, через древнеуйгурский) и, скорее всего, уже закрепившейся к концу XVI в. в монгольской переводческой традиции, Ширегету Гуши Цорджи использует прием «восстановления» санскритского оригинала, заменяя тибетскую кальку фонетическими заимствованиями из санскрита.

Так, например, Панчала (санскр. Pāñcāla), древнее название области северо-западной Индии и одно из священных буддийских мест, на тибетском передано как *INga len pa* ('включающий пять'), тогда как в монгольском переводе «восстановлен» санскритский оригинал – *Bančala*. Имя индийского махасиддхи Нагарджуны, переданное в тибетском тексте как *Klu sgrub* ('учитель нагов'), в монгольском тексте передано как *Nagarjāna*, что соответствует санскр. *Nāgārjuna*; тиб. *Kun tu bzang po* ('всеблагодать', имя адибудды) – как монг. *Samantabadira* (санскр. *Samantabhadra*); тиб. *gTsug tor nam par rgyal ma*, ('всепобеждающая [богиня] ушниша', имя богини) – как

монг. *Usnis-a visay-a* (санскр. *Uṣṇīṣavijaya*). Гуши Цорджи «восстанавливает» на санскрите некоторые имена собственные даже в тех случаях, когда в тибетском оригинальном тексте используется не само имя, а устойчивый эпитет. Так, например, тиб. *bram ze chen po* ('великий брахман', эпитет индийского махасиддхи Сарахи) в переводе трансформируется в монг. *Saraha* (санскр. *Saraha*).

Для передачи менее употребимых или ранее не переводившихся топонимов и имен собственных в монгольском тексте «Гурбума» широко используется транскрипция (передача звуковой формы слова), транслитерация (графической формы) или их сочетание.

Так, например, тибетское название местности *Pu rengs skyed thang* передается в монгольском переводе как монг. *Pure'ngs skyed' tang*, тиб. *lCim lung gi chu mda' mkhar bu* – как монг. *lČi ma lung gi ču mtha-a mk'ar bu*, тиб. *Ram sdings gnam* – как монг. *Ram sding nam*. При этом звучание или написание того или иного топонима могло искажаться из-за того, что переводчик оставлял в монгольской транслитерации/транскрипции или их сочетании тибетские падежи, написанные слитно со словом. Так, тиб. *rTsar mar phyag phebs pa'i tshe* («Когда прошествовал в [местность] Царма») [2, 200] передано на монгольском как *rČar mar neretü ulus-tur kürbesü* («Когда достиг местности под названием Цармар») [3, 5b]; тиб. ... *ron pu'i 'od gsal phug tu byon nas* («... прошествовал в пещеру О Сэл в [долине] Ропху») [2, 276] – как монг. ...*ro'n p'üi gerel-tü ayui-dur ögede bolju* («Прошествовал в пещеру «Ронпуй ясный свет») [3, 41a].

Еще одним типом переводческих трансформаций, широко применяемых в монгольском переводе «Гурбума» для передачи безэквивалентной лексики является калькирование (замена морфем или слов их прямыми лексическими соответствиями в языке перевода). Зачастую использование такого рода трансформации приводило к тому, что топонимы и имена собственные абстрагировались и для неподготовленного читателя не могли ассоциироваться с определенными точками географического пространства и персоналиями.

Так, тиб. *Ri bo dpal 'bar* (название горы, расположенной в Маньюле), передается на монгольском как *Čoy badarayči ayula*, ('пылающая гора'); тиб. *sKyid grong* (название города в Тибете) – как монг. *čiryalang-un balyasun* ('счастливый город'); тиб. *bZhad pa'i rdo rje* ('смеющаяся ваджра', имя дарованное Миларэпе Марпой) – как монг. *Müsiyegči včir*.

Этот прием переводческой трансформации также широко использовался в монгольском тексте для передачи буддийской терминологии. Некоторые из таких слов и устойчивых сочетаний, копирующих структуру исходной

лексической единицы, уже были или же стали впоследствии языковой нормой, например: тиб. *longs sku* ('тело наслаждения', самбхогакайя (санскр. *sambhogakaya*)) – монг. *tegüis jiryalang-un bey-e*; тиб. *'dod pa'i lha* (божества чувственного мира) – монг. *amarmaγ-un tngri*; тиб. *zhing skyong* (кшетрапала (санскр. *kretrapala*), местное божество-хранитель местности) – монг. *oron sakiγči*.

Восприятие терминов и слов, образовавшихся в результате калькирования, в большей степени зависело от степени подготовленности реципиента. Неподготовленный читатель, скорее всего, не понимал их значения.

Так, например, с помощью тибетского оригинала можно установить, что в предложении ... *ayimaγ sudur-un čimeg: iledte onoqui čimeg: abi darma terigüten olan nom-i sonosuyad*: [3, 189a] монг. *ayimaγ sudur-un čimeg* – это калька тиб. *mdo sde rgyan*, ('украшение сутр', Сутраланкара (санскр. *Sutrālaṅkāra*)), а монг. *iledte onoqui čimeg* – тиб. *mngon rtogs rgyan* ('украшение из постижений', Абхисамайяланкара (санскр. *Abhisamayālaṅkāra*), т.е. названия сочинений, автором которых является Ананда. С учетом этого предложение можно перевести следующим образом: «...прослушал множество учений, в частности Сутраламкару, Абхисамайяламкару и Абхидхармакошу».

Еще одним типом переводческих трансформаций, встречающимся в монгольском переводе «Гурбума», является генерализация, то есть замена слова с конкретным значением словом с более общим (гипероним), но зато более понятным для носителя переводящего языка. Так, тиб. *dBus gyur tsal* (область северной Индии Магадха (санскр. *Magadha*)) передается в монгольском переводе как *Enedkeg oron* ('страна Индия'); тиб. *'Dzam bu gling* (континент Джамбудвипа (санскр. *Jambudvīpa*)) – как монг. *yirtinčü* ('[населенный] мир'); тиб. *gTsang* (название тибетской провинции) – как монг. *Töbed* ('страна Тибет').

Наряду с генерализацией, иногда в монгольском тексте «Гурбума» встречается прямо противоположный прием конкретизации, выражающийся в замене слова с общим значением словом с более узким, конкретным значением (гипоним), раскрывающим суть данного явления и помогающий читателю лучше понять значение перевода. Так, тиб. *mtshams med pa'i las* ('деяние без промежутка, недобродетельное деяние, совершив которое человек перерождается в аду) передается в монгольском тексте как *jabсар ügei kilinče* ('грех без промежутка'); тиб. *mi dge ba bcu* ('десять недобродетельных [деяний], которые приводят к перерождению в низших сферах) – как монг. *arban kilinče* ('десять грехов').

Особую трудность при переводе тибетского текста «Гурбума» представляли тибетские этнографические понятия, которые в силу националь-

но-культурного различия не имели эквивалентов в монгольском языке. Для перевода этой группы лексики Ширегету Гуши Цорджи, в основном, использует приемы генерализации/конкретизации, а также прием целостного преобразования (суть которого заключается во всеобъемлющем преобразовании как отдельных слов, так и словосочетаний), подбирая в качестве эквивалентов тибетским реалиям слова из монгольского быта. Так, например, по всей вероятности, в монгольском языке конца XVI - начала XVII вв. не было аналога для слова «урожай». В результате тибетская фраза *ston btsas ma ran tsa na* «Осенью, когда созрел урожай» [2, 314] передается в монгольском тексте «Гурбума» как *namur tariyan qadui čay-tur* [3, 58a] «Осенью, когда настало время срезать зерно».

Наибольшее количество лингвистических лакун приходится на слова, обозначающие различные предметы быта, одежды и т.п. Зачастую они передавались в монгольском тексте сборника при помощи «аналогов», которые элиминировали национальную окраску тибетских слов. Так, тиб. *ke'u rtse* (кит. *gua zi*, рубашка в китайском стиле) передается в тексте как монг. *čuba degel* (верхнее платье), тиб. *mal gos* (нательная рубашка) – как монг. *ulabir debel* ('красное одеяние'), тиб. *thul pa* (непромокаемая верхняя одежда, подбитая мехом) – как монг. *jangči* (плащ, мантия).

Для передачи тибетских мер и весов, имеющих эквиваленты в Монголии, в тексте монгольского перевода «Гурбума» использовались китайские слова. Так, название тибетской меры зерна *bre* передавалось на монгольском как *sinja* (кит. *xian zi*), меры золота *srang* – монг. *lang* (кит. *liang*). Для передачи безэквивалентных тибетских мер веса использовались гиперонимы: для обозначения тиб. *sha gzug* (четверть туши) – монг. *köl miq-a* (нога, окорок), тиб. *zhogs* (тибетская мера масла) – монг. *keseg* (часть, кусок). Одним и тем же монгольским словом могли передаваться разные меры веса: тиб. *jo ba* (мера жидких продуктов, равная приблизительно одному литру) и тиб. *khal* (мера зерна, равная приблизительно 13 кг) переведены в монгольском тексте как монг. *sayuly-a* (кадка, ведро).

В крайне редких случаях для передачи незнакомых слов, значение которых сложно было определить по контексту, Ширегету Гуши Цорджи использовал транскрипцию/ транслитерацию. В качестве примера можно привести не очень ясное предложение *nasun eyimü sgya mug bolba* [3, 191a], передающее тибетский текст *da lo'i skya mug 'di 'dra la...* [2, 627], где тиб. *skya mug* означает «неурожай», то есть «При таком неурожае в этом году». Во фрагменте монгольского текста *er-e modun jil-ün namur-un terigün sarayin krumstod-luy-a tokiyalduysan sarayin qayučin-dur* «в период убывающей луны первого месяца, соответствующего месяцу **Крумтод**» [3, 136b], монг. *krum-*

stod соответствует тиб. *khrooms stod*, означающему созвездие Пегаса (санскр. *pūrvabhadrapadā*). Во фразе *saga sara önggeregsen-dür* «В конце месяца Сага» монг. *saga* соответствует тиб. *sa ga'i zla ba* (четвертый месяц, когда на небе появляется созвездие альфа Весов (санскр. *vaiśākha*)).

По всей вероятности, незнание некоторых тибетских реалий и слов вынуждало Гуши Цорджи выбирать не то значение тибетского слова, которое было необходимо по контексту. Это приводило к своего рода семантическим курьезам в тексте монгольского перевода. Так, тибетский термин *nyu ma*, который может означать «женщина» или «хозяйка дома», Гуши Цорджи переводит двумя разными способами, как монг. *qatuytai* (женщина) или *ökin* (девушка). В тибетском оригинальном тексте *nyu ma* используется для обозначения «учениц», «учеников обоих полов», а также «милостынедателей». Учитывая это, монгольское предложение *tende čiyuluysan šabinar qatuytai nököd-lüge selte bügüdeger: orčilang kiged mayu jāyayan-u jobalang-ača ауйју: [MGB, 210a]* следовало бы перевести следующим образом: «собравшиеся там ученики и **милостынедатели** со свитой испугались страданий сансары и плохих перерождений». Читатель, не знакомый с оригиналом текста, едва ли мог понять необходимое значение этого слова из монгольского перевода.

Некоторые тибетские предложения при переводе подвергались Ширегету Гуши Цорджи своего рода цензуре. Так, например, тибетская фраза *za 'dod tshogs kyī 'khor lo de/ khral 'u lag sdud pa'i hor 'dra* (Эта ганачакра, где [все] желают еды, подобна монголу, собирающему налог¹ с крестьян²) [2, 311] передается в монгольском тексте «Гурбума» как *sibsig-tü tačiyangyui-yin čiyulyan-i qurim болуауџин: alba-yuyan quriyaуџи kümün-dür adali* (Бесстыдные жадные устроители ганачакры подобны человеку, собирающему налоги) [3, 57a]. Претерпевает изменения и другая тибетская фраза *'gro des hor 'dra 'gro 'gro byed* ([Те учителя] когда ходят, идут подобно монголам) [2, 341], которая передана в монгольском тексте как *yabuqui-dayan abliyaуџи³ elči metü yabumui* ([Те учителя] когда ходят, идут подобно послам-взяточникам) [3, 70b].

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать вывод, что Ширегету Гуши Цорджи придерживался стратегии смыслового перевода с элементами лингвоэтнической адаптации, то есть приспособления текста к уровню реципиента, выраженного в переводческих приемах, направленных на облегчение восприятия чужих культурных реалий и языковых явлений.

¹ Тиб. 'u lag – налог за предоставление пользование землей [4, с. 10].

² Тиб. khral pa – крестьяне, платящие налоги за пользование землей [5, с. 226–227].

³ = abliyači.

К элементам адаптации в монгольском переводе «Гурбума» можно отнести некоторые купюры особо сложных мест текста, добавления слов, уточняющих значение тибетских реалий и терминов, прием генерализации (т.е. замены слова с конкретным значением словом с более общим, но более понятным носителю переводящего языка), заполнение этнографических лакун с помощью монгольских «аналогов», приспособление текста к поэтической форме, привычной для монголов, использование монгольской системы гонорифической лексики.

В монгольском переводе растворялась близкая тибетскому читателю конкретика имен собственных и топонимов, ассоциировавшихся со знаковыми персонажами и местами поклонения. Перемещение текста в иную культурную среду создавало ложные представления о времени и месте действия оригинала. Исторический пласт информации, содержащейся в жизнеописании, еще более абстрагировался, и на первый план выступали эмоциональная и дидактическая стороны памятника.

Библиография

1. Марковина И.Ю., Сорокин Ю.А. Культура и текст. Введение в лакунологию. Учебное пособие. М.: ГЭОТАР-Медиа, 2010.
2. rNal 'byor gyi dbang phyug chen po mi la ras pa'i rnam mgur («Нам[тап] и Гур[бум] великого повелителя йогинов Миларэпы»). Xining Shi: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 2001.
3. Getülgegcı milarasba-yin tuγuji delgerenggüi ilγaysan 'bum dayulal kemegdekü orosiba («Сто тысяч песнопений, пространно разъясняющие жизнеописание досточтимого Миларэпы»). Пекинское ксилографическое издание, РФ ВФ СПбГУ, Mong. Е 55. 282 лл.
4. Melvyn C. Goldstein. Taxation and the Structure of a Tibetan Village // Central Asiatic Journal, 15, No. 1, 1971.
5. Christian Jahoda. Socio-Economic Organisation of Village Communities ad Monasteries in Spiti, H.P., India: The Case of a Religious Administrative Unit // Discoveries in Western Tibet and the Western Himalayas: Essays on History, Literature, Archaeology and Art (Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003). Leiden: Brill, 2003.

С. Чулуун
Институт истории и археологии МАН
Улан-Батор, Монголия

ИЗУЧЕНИЕ ОБНАРУЖЕННОГО В МОНГОЛИИ НЕИЗВЕСТНОГО СПИСКА «ШАРА ТУДЖИ»

Аннотация. Одним из основных источников изучения истории Монголии XII–XVII вв. является летопись «Шара Туджи» (монг. «Шар Тууж»). Мною введен в научный оборот, найденный в 2006 г. в Центральном аймаке Монголии один из списков «Шара Туджи» – «Список Манджуири». Появление этого сочинения повлекло за собой пересмотр результатов предыдущих исследований и расширение рамок изучения данного периода. В «Списке Манджуири» содержится чрезвычайно важная информация, позволяющая определить автора и время создания произведения. Этому и посвящена данная статья. «Шара Туджи» является важнейшим документом, в котором содержатся интересные факты из жизни монгольского народа, дающие возможность исследовать генезис аристократии, титулатуру, места перекочевок, быт простого народа и князей, взаимоотношения разных этнических групп.

Ключевые слова. «Шара Туджи», Монголия, автор, год создания, история, историография, изученность, текстология.

Chuluun S.

THE STUDY OF THE NEWLY DISCOVERED «SHAR TUUJ» FOUND IN MONGOLIA

Abstract. One of the main resources to study History of Mongolia the 17 century is the work that is famous by the name «Shar tuuj». One of source records found by me Chuluun in the Central province, Mongolia in 2006 has already entered the scientific field. The record is called «Manzushir record». The newly found source made the list of main sources on the Mongolian history of the 17 century completed and the study results by researchers of this period has to be reconsidered increasing the scale of such study. This record of «Shar tuuj» has an important information that give possibility to determine the author and written year of the source. The former researchers determined the author`s name and the written year differently without any same opinions. However, considering this newly found record gives possibility to determine the author and written year of Shar tuuj differently and the information in this topic is given in the article. The Shar tuuj is an interesting source that includes in its contents the History of Mongolia of the 17 century, genesis of

aristocrats, their titles, relations and move places, duchesses' life and ethnic groups. The further detailed research is required.

Key words. *Shar tuuj, found in Mongolia, author, written year, history of Mongolia in the 17 century, studied level, name.*

«Великое желтое повествование о древних монгольских ханах» («*Erten-u Mongyol-un qad-un ündüsün-й yeke sir-a tuuji orosiba*», или кратко – «*Шар Тууж*»). является одним из немногих исторических сочинений, составленных в XVII в. Первым, обратившим внимание на этот памятник, был Ц. Жамцарано. В 3-ей главе изданной им в 1937 г. монографии «Монгольские летописи XVII века» он дал характеристику третьего списка, который ныне хранится в рукописном фонде ИВР РАН под названием «Регистрация источника неизвестного автора “Шара Туджи”». При этом он отметил, что не стремился к детальному исследованию, так как «... работавший вместе с ним ученый В.А.Казакевич издавна занимался изучением источника и готовил его к изданию. Потому, он не собирался давать описание рукописи, а решил ограничиться восстановлением названия, недостающих листов.. и сличением некоторых копий, сделанных с подлинника, с соответствующими страницами “Юань чао би ши”» [5].

После Ц. Жамцарано, этой рукописью занималась известный российский монголовед Н.П. Шастина. Взяв в качестве главного список А, она в 1957 г. издала его на монгольском языке с дополнениями из двух других списков и перевела на русский язык с небольшими комментариями, что стало началом введения этого произведения в научный оборот. При подготовке издания Н.П. Шастина воспользовалась ранее сделанным В.А. Казакевичем исследованием. Она также консультировалась у монгольского ученого Ц. Дамдинсурена, о чем последний написал в своих воспоминаниях [4, с. 651–658]. В понимании и разъяснении немалого количества слов были допущены явные ошибки.

В дальнейшем сочинение изучалось как с точки зрения историографии – Ш. Бирой [2], Х. Пэрлээ [10] и Д. Баярсайханом [1], так и в источниковедческом аспекте – Ц. Шагдарсурэном и Э. Мунх-Учралом [14]. Почти все ученые опирались на издание Н.П. Шастиной, что было вполне оправдано, так как до последнего времени в Монголии не был найден подлинник лучше списка А. Также имелись трудности с копированием санктпетербургских подлинников.

В настоящий момент в Институте восточных рукописей РАН и библиотеке Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета хранятся следующие 3 списка «Шара Туджи»:

1. Список/ подлинник А под шифром В 173, (200), (Радлов, 34), инв. № 251. «*Erten-u Mongyol-un qad-un ündüsün- ü yeke sir-a tuyuji orosiba*». «Шара Туджи» [12, с. 112]. Подлинник был обнаружен российским востоковедом В.В. Радловым в 1891 г., во время Орхонской экспедиции. Он представляет собой тетрадь. Бумага – китайская; размером 23,5 × 7,5 см; нумерация до 284 страницы; имеется несколько пустых страниц в середине. На обложке черными чернилами с небольшим наклоном написано «*История Радлова*», в конце имеется более шестидесяти неразрезанных листов¹. Можно предположить, что этот подлинник был выполнен тремя разными людьми. Нумерация сочинения начинается с 5-ой страницы. На лицевой стороне рукописи нумерация дана монгольским шрифтом. На обороте, начиная с 144-ой страницы, она отсутствует.

2. Список Б. F 264. (Позднеев, 374), инв. № 1819 [12]. Обложка отсутствует. Бумага – русская. Исследователи полагают, что он переписан в конце XIX в. Ошибочно отмечено, что подлинник имеет 26 страниц. В действительности, объём составляет 46 страниц.

3. Список С. Mong G 33. Нул. 80. Хранится в библиотеке Восточного факультета Санкт-Петербургского Государственного университета. Описание дано Ц. Жамцарано и Л.В. Успенским. Общий объём, с заглавием – 26 страниц. «*Erten-u Mongyol-un qad-un ündüsün-ü yeke sir-a tuyuji orosiba*» («Великое желтое повествование о происхождении прежних монгольских ханов», от которого и произошло самоназвание «Шара Туджи»). Ц. Жамцарано полагал, что этот список выполнен неким селенгинским бурятом в XIX веке. Этот список важен для восстановления списков «А» и «В».

4. Список «Д». По мнению исследователей, он считается самой древней версией рукописи «История Чингис-хана» [2, с.214], хранящейся в Государственной библиотеке Монголии. По этому поводу Ц. Шагдарсүрэн писал, что «сочинения “Шара Туджи” не существовало, а упоминутая академиком Ш. Бира рукопись “История Чингис-хана или история князей” с названием “Залуусын хурим” Далай ламы», возможно, и есть рукопись, называемая «Родословной историей ханов под названием “Залуусын хурим” Далай ламы», состоящая из 25 страниц. Действительно, сочинение с таким названием хранится в Государственной библиотеке Монголии. Обложка рукописи окаймлена квадратной красной линией, имеются два оттиска печати со словами «Центральная государственная библиотека», а в правом углу сверху стоит номер – 6432. Список очень ветхий, края его обтрепаны, на страницах 25 и 26 текст стерт. Каждая страница содержит по 29–30 строк.

¹ Данное описание было сделано мною 19 марта 2003 г.

Имеется также несколько страниц, отмеченные как «сопровождающие». Они были напрямую взяты из сочинения «*Асрагч нэртийн түүх*» («История об Асрагчи»). С этого списка в 1970-е гг., был сделан машинописный список в тетрадном формате – «*Залуусын хурим*» («Пир молодежи»), который ныне хранится в рукописном фонде Института Истории МАН.

Что касается названия «Список Манджушри», то это название было дано нами. Причин этому несколько. Во-первых, он хранился у одного из ученых лам монастыря Манджушри. Во-вторых, он и сейчас хранится на прохладной террасе *Зуунмод* (Дзун-мод), где ранее находился летний дворец Манджушри хутухты.

Мы исходили из традиции давать историческому памятнику название, если оно отсутствует у сочинения, то, которое бы указывало на место его нахождения. Наименования А, Б, С были сделаны Ц. Жамцарано. Он опирался на списки, хранящиеся Санкт-Петербурге.

Найденный нами последний список имеет несколько преимуществ по сравнению с предыдущими. Возможно, он является одним из наиболее полных списков. Первые упоминания нем были получены мною в июне 2006 г., от Ш. Цэрэндоо-гуая, жителя г. *Зуунмод* Центрального аймака Монголии, который в своем письме известил меня об одной, имеющейся у него старой сутре и пригласил ознакомиться с ней. Приглашение было принято безотлагательно. При встрече Ш. Цэрэндоо-гуай показал мне одну сутру, обернутую желтым шелком, написанную на желтой китайской бумаге бамбуковой ручкой. При чтении сутры стало ясно, что она относится к монгольской истории. Мне любезно было разрешено сделать снимки нескольких страниц, благодаря чему удалось сравнить их с другими историческими сочинениями и выяснить, что данная рукопись является одним из списков «Великого желтого повествования древних монгольских ханов».

Ш. Цэрэндоо родился в Баян-Өндөр сомоне Центрального аймака. Его дядя и братья матери служили в монастыре Манджушри, а дед Сурэнжав тайджи был из рода Дархан-чин-вана Тушеету хановского аймака. У Ш. Цэрэндоо-гуая имелось много сутр и книг, перешедших ему по наследству. «Шара Туджи» была «особо почитаемой его предками». Новый владелец заменил лишь изношенную обертку сутры. Когда он давал мне ее на копирование, он рассказал следующее: ... «Из-за “Шара Туджи”, хранившейся у очагов моих предков и почитаемой ими, меня охватило желание узнать о своем происхождении и о своих предках. Я задумался над тем, почему эта родословная история передавалась из поколения в поколение на протяжении четырех-пяти столетий. Пришла ли она ко мне лишь как прекрасный образец высокохудожественного творчества или она связана с моей родовой

линией? О моих предках местные старожилы говорили, что дальним предком моей матери был некий Вандан Дурал, проживавший близ местностей Аргал и Ундурмагнай Баян-Ундур сомона нынешнего Убурхангайского аймака, а отец мой – Мандал Габжи, сын Сурэнжаба тайджи, был выходцем из местности нынешних Баянцаган и Баянбарат сомонов Центрального аймака. Но ничего не сказано о том, кому из этих двух кланов принадлежит сутра. Однако ясно, что предки их были выходцами из Тушету Хановского и Сайннойон Хановского аймаков т.е. из центральной Халхи. Как бы то ни было, заслуга сохранения этой «золотой» сутры принадлежит моим предкам разных поколений».

А в колофоне рукописи написано следующее: «Я, старик-писарь, хранивший у себя святой памятник родословия, перевел его со старомонгольской письменности на кириллицу и предподношу радовать очи мудрецов. Примите!».

Рукопись имеет вид тетради, написана на китайской бумаге, бамбуковой ручкой, ровным почерком. На странице 25–26 строк. Главный текст обведен тонкой красной двойной линией. За исключением одного листа с заломом в середине и нескольких других, с высохшими следами вылитой жидкости (но это не мешает чтению сочинения –С. Ч), подлинник не имеет повреждений. Размер его: 34 × 10 см. На странице 230–260 слов. Всего 32 страницы, текстом заняты обе страницы листа. Первая страница отсутствует. Слева на лицевой стороне каждого листа дана нумерация старомонгольским шрифтом. На В конце страницы выражение «Цагаадай чинсан, его сын...», не закончено; отсюда можно заключить, что нескольких страниц не достает. Текст начинается с третьей страницы.

О названии сочинения

В тексте отсутствуют какие-либо сведения, связанные с названием. Поэтому мы считаем справедливым назвать его, как список С, т.е. – «*Erten-i Mongyol-un qad-un ündüsün-ü yeke sir-a tuyuji orosiba*». Данное название будет логично, поскольку оно согласуется со средневековой традицией именовать исторические сочинения подобным образом, например, «*Шар Тууж*» («Желтая История»), «*Цагаан Түүх*» («Белая История»), «*Алтан Товч*» («Золотая История»), «*Хөх Судар*» («Синяя Тетрадь») и т.д. Разумеется, исследователи при именовании списков, будут относиться к ним по своему усмотрению.

Об авторстве

Мнения исследователей об авторе «Шара Туджи» до сих пор расходятся. Первым высказался по этому поводу Ц. Жамцарано. Исходя из имени *Гурших*, стоявшее на обложке списка С, он предположил, что сочинение могло быть составлено дальним предком Мэргэн гуна Тушету Хановского аймака – Гуршихом. Тогда же, Н.П. Шастина, работавшая со списком А и увидевшая на обложке имя Тоба тайджи, утверждала, что «... именно он был автором всей летописи, или хотя бы ее части. Тоба тайджи был дзасаком и сыном дзасака Бунтур Дайчин Чухухура, из рода Нухунуху Уйдзэна, четвертого сына Гэрэсэндза» [13, с. 10].

Исследователь Элзий из Внутренней Монголии, также полагал, что автором «Шара Туджи» был Тоба тайджи [14, с. 9]. Однако эти предположения не убедительны, так как в самом сочинении о Тоба тайджи сказано не больше чем о других, тогда как в «Списке Манджушри» имеются сведения, уточняющие авторство. На странице 29а отчетливо написано: «Надежный и любезный чин ван дзасак Шамба, я сам...», что является не просто интересным, а неопровержимым фактом в пользу авторства дзасака Шамбы.

В 1970 г. ученый Х. Пэрлээ в небольшой статье «Об авторе Шара Туджи», которая высоко оценена монгольскими исследователями, указал, что автором сочинения является «*Илдэн Дүүрэгчийн отгон хөвгүүн оборын цогт ахай*» или Оборский цогту Ахай, упоминаемый на 184-ой странице списка С, изданного Н.П. Шастиной [13, с. 156]. При этом Х. Пэрлээ, хотя совершенно верно распознал в русском переводе смысловое значение слова «обор» как название племени или рода, однако доля сомнения у него оставалась, поскольку в этом слове вместо буквы «О» должна была быть буква «Ө». Было ли это неверным прочтением старомонгольского текста Н.П. Шастиной, или ошибкой переписчика, неизвестно.

Сомнение Х. Пэрлээ подтолкнуло его к тому, чтобы он провел сравнительный анализ ряда строк в сочинениях «Шара Туджи» и «*Асрагч нэртийн түүх*» [9, с. 139]. Интересуемые нас строки выглядят следующим образом:

Шара Туджи	Асрагч нэртийн түүх
Илдэн нойон, сын Илдэн Дуурегчи. Тэнгэр нойон. Надежный и любезный чин ван Шамба. Сам Цогт Ахай	Тобжав, Эрдэнэ Илдэн нойон, сын Илдэн Дуурегчи. Тэнгэр нойон. Я сам Бямба эрх Дайчин. Шамба-дар Цогт Ахай

В результате анализа Х. Пэрлээ пришел к выводу, что сочинение «Шара Туджи» могло быть составлено Шамбадар Цогт Ахаем, братом историка Жамбы (Шамбы) эрх дайчина, кочевавшего в районе реки Онги.

Наш «Список Манджушри» прямо указывает на имя автора, которым был Жамба, автор «*Асрагч нэртийн түүх*». Доказательством этому являются слова в Списке: «надежный и любезный чин ван дзасак Шамба, я сам». Эта часть отсутствует в списке А. Следовательно, слова эти являются вставкой, взятой из списка С, которую или уважаемая Н.П. Шастина перевела с ошибкой, или переписчик списка С изначально отметил ошибочно, что ввело исследователей в заблуждение относительно автора «Шара Туджи».

Таким образом, мы пришли к выводу, что автором сочинения является дальний предок Сайн Ноин хана Шамба или **Жамба Эрх Дайчин**, который был одним из крупных историков средневековой Монголии. Именно его перу принадлежат два известных монгольских исторических сочинения: «Шара Туджи» и «*Асрагч нэртийн түүх*».

О времени или дате написания

До настоящего времени исследователи считали время создания «Шара Туджи» 1651–1662 гг., основываясь на использовании этого сочинения в летописи «*Эрднийн Товч*».

Однако, если исходить из содержащихся в самом сочинении именной онов и времени получения ими наследственных титулов, то становится очевидно, что оно написано несколько позднее. Так например, сам Шамба получил титул чин вана в 35-м году правления Канси или в 1697 году [6, с. 95]. К тому же Сэцэн хан Содномдорж скончался в 1709 г., а ван Гүрших стал жун ваном в 1691 г. Не упоминается также имя Ванжила, который стал наследственным дзасаком после отстранения Цэвдэн бэйла в 1694 г. Все это дает основание предполагать, что сочинение «Шара Туджи» было создано в конце XVII в., примерно в 1690-х годах. Если это принять во внимание, то следует признать, что сочинение «Шара Туджи» не использовалось в «*Асрагч нэртийн түүх*». Скорее наоборот, при написании «Шара Туджи» автор по имени Асрагч воспользовался сокращенным вариантом своего сочинения.

Это также замечено академиком Ш. Бира, который писал: «... нет сведений о времени написания сочинения. Однако, исследователи считают, что основная часть сочинения была написана в последней половине XVII в» [2, с. 130]. Это следует принять во внимание. Имеется и еще одно уточнение: если в «*Асрагч нэртийн түүх*» сказано: «...я сам, Бямба Эрх Дайчин» [3, с. 83], то в «Шара Туджи» написано: «дзасак чин ван Шамба я сам» [11, с. 29а], что

является сведением, определяющим время. Из источников известно, что «Шамба впервые унаследовал дзасак в 6-м году императора Канси и был удостоен титулом **эрх дайчина**. А в 35-ом году, за военные заслуги был награжден титулом хошой чин вана» [7, с. 142].

Использованные источники

Автор «Шара Туджи» не указал использованные им при написании своего сочинения источники. О том, что одним из источников являлось «Сокровенное сказание», весьма убедительно сказал Ц. Жамцарано. Ряд исследователей склонны считать, что автор «Шара Туджи» использовал кроме «Сокровенного сказания» такие произведения, как «Белая история», сочинение V-го Далай ламы Данзанжамца «*Залуусын хурим*», «*Алтан Товч*» и др. Эта тема была особенно внимательно проработана молодым исследователем Д. Баярсайханом.

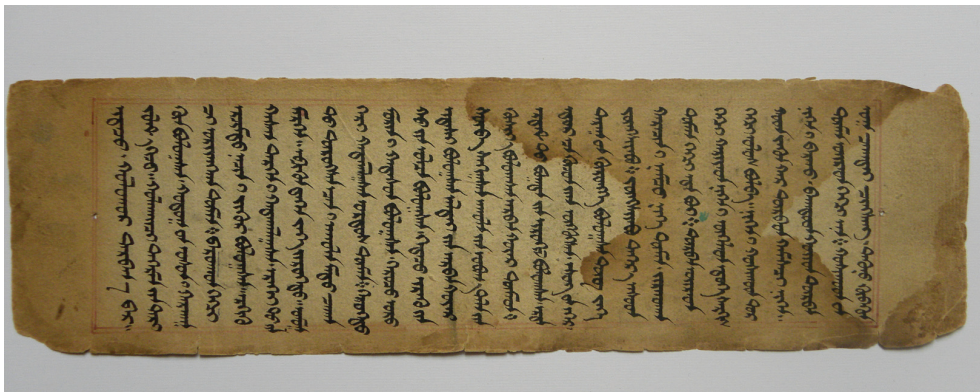
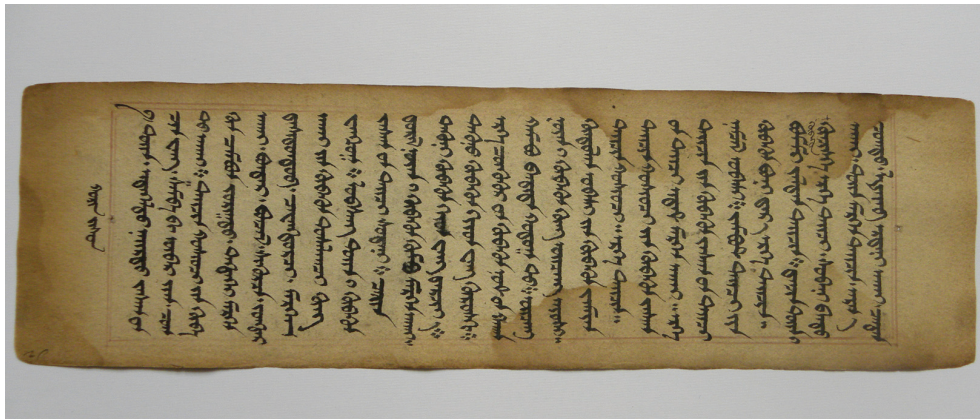
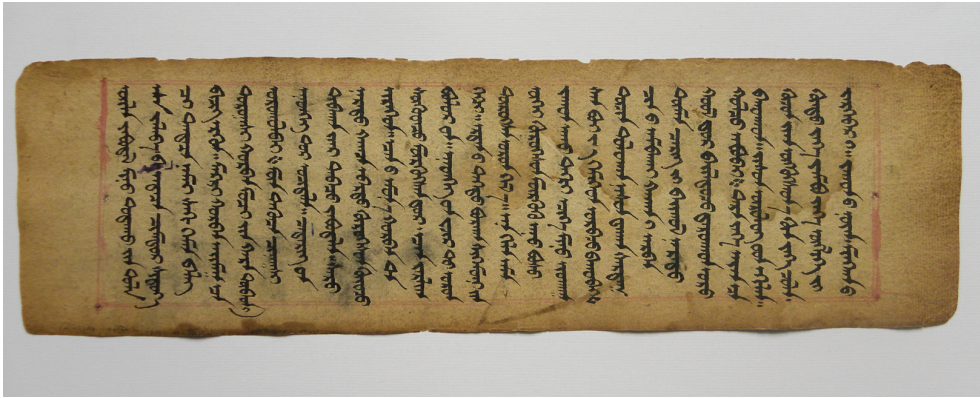
Ниже рассмотрим, какие источники и как были использованы автором.

1. «Сокровенное сказание» было использовано весьма фрагментарно. Так например, автор, написав, что через 12 поколений от Бортэ Чоно родился Добу Мэргэн, сразу переходит к описанию предания об Алангоа и Бодончара, от которых через 9 поколений родился Чингис-хан. Он не упоминает Есугэй батора. О деятельности Чингис-хана пишет чрезвычайно кратко, лишь отмечает, что тот на 28-м году жизни стал хаганом в местности Худо Арал на р. Керулен.

2. «Белая история». Этот источник был использован при написании истории распространения буддизма в Монголии в период Хубилай-хана.

3. «*Залуусын хурим*» V-го Далай ламы Данзанжамца представляет собой сочинение, написанное автором в год водяной свиньи или в 1643 г. Оно посвящено в основном истории распространения буддизма в Тибете. В нем почти нет текстов, относящихся к монгольской истории.

В «Шара Туджи» есть также одна цитата из сочинения «*Цастан орны газраа явсан дээд язгуурт хаан түшимэдийн эрхэнд өгүүлсэн дэвтэр төгс төгөлдөр залуусын хурим хаврын хатны дуун эгшиг*». По нашему мнению, она является куплетом, напминавшим о важности знания отечественной истории, взятым V-м Далай ламой из сочинения «*Рэлэгийн бэсэрү*» неизвестного автора. В связи с этим, следует отметить, что настоящая фраза впоследствии, не буквально цитировалась в некоторых важных монгольских исторических сочинениях, в частности, «Истории Асрагчи нэрт» Бямбы (1677), «*Алтан хүрдэн мянган хигээст бичиг*» Дарма гуши (1739), «*Болор Эрх*» урадского Мэргэн гэгэна (1779), «*Болор Толь*» Жамбадоржи (1834–1837) и «*Эрдэнийн Эрх*» Галдан туслагчи (1840).



Фрагменты рукописи «Список Манджушир»

4. «Алтан товч». В монгольской историографии XVII в., существовали два течения: традиционное и новое. «Алтан товч» и «История Асрагчи нэрт» были составлены в традиционной форме, «Шара Туджи» и «Эрдэнийн Товч» – в духе нового течения, что мы можем видеть из их содержания. Рассмотрим это на примерах. :

а) В «Алтан товч» и «Истории Асрагчи нэрт» индо-тибетское происхождение предков Чингис-хана упоминается лишь вскользь и с большими сомнениями. В «Шара Туджи» и «Эрдэнийн Товч», напротив, дается весьма обширный космогонический обзор вселенной и человечества и скрупулезно показывается линия преемственности тибетского Далай Субани-хагана от индийского Махасамади гэгэн-хагана. Вместе с этим дана история возникновения и распространения буддизма в Тибете и Китае.

б) «Шара Туджи» и «Эрдэнийн Товч» содержат много сведений, которых нет в «Алтан Товч» и «Истории Асрагчи нэрт». Например, сведения о том, что Дува Сохор имел четырех сыновей и от них и произошел ойратский народ, или о владениях Джучи и Чагатая, которые составляли шесть туменов Восточной Монголии, есть только в первых двух летописях.

Таким образом, имеющиеся различия позволяют говорить о существовавших двух направлениях в историографии описываемого периода. Возможно также, что авторы использовали в качестве главных сразу два источника.

5. «Родословная книга золотого рода Чингис-хагана». Мы считаем, что это сочинение было одним из важнейших источников «Шара Туджи». Оно дает возможность проследить родословную Шамбадар Цогт Яхая, автора «Шара Туджи», получить ценные сведения о роде и конкретных представителях рода Чингис-хагана, в том числе – потомков Даян-хана. Причем, подробно расписывается степень родства того или иного персонажа, его статус, которым по старшинству тот родился в семье, кто его была мать. Все это подтверждает использование вышеназванной книги.

В «Шара Туджи» встречаются также некоторые сведения, отсутствующие в «Сокровенном сказании» и «Алтан товч». Исследователи объясняют этот факт использованием древних источников, не дошедших до нас.

Основное содержание и особенности источника

При глубоком изучении основного содержания рукописи, обращает на себя внимание, что в рукописи нет дополнений и вставок, которые имеются в трех списках, изданных Н.П. Шастиной. Обнаруженный нами Список по своему значению превосходит всех своих предшественников. Однако

мы не беремся делать более глубокие выводы. Наличие в нашем Списке полнотекстовых вставок из списков **В** и **С** увеличивают его значение. Однако и переоценивать его не стоит, так как при сравнении со списком **А** в нашем Списке мы обнаружили отсутствие некоторых слов и предложений, и также вкрапления ряда слов.

На последних страницах рукописи отсутствуют некоторые выражения и словосочетания. Так, на странице 27b отсутствуют слова «сын его, дзасак тайджи Ванбуу» «Лхасочив»; на 29a – «сын его, Чавгажав Дайчин Ахай, Его сын Ванжил-гун»; на 30b – «Вайман далай-хунтайджи, сына Цэвдэна»; далее пропущено имя Алдара, оставлено лишь имя Балбу Бинту.

На л. 31a нашего Списка сообщается о перекочевке потомков урянхайского Саму Буйма на Кукунор, в списках же А, В, С написано, что «им дзасаки не унаследованы». По этому поводу исследователи отмечают, что одна часть урянхайцев в 1680-х г., во время халха-ойратского кризиса перекочевали во главе с Мада Зорикту на Кукунор, другая часть вместе с Багсам нойоном ушла к оз. Или, где осела близ оз. Төмөрт» [8, с. 262].

Таким образом, в летописи «Шара Туджи» до настоящего времени остается целый ряд вопросов, требующий пристального внимания, глубокого исследования и четкого решения. К наиболее важным относится вопрос об авторстве. Ц. Жамцарано, исходя из имени Гурших, содержащегося на обложке списка А, считал, что сочинение было составлено одним из аристократов (нойонов) Тушету Хановского аймака. Өлзий писал, что оно было сочинено нойоном по имени Тоба. Х.Пэрлээ настаивал на том, что автором был Цогт Ахай, брат Шамба Эх Дайчина. Однако, нам представляется, что ни одно из этих предположений не имеет реальной почвы, поскольку Х. Пэрлээ исходил из надписи, сделанной Ц. Жамцарано или Казакевичем.

Заключение

- Найденная в Монголии, рукопись «Список Манджушри» представляющая собой одну из версий «Шара Туджи», заставила нас пересмотреть ряд вопросов, таких как авторство, дата составления, содержание. В результате мы пришли к заключению, что она является наиболее полным списком по сравнению с остальными.
- Мы не считаем, что сочинение было переписано из «Истории Асрагч нэрт», напротив, мы полагаем, что они оба являются трудами одного автора, написанными с разницей в 30 лет.
- Этот временной разрыв свидетельствует о составлении «Шара Туджи» после «Истории Асрагч нэрт». Изменение исторических условий, про-

изошедшее со времени написания первого сочинения, явились причиной изменения содержания второго произведения того же автора.

- В настоящее время мы работаем над изданием «Списка Манджушри» на русском и китайском языках.

Ниже в таблице приводится содержание «Списка Манджушри».

П/н	Содержание	Страница	Кол-во страниц	Примечание
1	О перерождении индийского Махасамади хагана	3а	1	
2	Период от рождения Арслан оочит хагана до хагана Ариун идээт в Индии-стране мудрецов	3а–3б	2	
3	Бөртө чоно поругавшись с братьями ушел на землю Жад	4а–4б	2	
4	Бодончар стал ходом борджигин	5а	1	
5	Походы Чингиса после возведения в «Хөдөө арал» в хагана	5б	1	
6	О воззвании заслуги Боорчи	6а–7а	3	Накапано чернилой
7	Поход на Шидургу хана	7а–7б	2	Повреждено сверху
8	Чингис-хан взял в жены Гурвэлжин гоа. Ее смерть в реке Амур, возвеличение Амуры рекой Хатун	7б–8а	2	Повреждено справа снизу
9	Мольба сунитского Гилугудэя	8а	1	Повреждено сверху
10	Кончина Чингис-хагана	8б	1	Мелкие повреждения
11	Возведение Угэдэя и его сыновей на ханский трон	9а	1	
12	Распространение пандитой Сахъяа религии в Монголии	9а–9б	2	Вставлено слово «сын»
13	Возведение Гудэн на ханский престол и его кончина	9б	1	
14	Возведение сыновей Толуя на ханский престол	9б–10а	2	

П/н	Содержание	Страница	Кол-во страниц	Примечание
15	О распространении ламами Сахъяа религии в Монголии	10а-10а	2	
16	Восседание рода Хубилая на ханский престол	10b-12а	4	
17	О бегстве Тогоонтумура из Пекина	12а-12b	2	
18	Ханы от Билегт до Элбэг нигүүлсэгч	12b	1	
19	Поедание о Элбэг нигүүлсэгч и Хутхаю таюу	12b-13а	2	
20	О мести Улзийт Бэйжи Хутхаю таюу за Хуругцаг нойона	13а-13b	2	
21	Об ойратских Угэчи хашиха и Батула	13b-14а	2	
22	О ханах от Гутнтөмөр до Дэлбэг	14а	1	
23	О смуте в Ойратии	14а	1	
24	Об усилении Тогоон тайши	14b-15а	2	
25	О боях между Гуйланчи и Шигүсүдэя	15а-15b	2	
26	Об Эсэн и ойратских нойонах	16b-17а	2	
27	Убийство Эсэна	17b	1	
28	Нападение Самар тайху на Ойратию	18а	1	
29	Ханы от Молон до Мандуул	18а-19а	2	
30	Мольба/слово Мандухай сэцэн	19а-19b	2	
31	Возведение Батумунху на ханский престол	19b	1	
32	«Ойратский цаазджи» Мандухай сэцэн	19b-20а	2	
33	Родословие сыновей Батумунху	20а-20b	2	
34	Ханы от Боди алаг до Тумэн	20b	1	
35	Великое уложение 6-ти туменов	20b	1	
36	Тумэн засагту хан	21а	1	
37	Мангус тайджи	21b	1	

П/н	Содержание	Страница	Кол-во страниц	Примечание
38	О Линдан хане	21b	1	
39	Родословие нойонов сунитов, узумчинов и хуучитов	22a–22b	2	
40	Родословие нойонов чахаров и узумчинов	23a	1	
41	Нойоны рода Барсболда	23a	1	
42	Нойоны рода Арсболда	23b–24a	2	
43	Нойоны рода Алчинболда	24b	1	
44	Нойоны рода Очирболда	25a–25b	2	
45	Нойоны рода Алчуболда	25b	1	
46	Гарьд не имеет детей	25b	1	
47	Нойоны рода Чин тайджи	25b	1	
48	Нойоны рода Гэрболда	25b	1	
49	7 сыновей рода Гэрэсэндээ хун-тайджи	25b–26a	2	
50	Нойоны рода Ашихая	26a–26b	2	
51	Нойоны рода Ноёнтая	26b–27a	2	
52	Нойоны рода Нонохуй	27a–27b	2	Пропущены слова «сын его, дзасак тайджи Ванбуу»
53	Нойоны рода Тумэнхэна	28a–28b	2	Вставлено слово «СЫН»
54	Родословие Шамба эрх дайчина	29a–30a	3	
55	Нойоны рода Бахарая	30a	1	
56	Нойоны рода Аминдурала	30a–30b	2	
57	Род Далдан хөндлөн	30b–31a	2	Ошибся в имени: вместо Равдан написан Норов
58	Род Самубуйма	31a	1	
59	Родословие нойонов рода Джу-чи	31a	1	
60	Нойоны рода Чагатая	31b	1	
61	О наделении братьев Чингиса собственностью и владением	31b	1	

П/н	Содержание	Страница	Кол-во страниц	Примечание
62	О государстве 4-х инородцев и 5-ти цветов	31b	1	
63	О Четырех ойратах и Шести тумэнах	32a-32b	2	
64	Восхваление шести восточных тумэнах	32b	1	Текст неполный

Список литературы:

1. *Баярсайхан Д.* Арван долдугаар зууны Монголын түүх бичлэг. УБ., 2006.
2. *Бира Ш.* Монгольская историография XII–XVII веков. Москва. 1978.
3. *Бямба.* Асрагч нэртийн түүх.//Monumenta hictorica. Tomus VI. Fasc 1–2. 1974.
4. *Дамдинсүрэн Ц.* Бүрэн зохиол. II боть. Эмхэтгэсэн Д. Цэдэв. УБ., 1979.
5. *Жамсраны Цэвээн.* Арван долдугаар зууны Монголын түүхэн сурвалжууд. Орос хэлнээс орчуулж хэвлүүлсэн Э. Пүрэвжав, С. Чулуун. УБ.
6. Зарлигаар тогтоосон Монгол, хотон аймгийн ван гүнгүүдийн илтгэл шастир. Монгол бичгээс кирилл бичигт буулгаж тайлбар хийсэн Ц. Цэрэндорж, Л. Эрдэнэболд, Д. Баржав, Н. Ганбат. УБ., 2007.
7. Монгол улсын шастир. Кирилл бичигт буулгаж, хэвлэлд бэлтгэн, тайлбар хийсэн: А. Очир, З. Лонжид, Ц. Төрбат. УБ., 1997. Тэргүүн боть.
8. *Очир А.* Урианхай нарын угсаа-түүхийн асуудалд. // Studia Historica. 1 Tomus XXXII. Fasc 2. УБ., 2000.
9. *Пэрлээ Х.* Шар туужийн зохиогчийн тухай. // Studia Historica. Tomus VIII. Fasc-21. 1970.
10. *Пэрлээ Х.* Монголын түүх бичлэгийн түүхийн асуудалд. УБ., 1959.
11. Рукопись «Список Манджушри».
12. *Сазыкин А.Г.* Каталог Монгольских рукописей и ксилографов Института Востоведения Академии наук СССР. Том I. М., 1988.
13. *Шара Туджи.* Монгольская летопись XVII века.Сводный текст, перевод, введение и примечания Н.П. Шастиной. М-Л., 1957.
14. *Erten-u Mongyol-un qad-un ündüsün-ü yeke sir-a тууји оросiba.* Beejing. 1983.
15. Эртний Монголын хаадын үндэсний их гар тууж оршвай.Монгол бичгээс хөрвүүлж, тайлбар, хавсралт хийсэн Ц. Шагдасүрэн, Э. Мөнх-Учрал. УБ., 2006.

Юрченко А.Г.
Издательство «Евразия»
Санкт-Петербург, Россия

«САКРАЛЬНАЯ АРИФМЕТИКА» И ЧИСЛЕННОСТЬ АРМИЙ ЧИНГИЗИДОВ

***Аннотация.** В средневековых латинских хрониках численность монгольских армий оценивается в триста или пятьсот тысяч человек. Каким образом появились эти цифры? Сведения латинских авторов следует рассматривать в контексте средневековой картины мира, которая предполагала участие божественной силы в земных делах. Жан де Жуанвиль, участник седьмого крестового похода, пересказывает несторианскую легенду о том, как Небесный владыка ниспосылает победы Чингис-хану. По воле Небесного владыки в одной из битв 300 воинов должны победить 300000 врагов. Соотношение численности войск следует понимать так: триста верных всадников получают поддержку небесного воинства. Мириады невидимых помощников обрушатся на врага и принесут победу. Обычные сообщения средневековых хроник о 100000 или 500000 армиях являются проекцией небесных битв на земные сражения. Сотысячные армии – это армии Бога. Если Бог помогает, то небесное воинство пребывает незримым. Если же Бог казнит верующих за грехи, то небесная армия оборачивается вражеским сотысячным войском на земле. Христианский мир расценил монгольские победы как кару Бога, что и породило миф о несусветных полчищах Чингис-хана.*

***Ключевые слова.** Средневековые латинские источники, численность монгольских армий, Жан де Жуанвиль, небесные битвы, армии Бога.*

A.G. Yurchenko

«SACRED ARITHMETIC» AND ARMIES OF CHINGIZIDS

***Abstract.** In medieval Latin chronicles the Mongolian armies is estimated at three hundred or five hundred thousand people. How are these numbers? The Latin authors should be considered in the context of the medieval world view, which was part of divine power in earthly affairs. Jean de Joinville, a member of the seventh crusade, a Nestorian retells the legend of how the Heavenly Lord bestows victory Genghis-Khan. By the will of the heavenly Lord in one of the battles of the 300 soldiers must defeat 300000 enemies. The ratio of the number of troops should be understood as*

follows: three hundred loyal riders will receive the support of the heavenly armies. A myriad of invisible helpers will descend on the enemy and will bring victory. Medieval chronicles messages about 100000 or 500000 armies are a projection of the celestial battle on ground battles. The army of one hundred thousandth is the army of God. If God helps you, the heavenly host remains invisible. If God punishes believers for sins, the heavenly army is the army of one hundred thousandth enemy on the ground. Christian world considered the Mongol victory as a punishment of God, and gave rise to the myth of the uncountable Genghis-Khan men.

Keywords. *Medieval Latin sources, size of the Mongol armies, Jean de Joinville, celestial battle, the army of God.*

1. Тяжелым наследием позитивизма в современных исторических исследованиях является поиск некой средневековой реальности. Достойное место в этом ряду занимают подсчеты численности армий Чингизидов [13, с. 23–32; 18, с. 166–173; 22, с. 363–384; 21, с. 55–73]. В качестве источника используются исторические хроники, средневековые научные трактаты, разведывательные донесения и другие литературные тексты. Интересовала ли современников численность монгольских армий в том же обыденном контексте, что и нынешних историков? Зачастую да, но они не знали, как получить точные сведения. Напротив, для христианских книжников, искавших ответы в Священном писании, существовал единственный истинный контекст – эсхатология. Вопрос о численности противника увязывался ими с темой божественного наказания за грехи. Вызывавшие панику военные поражения и слухи о монголах были страшны как предвестники конца света [24; 25, с. 115–137]. В послании папы Иннокентия IV патриарху Аквилеи (от 21 июля 1243 г.) содержится просьба побудить христиан Тевтонии, чтобы они «подняли знамя креста против посланников Сатаны и служителей Тартара» [29, № 11096]. Здесь нет места для рутинных аспектов войны. Реальная численность монгольских армий была военной тайной Чингизидов и под страхом смертной казни не подлежала разглашению.

В латинских источниках XIII в. фигурируют полумиллионные армии монголов. Три примера. Рогерий, сплитский архиепископ (1249–1266), еще в бытность свою каноником в Варадине, написал «Жалобную песнь» о разрушении венгерского королевства, которую начинает с перечня имен монгольских предводителей. «Король королей и господин пришедших в Венгрию татар звался именем Бату. В войске начальником под ним был человек, называемый всеми могущественным Бохетором (Субедей-бахадур). Кадан из скромности назывался лучшим. Коактон (Коктен), Феикан, Пета,

Хермеус, Хеб, Окадар считались среди татар старшими королями, хотя были среди них и прочие многочисленные короли, властители и вельможи, которые с пятьюстами тысячами вооруженных воинов устремились в венгерское королевство» [14, гл. 19]. Ивон Нарбоннский в послании архиепископу Бордоскому указывает еще большую численность монгольского войска: «Они все, как один человек, настойчиво стремятся и жаждут подчинить весь мир своему господству. Их, однако, насчитывается не более тысячи тысяч. Приспешники же [их] числом шестьсот тысяч, когда они [их] посылают с целью подготовки места для привала войска, мчась верхом на скакунах, за одну ночь покрывают расстояние трех дневных переходов» [16, с. 150].

В энциклопедию ученого доминиканца Винченца де Бове (ум. 1264) «*Speculum historiale*» («Историческое зеркало») включены сведения о численности монгольских войск из отчета Симона де Сент-Квентина (1247). Симон был секретарем дипломатической миссии доминиканцев во главе с братом Асцелином в лагерь монгольского нойона Байджу, располагавшийся около крепости Сисиан в Армении. «В войске этого Батота (Бату) всего шестьсот тысяч, а именно сто шестьдесят тысяч татар и четыреста сорок тысяч христиан и прочих, то есть безбожников. И говорят, что у него воинов в семь раз больше, чем в войске у Байот-ноя. И еще: как было упомянуто, хаам имеет пять войск, общую численность которых никто не может постичь. У Батота есть, оказывается, восемнадцать баронов-братьев, но не со стороны его отца и его матери, а с других, каждый из которых имеет десять тысяч или менее воинов в своем подчинении» [31, гл. XXXII. 34].

Наша задача найти ответ на вопрос, откуда у современников взялись такие цифры в оценке монгольских войск? Заявить, что средневековые авторы оперируют совершенно фантастическими числами, не означает объяснить ситуацию. Для начала кратко охарактеризуем ментальную картину мира средневекового Запада, ибо очевидно, что монголы воспринимались через призму апокалиптической «теории катастроф», в ожидании вселенской битвы Христа с Антихристом и конца земной истории [30, с. 303–331]. Описания монгольского вторжения, созданные западными интеллектуалами XIII в., преследовали единственную цель: найти место монголам в христианской картине мира. Вопрос о невероятной численности армий азиатских кочевников должен рассматриваться в рамках библейской традиции описания стихийных бедствий.

В 1245 г. русский архиепископ Петр прибыл в резиденцию папы Римского перед открытием Лионского собора. Открывая собор, Иннокентий IV указал на пять главных бедствий христианского мира, одним из которых была монгольская угроза. Не удивительно, что архиепископ Петр – живой

свидетель рокового жребия нависшего над Европой, «муж честный, набожный и достойный доверия» был тщательно расспрошен политиками и богословами Италии и Франции. Он подтвердил наихудшие опасения курии: монголы готовятся к «жестокой схватке с римлянами и другими латинянами» и им свыше предопределено подчинить себе весь мир. Архиепископ Петр на вопросы о деяниях монголов отвечал в следующем порядке: 1) о происхождении; 2) о вероисповедании; 3) о совершении религиозных обрядов; 4) об образе жизни; 5) о мощи; 6) о численности; 7) о намерении их; 8) о соблюдении договоров; 9) о приеме послов [16, с. 151–153, 180–182].

Иерархия вопросов имеет свою логику: средневековый человек воспринимал мир через призму священной триады, включавшей сотворение мира, земную историю и завершавшейся концом света. В вопросах, заданных архиепископу Петру, главенствует божественная тема, за ней следует интерес к образу жизни неизвестного народа, и в конце, вполне практические проблемы. «О численности он не дал точного ответа; однако сказал, что будто бы от всех народов и всех вер многие присоединились к ним».

И южносунские дипломаты, побывавшие при дворе великого хана Угедея в 1233 г., также признаются, что не смогли выяснить численность монгольских войск: «Невозможно узнать, какова численность войск [у них]. Но так как у одного мужа бывает несколько жен или у одной жены бывает несколько сыновей и [они] со временем размножаются, то [численность войск у них] увеличивается, а не уменьшается. О нынешних начальниках (*тоу-ся*) также неизвестно, сколько их» [17, с. 806]. Один из этих дипломатов, Суй-Тин, наблюдал отправку монгольского войска в западный поход.

2. В 1237 г. доминиканец брат Юлиан, вернувшись из второго путешествия в Поволжье, докладывал папскому легату в Венгрии Сальвио де Сальви о монголах, появившихся у границ Руси. Брат Юлиан выяснил важные вещи. Речь идет о том, что монголы используют пленных, посылая их в бой впереди своего войска. Известно Юлиану и то, в составе монгольского войска находились отряды из чужеземцев, во главе со своими князьями, обязанными нести воинскую повинность. Иными словами, даже если бы мы могли выяснить численность монгольского войска в западном походе, мы не сможем узнать число пленных, вовлеченных в круговорот войны. Не сможем мы оценить и число невольных союзников монголов.

Обратимся к посланию Юлиана:

«О войне я вас извещу правдиво: говорят, что они направляют стрелу дальше, чем иные племена. В битве при первой же схватке их стрелы, как говорят, не летят, а льются, подобно дождю. К мечам и копьям они, по слухам, менее приспособлены в бою. Строй свой они упорядочивают таким

образом, что над десятью людьми командует один татарин, а над сотней – сотник. К этой хитрости прибегают, чтобы предотвратить проникновение лазутчиков к ним с какой-либо стороны, или если в сражении их количество убудет, то может быть восстановлено без задержки, и людям, собранным из разных языков и племен, не позволить неверность. Во всех завоеванных царствах они без промедления убивают царей, князей и благородных из опасения, что те когда-нибудь смогут оказать сопротивление. Воинов и поселян, смелых в сражениях, они, вооружив, посылают помимо их воли в бой впереди себя. Прочих же, мало пригодных для сражений, оставляют обрабатывать землю, а жен, дочерей и родственниц (всех тех, кого отравили в битву и кого убили), делят между оставленными обрабатывать землю, выделяя каждому по десяти, а то и более, и обязывают этих людей впредь именоваться татарами. Воинам же, которых принуждают бороться, то даже если они хорошо сражаются и побеждают, благодарность невелика; если же погибнут в бою – то о них не заботятся!; но если они отступят во время сражения, то татары их немедленно убивают. Поэтому, сражаясь, они предпочитают погибнуть в бою, чем от татарских мечей, и сражаются отважно, чтобы не остаться в живых и погибнуть быстро. На укрепленные замки не нападают, но первым делом опустошают землю и грабят народ, а затем, собрав народ со всей округи, понуждают осаждать свой же собственный замок. О численности их войска не пишу ничего, за исключением того что по всем завоеванным царствам они собирают воинов, годных к битве, которых отправляют в сражение впереди себя» [Julianus. Epistola de vita Tartarorum. 3.1–12; 26, с. 176].

Юлиан, признавшись, что численность монгольского войска ему неизвестна, в конце послания сообщает о своем разговоре с русским книжником, который ищет смысл происходящего в Библии. «Кроме того, чтобы ни о чем здесь не умолчать, сообщаю вам, отец наш, что один русский клирик, выписавший нам кое-что из историй книги Судей, утверждает, что татары – это мадианиты, которые одновременно с хетями напали на сынов Израиля, но были побеждены Гедеоном, как о том повествуется в книге Судей. Бежав из тех мест, указанные мадианиты поселились возле некоей реки, по имени Тартар, почему и называются татарами. Также татары утверждают, будто у них такое множество воинов, что его можно разделить на сорок частей, причем на земле не найдется силы, которую можно было бы противопоставить хоть одной из этих частей. А еще они говорят, что в войске вместе с ними пребывают двести шестьдесят тысяч подвластных им иноверцев, а также сто тридцать пять тысяч испытанных в бою единоверцев» [Julianus. Epistola de vita Tartarorum. 6. 1–5; 26, с. 181–182].

Эта совершенно легендарная арифметика принимается современными исследователями за достоверные факты. Так, В.Б. Кощеев полагает: «Столь точное исчисление вооруженных сил монголов не только противоречит приведенному заявлению Юлиана, но и содержится только в одном списке Р, который является к тому же сокращенной редакцией послания. Напрашивается вывод, что эти сведения принадлежат не Юлиану, а добыты другими разведчиками. Ими могли быть монахи, которые, по сообщению Юлиана, незадолго до его приезда проникли через город Рецессуэ (Гороховец?) во владения союзного монголам мордовского князя и пропали без вести после его выступления на соединение со своими союзниками» [11, с. 131–135]. И другие исследователи используют сообщение Юлиана в своих методиках по оценке численности монгольского войска [23, с. 177].

На мой взгляд, сведения Юлиана являются почти прямой цитатой из «Послания о царе Давиде» (*Relatio de Davide rege Tartarorum Christiano*, § 47). В обоих случаях речь идет о войске, разделенном на сорок частей, каждая из которых непобедима. В 1222 г. епископ Акры Жак де Витри, получив от графа Раймунда из Триполи письменные сообщения разведчиков из Восточного Туркестана, распространил необычную историю. В ней говорится о царе Давиде, который по просьбе багдадского халифа выступил со своим войском против шаха Хорезма. Одержав победу, царь Давид собрал большое войско и захватил все царства Азии. Вот этот эпизод:

§ 47: *Iterato congregavit gentem maximam rex David et secum alios sedecim magnos viros, quorum unus habebat centum millia hominum, alius ducenta millia vel parum plus vel parum minus, et divisit exercitum suum in quadraginta partibus [, quarum quaelibet continebat sub se c millia hominum, et] venit citra flumen Geon et cepit 'затем царь Давид собрал множество племен и было с ним шестнадцать могущественных мужей, один из которых имел под началом сто тысяч человек, а другой – двести тысяч, или чуть больше или меньше, и разделил свое войско на сорок частей, в каждой было по сто тысяч человек, и перешел реку Геон'* [33, с. 53].

Происхождение этого текста таково. В знаменитой литературной мистификации 1145 г., адресованной императору Византии Мануилу Комнину, пресвитер Иоанн предстает могущественным правителем трех Индий [28, с. 47–57; 32]. Миф об этом царе с неожиданной силой возродился во время пятого крестового похода, а именно, в период сражений под Дамьеттой в 1219–1221 гг. Среди крестоносцев распространился слух о необычном союзнике, который нанес сокрушительное поражение мусульманам на востоке и скоро объявится у границ Египта [33, с. 1–22]. Ясно, что речь шла о военной кампании Чингис-хана против хорезмшаха. Чингис-хан в

воображении лидеров крестоносцев рисовался царем Давидом, потомком пресвитера Иоанна, и эту ассоциацию подкрепляли сведения о военных успехах монголов в Хорезме и Хорасане [12, с. 761–764]. В 1220 г. монгольские армии приблизились к восточным границам Багдадского халифата. Учтем, что реальные события и их восприятие западными наблюдателями, с нынешней точки зрения, оказались погруженными в легендарный контекст. Можно с некоторой долей уверенности констатировать, что достоверные сведения о монгольской мощи отвечали тайным ожиданиям крестоносцев. Крестоносцы полагали, что их новый союзник в борьбе с мусульманами готов помочь в защите Гроба Господнего.

После покорения Дамьеты была найдена арабская книга пророчеств, которая обещала крестоносцам счастливый выход из затруднений. В «Книге Климента» предрекалось, что, когда приморский город Египта будет захвачен, одновременно с ним падут Александрия и Дамаск, и два короля, один с Запада, другой с Востока, встретятся в этот год в Иерусалиме [20, с. 214]. «Царь Давид», как он назван в письме легата Пелагия папе Гонорию III, уже находился в десяти днях пути от Багдада. Ожидавшимся царем с Запада был Фридрих II, чья коронация прошла в ноябре 1220 г. В 1222 г. Пасха пришлось на третье апреля: все совпало, падение власти ислама должно было произойти в течение одного года. Одновременно епископ Акры Жак де Витри распространил «Послание о царе Давиде». Этот шаг был своеобразным дополнением к книге прорицаний, перевод которой инициировал Пелагий. Эпизод восточной истории был включен в донесение Юлиана. Однако все это не объясняет немислимую численность войск царя Давида (Чингис-хана). Ключ к разгадке содержится в одном из сюжетов книги воспоминаний Жана де Жуанвиля.

3. В 1248 г. Жан де Жуанвиль, участник седьмого крестового похода, отправился на Кипр и присоединился к войску французского короля Людовика IX (1241–1270). Одновременно на Кипр к королю прибыли монгольские послы, предложившие военный союз против мусульман. По словам Жана де Жуанвиля, «они дали понять, что помогут ему отвоевать королевство Иерусалимское у сарацин». Король отправил с ними своих послов. Они вернулись спустя три года, в 1251 г., с письмом от Огул-Каймыш, правительницы Монгольской империи, вдовы великого хана Гуюка. Французское посольство проявило интерес к истории возвышения Чингис-хана. Интересовали их и причины его побед: «Они осведомились, как татары достигли такого могущества, что перебили и уничтожили столько людей, и позднее сообщили королю то, что узнали».

Послы излагают несторианскую легенду, которая позволяет увидеть, как рождались мифы о сотысячных армиях. Легенда о вознесении на небо неко-

го князя из войска Чингис-хана демонстрирует видение грандиозной битвы народов кочевниками-несторианами. Для них Чингис-хан был символом, точкой кристаллизации собственных мифологем. Здесь нет достоверности в ее повседневном понимании, но есть достоверность высшего порядка.

Вечное Небо, которое покровительствовало Чингис-хану и возложило на него право управлять миром, в воображении несториан превратилось в небесного царя с великолепной свитой. Культ Тенгри в несторианских декорациях породил фантастическую феерию. В новой картине мира планы земных побед Чингис-хана составлялись на небесах. Истинной войной была небесная война.

Несторианская легенда была осмыслена в крестоносном ключе, что отчасти объясняет ее католический блеск и рыцарскую этикетность. Некий предводитель кочевого племени, подданный пресвитера Иоанна, перешел на службу к монголам. Вскоре с ним произошел удивительный случай. Он поднялся на высокую гору и был восхищен на небо. Вертикальное перемещение вверх знаменует попадание в божественный мир. Там он увидел короля, восседающего на золотом троне. По левую руку преклонил колена Георгий в рыцарском облачении. У небесного короля уже была готова программа: «Отправишься отсюда к своему королю и скажешь ему, что ты узрел меня, того, кто является Владыкой неба и земли; и скажешь ему, чтобы он возблагодарил меня за победу, которую я ниспослал ему над пресвитером Иоанном и его народом. И еще передашь от меня, что я дарую ему могущество, дабы подчинить всю землю» [4, § 483].

Небесный король предсказывает победу монголов над «императором Персии» (возможно, речь идет о хорезмийском султানে Джалал-ад-дине). Анализируя этот сюжет, Л. Фридман показал, что смысл легенды заключается в получении Чингис-ханом божественного мандата на завоевание мира, что нашло подтверждение в реальных военных успехах [27, с. 1–7]. По наблюдению Л. Фридмана, интерес пророчества в том, что это не простое изложение мифа или фольклорный сюжет, а идеологическая легенда, связанная непосредственно с политическими событиями в Святой Земле. Точно такая же имперская программа известна и армянскому историку Григору Акнерци. Повеления Бога Чингис-хану властвовать на земле передает золотокрылый орел [7, с. 4]. Это инвариант монгольской мифологемы Вечного Неба, дарующего победы Чингис-хану.

Вернемся к несторианской легенде. Согласно высшей инструкции, князь, побывавший на небесах, должен отобрать для битвы с «императором Персии» всего триста воинов. Против него же выступит триста тысяч воинов. Победа малого числа над великим и будет знаком воли Владыки неба и

земли [4, § 484]. Соотношение численности войск следует понимать так: триста верных всадников получают поддержку небесного воинства. Мириады невидимых помощников обрушатся на врага и принесут победу. По воле Бога 300 воинов будут действовать как триста тысяч. В полном соответствии с пророчеством книги Левит: «Если будете исполнять мои заповеди, то я наделю вас даром, что пятеро из вас прогонят сто, а сто из вас – десять тысяч» (Левит, 26:8). Обычные сообщения средневековых хроник о 100000 или 500000 армиях являются проекцией небесных битв на земные сражения. Сотысячные армии – это армии Бога.

Если речь идет о «божественном» послании, как в нашем случае, то небесное воинство пребывает незримым на земле. Если же «божественное» послание будет перекодировано и превратится в историческое известие, то фантастические цифры предстанут как реальные: небесная армия Бога обернется сотысячным войском на земле. Иногда происходит совмещение тех и других текстов, и тогда свои воины не видят небесных помощников, а враги с ужасом их обнаруживают. Как вариант: свои видят одинокого всадника, громящего вражью силу. Отсюда самый известный ритуал: поединок двух всадников перед началом сражения, который обе стороны расценивали как божий суд.

Как действуют армии Бога, покажу на примере битвы русских со шведами из Жития Александра Невского: «Было же в то время чудо дивное, как в прежние дни при Езекии-царе. Когда пришел Сennaхириб, царь ассирийский, на Иерусалим, желая покорить святой град Иерусалим, внезапно явился ангел Господень и перебил сто восемьдесят пять тысяч из войска ассирийского, и когда настало утро, нашли только мертвые трупы. Так было и после победы Александровой: когда победил он короля, на противоположной стороне реки Ижоры, где не могли пройти полки Александровы, здесь нашли несметное множество убитых ангелом Господним. Оставшиеся же обратились в бегство, и трупы мертвых воинов своих набросали в корабли и потопили их в море. Князь же Александр возвратился с победою, хваля и славя имя своего Творца» [2, с. 363]. Ссылаясь на «самовидца», автор Жития утверждает, что в Ледовом побоище также участвовал «полк Божий на воздусе, пришедши на помощь Александрови».

В вялотекущих исследовательских спорах о численности средневековых армий, как правило, не учитывается божественная арифметика. Триста тысяч воинов «императора Персии» – число врагов, достойное Владыки неба и земли. И он же дарует победу малому числу истинно верующих. Когда же он хочет их наказать, то картина меняется на противоположную. Арабский и христианский мир расценил монгольские победы как кару Бога,

что и породило миф о несусветных полчищах Чингис-хана. Божественная мощь конвертируется в неисчислимое войско, чьи победы - это удары карающего жезла. Авторы латинских хроник времени монгольского вторжения в Европу, оценивая число противников в пятьсот тысяч, прозревают в нем исполнителей казней небесных. Этот тезис требует пояснения.

Появление монголов на культурном горизонте христианского мира было воспринято как прорыв запертых до времени сил зла. Неординарным событиям приписывалось сверхценное религиозное значение. «Они – меч гнева господня на прегрешения народа христианского, чему свидетель – блаженный Мефодий, который называет этих тартар измаильтянами» [16, с. 155]. Вторжению азиатских кочевников было найдено объяснение и оправдание, соответствующее божественному архетипу небесной кары. Серапион Владимирский порицал современников, не внявших божественным предзнаменованиям монгольского нашествия: «и все равно не раскаялись мы, пока не пришел на нас немилостивый народ, как наслад его Бог; и землю нашу опустошили, и города наши полонили, и церкви святые разорили, отцов и братьев наших избиили, над матерями и сестрами нашими надругались. И теперь, братья, все это признав, убоимся страшного этого наказания и припадем к Господу своему с обещанием: да не падет на нас еще больший гнев господень, да не наведет на нас казни больше прежней» [19, с. 441–443; 15]. От века бич Божий периодически испепелял грехи человечества. Грозное событие XIII в. обрело смысл и значение в эсхатологической перспективе христианской истории. Монголы были явлены как последнее предупреждение миру, погрязшему в суете и тщеславии. Они ворвались внезапно, «как молния грозы, которая, мы убеждены, разразилась по слову Божьему, ибо мир запятнан разными позорными делами и охладела любовь во многих» – с горечью восклицал один из земных владык [16, с. 145].

«И свершилось то, чем грозил Господь устами пророка: «Навуходоносор – чаша в руках моих; напою из нее кого захочу», – писал о непобедимых азиатских полчищах армянский инок Григор Акнерци, – «таким образом этот безобразный и звероподобный народ не только из чаши, но и осадком горечи напоил нас за множество разнообразных грехов наших, которыми мы постоянно возбуждали гнев Творца нашего. И он воздвиг их на нас, чтобы наказать нас за то, что мы не соблюли предписаний Его» [7, с. 5]. В мифологической истории азиатского нашествия на христианский мир монголы выступают как слепое орудие в руках Бога. В такой же стилистике описывались вторжения саранчи.

«Бог хочет, чтобы все спаслись, поэтому иногда он являет свое человеколюбие и милость, иногда же казнит, посылая беды: голод, смерть, бездожде,

засуху, грозные тучи, набеги поганых, пленение городов. И этими бедами Он обращает нас и приводит к себе, поскольку мы не безгрешны» – сказано в Житии Авраамия Смоленского [19, с. 85]. Перечисляя кары небесные, русский инок сливает воедино природные стихии и социальные бедствия, ибо то и другое, по мнению средневекового человека, зависело лишь от воли Бога. В памятной записи за 1244 г. армянского переписчика Григора Сисеци сказано: «В горестные и злые времена появились с востока неизвестные варварские племена, которых называют татарами. <...> и никто из правителей не смог устоять против них, так как это была Божья кара за наши грехи» [1, с. 70]. Средневековое мышление стремилось разгадать в случайных земных событиях небесные предзнаменования. Уверенность и надежда обреталась тем, что конкретные факты истории соединялись с божественным промыслом. Ужас истории был преодолим при условии, что история приобщалась к вечности. Библейский миф преобразовывался в мирскую историю, а земное бытие включалось в сферу божественного, тем самым история выходила из своих границ и растворялась в вечности.

В этом дискурсе с неизбежностью армии кочевников должны были исчисляться мириадами. Сведения Рогерия и Ивона Нарбоннского о пяти-соттысячном монгольском войске выглядят как профанное свидетельство, но мы понимаем, что на деле, это лишь заметки на полях священных книг. Истина была дана Богом – задачей писателей был комментарий. Так появляются свидетельства о невероятной численности монголов. Их следует рассматривать как проекцию божественной воли, позволившей демоническим силам разрушить привычный порядок вещей.

4. Ала-ад-дин Джувейни, автор сочинения «История завоевателя мира», начал работу над своим историческим трудом в Каракоруме по заказу монголов в 1253 г. Джувейни для написания ранней истории монголов пользовался устными свидетельствами современников. В повествовании о вторжении в Польшу и Венгрию видим зеркальный сюжет: монголам противостоит неисчислимая армия рыцарей. «Народы эти обольщались своею многочисленностью, пылом храбрости и прочностью орудий. Услышав молву о движении Бату, они также выступили с 450000 всадников, которые все славились военным делом и считали бегство позором. Бату отправил авангардом своего брата Шибакана с десятью тысячами человек для разведки и дозоров, [поручив им] высмотреть численность их [неприятелей] и доставить сведения о степени их могущества и силы. Он [Шибакан] отправился, согласно приказанию, через неделю возвратился и дал [такое] известие: «Их вдвое больше войска монгольского и все народ храбрый и воинственный». Когда войска близко подошли к друг другу, то

Бату взобрался на холм и целые сутки ни с кем не говорил ни слова, а горячо молился и громко плакал. Мусульманам он также приказал всем собраться и помолиться» [6, с. 23].

Как объяснить сведения о численности объединенного европейского войска в 450000 человек? Мы помним, что в несторианской легенде 300 воинов побеждают 300000. Таково божественное предписание. Полагаю, что и сюжет у Джувайни можно реконструировать по сценарию несторианской легенды. Немногочисленное монгольское войско, у предводителя которого есть мандат Неба на завоевание всех земель, (и, следовательно, это непобедимое войско) сражается с бесчисленным противником. Фантастические цифры сил противника свидетельствуют о мощи Бога, который участвует в битве на стороне монголов.

В книге Марко Поло произошла окончательная десакрализация «божественной» арифметики. «Стотысячные армии» стали литературной формой. А так как основные сражения происходят между монгольскими ханами, то численности армий равны. Так, в битве между Берке и Хулагу участвует до трехсот тысяч всадников с каждой стороны; Наян-нойон для сражения с великим ханом Хубилаем смог выставить до четырехсот тысяч всадников, Хулагу собрал не меньше; у багдадского халифа было стотысячное конное войско [10, Гл. ССXXI, LXXVII, XXV]. За этими цифрами не стоит никакого реального содержания.

В заключение краткий библиографический обзор. Мы помним, как оценивали численность монгольских армий средневековые авторы. Точно такие же цифры называют и историки XIX в. [9, с. 74]. Н.М. Карамзин полагал, что сила Батыя заключалась не в умении воевать, а в полумиллионном войске [8, с. 12]. «Великие успехи Батыя нельзя объяснить одною многочисленностью его войска», – возражал военный историк М.И. Иванин, но далее полагал, что Батый имел до шестисот тысяч воинов, причем монголов было не более четырех тысяч и сто шестьдесят тысяч из племен, покоренных еще Чингис-ханом, а остальные войска состояли из народов, покоренных уже Батыем [5, с. 110, 181].

Обзор немецких исследований представлен в книге М. Гатина. Так, Ф. Штраль считал, что в западный поход выступило 300-тысячное войско; ссылаясь на русские летописи, Ф. Штраль и О. Вольф, полагали, что перед взятием Киева у монголов было 600 тысяч, а перед вторжением в Центральную Европу у Бату было 500 тысяч воинов. Й. Хаммер-Пургшталь считал, что столицу Волжской Болгарии осаждали 300 тысяч человек, но перед вторжением в Польшу и Венгрию армия завоевателей достигла 500 тысяч. Т. Шиманн оценивал численность монгольского войска в феврале 1237 г. в

300–500 тысяч. А. Брюкнер полагал, что численность монгольской армии достигала 300 тысяч [3, с. 98].

Монгольские армии, смущавшие своей численностью латинский Запад XIII века, находят объяснение в средневековой картине мира. Воображаемые числа у историков Нового времени выглядят недоразумением.

Библиография

1. Армянские источники о монголах. Извлечения из рукописей XIII–XIV вв. / Пер. с древнеарм., предисл. и примеч. А.Г. Галстяна. М., 1962.
2. Библиотека литературы Древней Руси. XIII век. Т. 5. СПб., 2005.
3. *Гатин М.С.* Проблемы истории Улуса Джучи и позднесолотоордынских государств Восточной Европы в немецкой историографии XIX–XX вв. Казань, 2009.
4. *Жан де Жуанвиль.* Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика / Пер. со старофранц. Г.Ф. Цыбулько, под ред. А.Ю. Карачинского, науч. ред. перевода Ю.П. Малинин. СПб., 2012.
5. *Иванин М. И.* О военном искусстве и завоеваниях монголо-татар и среднеазиатских народов при Чингис-хане и Тамерлане. СПб., 1875.
6. История Казахстана в персидских источниках. Т. IV. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из персидских сочинений, собранные В.Г. Тизенгаузеном и обработанные А.А. Ромаскевичем и С.Л. Волиным. Дополненное и переработанное издание. Алматы, 2006.
7. История монголов инока Магакии, XIII в. / Пер. и объяснения К.П. Патканова. СПб., 1871.
8. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. В двенадцати томах. М., 1992. Т. 4.
9. *Каргалов В.В.* Внешнеполитические факторы развития феодальной Руси. Феодальная Русь и кочевники. М., 1967.
10. Книга Марко Поло / Пер. старофр. текста И.П. Минаева, ред. и вступ. ст. И.П. Магидовича. М., 1956.
11. *Кошчев В.Б.* Еще раз о численности монгольского войска в 1237 году // Вопросы истории. М., 1993. № 10.
12. *Куник А.А.* О тождестве пресвитера Иоанна и царя Давида с Чингисханом // Ученые записки Имп. АН. СПб., 1854. Т. 2. Вып. 5.
13. *Мавлиев А.* К вопросу о численности войска монголов и объединенного войска русских и половцев в битве на реке Калке // Дискуссии по истории Отечества. Симферополь, 1997.

14. *Магистр Рогерий*. Горестная песнь о разорении Венгерского королевства татарами / пер. с лат. А.С. Досаева. СПб., 2012.

15. *Мартынюк А.В.* «Поучения» Владимирского епископа Серапиона о причинах поражения русских княжеств в борьбе с монголо-татарским нашествием // Спорные проблемы русской общественной мысли (до начала XIX в.). Науч. конф., г. Москва, 12–14 мая 1992 г. Тез. докл. М., 1992.

16. *Матузова В.И.* Английские средневековые источники, IX–XIII вв.: Тексты; Перевод; Комментарий. М., 1979.

17. *Мункуев Н.Ц.* Некоторые проблемы истории монголов XIII в. по новым материалам. Исследование южносунских источников. Диссертация на соискание степени доктора ист. наук. М., 1970. VII М 4ж/Мун. Отд. рук.

18. *Очиров У.Б.* К вопросу о численности и этническом составе монгольской армии в первой четверти XIII в. // Мир Центральной Азии. Т. I. Археология. Этнология: материалы междунаро. науч. конф. Улан-Удэ, 2002.

19. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. Л., 1981.

20. *Ришар Ж.* Латино-Иерусалимское королевство / Пер. с франц. А.Ю. Карачинского. СПб., 2002.

21. *Сабитов Ж.М.* О численности монгольской армии в Западном походе (1235–1242 гг.) // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Уральск, 2010.

22. *Синор Д.* Монголы на Западе // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. Золотоордынское время. Сб. науч. работ. Донецк, 2008.

23. *Храпачевский Р.П.* Военная держава Чингис-хана. М., 2004.

24. *Bigalli D.* I Tartari e l'Apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacone. Firenze, 1971.

25. *Connell C. W.* Western views of the origin of the «Tartars»: an example of the influence of myth in the second half of the thirteenth century // The Journal of Medieval and Renaissance Studies 3. 1973.

26. *Dörrie H.* Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen. Die Missionsreisen des fr. Julianus O.P. ins Uragebiet (1234/5) und nach Rußland (1237) und der Bericht des Erzbischofs Peter über die Tartaren // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philol.-Hist. Kl. Göttingen, 1956. Nr. 6.

27. *Friedman L.J.* Joinville's Tartar Visionary // Medium Aevum 27/1. 1958.

28. *Helleiner K.F.* Prester John's Letter: A Medieval Utopia // The Phoenix III, 1. 1959.

29. Regesta Pontificum Romanorum / ed. A. Potthast. Berlin. 1874–1875. Т. I–II.

30. *Schaller H.M.* Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts // Ideologie und Heerschaft im Mittelalter, ed.

M. Kerner. Darmstadt, 1982 (Wege der Forschung 530).

31. *Simon de Saint-Quentin*. Histoire des Tartares / Publiée par J. Richard. Paris, 1965.

32. *Slessarev V.* Prester John: The Letter and the Legend. Minneapolis, 1959.

33. *Zarncke F.* Der Priester Johannes. Erste Abhanlung, enthaltend Capitel I, II und III. Leipzig, 1879.

Сокращения

ИВР РАН – Институт восточных рукописей Российской академии наук.
ИЛИ РАН – Институт лингвистических исследований Российской академии наук.

ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН – Институт языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук.

КИГИ РАН – Калмыцкий институт гуманитарных исследований Российской академии наук.

КФУ – Казанский федеральный университет.

МАН – Монгольская академия наук.

НИУ ВШУ – Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

СПбГУ – Санкт-Петербургский государственный университет.

СПбФ ИИЕТ РАН – Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова Российской академии наук.

МУ ШУА – Монгол Улсын Шинжлэх Ухааны Академи.

СПИСОК АВТОРОВ

Бичеев Баазр Александрович

д. философ. н., Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН.
Элиста. Республика Калмыкия. Россия.
baazr@mail.ru

Бурыкин Алексей Алексеевич

д. фил. н., д. ист. н., в. н. с. Института лингвистических исследований
РАН. Санкт-Петербург. Россия.
albury@rambler.ru

Валеев Рамиль Миргасимович

д. ист. н., профессор, директор Института Татарской энциклопедии
Академии наук Татарстана, зав. отделением «Институт востоковедения»
Института международных отношений, истории и востоковедения Казан-
ского федерального университета. Казань. Россия.
valeev200655@mail.ru

Гэрэлбадрах Жамсранжав

к. ист. н., проф., зав. кафедрой истории Монгольского государственного
Университета Образования. Улан-Батор. Монголия.
gerelbadrakh@msue.edu.mn

Дашням Лувсандамбын

д. истор. наук. Ректор Монгольской гуманитарной академии. Улан-Батор.
Монголия.
ludash315@yahoo.com

Дробышев Юлий Иванович

к. ист. н., к. биол. н., с. н. с. Института проблем экологии и эволюции
РАН, н. с. Института востоковедения РАН. Москва. Россия.
altanus@mail.ru

Елихина Юлия Игоревна

к. ист. н., с. н. с., Отдел Востока, Государственный Эрмитаж. Санкт-
Петербург. Россия.
je07@inbox.ru

Захарова Ирина Михайловна

к. ист. н., с. н. с., Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург. Россия.
zakharovairina@mail.ru

Заябаатар Далай

Ph. D, Prof., Scientific Secretary National Council for Mongolian Studies Government of Mongolia. Ulaanbaatar. Mongolia.

zayabaatar@fpms.meds.gov.mn

zayabaatard@gmail.com

sms_zaya@yahoo.com

Кантор Елена Алексеевна

аспирант Института восточных рукописей РАН, н. с., Санкт-Петербургский государственный музей-институт семьи Рерихов. Санкт-Петербург. Россия.

mltk.lena@gmail.com

spb.rf.museum@gmail.com

Кукеев Дорджи Геннадьевич

к. ист. н., Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН. Элиста. Республика Калмыкия. Россия.

kukeevd@list.ru

Кульганек Ирина Владимировна

д. фил. н., зав. Сектором Центральной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН. Санкт-Петербург. Россия.

kulgan@inbox.ru

Мунхцэцэг Энхбат

аспирант, Восточный факультет. Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург. Россия.

ilha_0011@mail.ru

Носов Дмитрий Алексеевич

к. фил. н., м. н. с. сектора Центральной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН. Санкт-Петербург. Россия.

dnosov@mail.ru

Петрова Мария Павловна

к. фил. н., доцент Восточного факультета кафедры монголоведения и тибетологии Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербург. Россия.

mariap2001@mail.ru

Почакаев Роман Юлианович

к. юр. н., доцент, зав. кафедрой теории и истории государства и права, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Санкт-Петербург. Россия.

ropot@mail.ru

URL: *www.pr-page.narod.ru*

Тувшинтугс Б

к. фил. н., с. н. с., Институт языка и литературы Монгольской АН. Улан-Батор. Монголия.

altaicamon@yahoo.com

Туранская Анна Александровна

Лаборант, Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербург. Россия.

turanskaya@mail.ru

Chuluun Sampildondov

Prof. Dr., Director. Institute of History, Mongolian Academy of Sciences. Ulaanbaatar. Mongolia.

Samchuluun@gmail.com

Юрченко Александр Григорьевич

научный редактор, издательство «Евразия». Санкт-Петербург. Россия.

safir88@gmail.com