

ПЕРЕВОДНАЯ ЛИТЕРАТУРА XVII – XVIII вв.

XVII – XVIII вв. отмечены в Монголии интенсивной переводческой деятельностью. Именно в этот период монголы познакомились с широким кругом религиозной буддийской литературы.

Подробный и обстоятельный анализ буддийской литературы в Монголии дал Д. Цэрэнсодном в книге «Буддийская литература в Монголии»¹. Книга состоит из 4 разделов и 12 глав.

В первом разделе «Буддийские проповеди-сургаалы и судар-шастир» автор пишет: об общих представлениях о буддизме, сводах буддийского канона «Ганжур» и «Данжур», о буддийской литературе в монгольских исторических источниках.

Во втором разделе говорится о распространении буддизма в Монголии с древних времен до XVII – XVIII вв.

Третий раздел посвящен буддийской прозе, в нем рассматриваются: «Намтары» (Бурхан багши, Богдо *Зонхавы*, *Өндөр гэгээна*, *Алтан хана*); повести и легенды об аде *Эрлиг-хана* (иллюстрированная книга об аде *Бандида* Цэвэлванчигдоржа, Повесть о Чойжид дагини, Сутра о Молон тойне, о том, как Гэсэр хан освобождал мать из ада); комментарии к «Бодичария аватаре», комментарии к сутре «Дорж жодва» («Рассекающая очиром» или «Алмазная сутра»), «Капле, питающей людей», «Субашиду».

Четвертый раздел содержит главы о буддийской поэзии (*сургаалы*, *магтаалы*, стихи о жертвоприношениях и их колофоны, песнопения).

Среди произведений религиозно-философского буддизма особое место занимают переводы Ганжура и Данжура².

¹ Цэрэнсодном Д. Монголын бурханы шашны уран зохиол. Улаанбаатар, 1997.

² См. подробно: Дамдинсүрэн Ц. Монгол Ганжур, Данжур ба монгол уран зохиолын холбоо. – Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978. Х. 345-483; Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987. Х. 310-330; Успенский В.Л. Буддийский канон. – Книга Монголии. Альманах библиофила. Вып. 24. М., 1988. С. 191-200.

Тибетские ученые во главе с Будон Ринчиндүвом в XIV в. перевели с санскрита на тибетский язык многотомные сочинения, представляющие собой проповеди и наставления Будды Шакьямуни, составившие свод «Ганжура» (108 томов)¹.

Отдельные произведения из этого свода в Монголии переводились уже в XIV в., но полностью перевод «Ганжура» был закончен в 1629 году². По повелению цахарского Лэгдэн хана (род. 1592, правил: 1604-1634) над переводом работали более 30-ти ученых, среди которых были *бандид* Гунга-Одсэр, *Дархан лам* Самдансэнгэ, Билигт Эрдэнэ *дай гүүш*, *тойн* Санрав и другие. Почти 100 лет этот свод распространялся в рукописном виде и только в 1717-1720 гг. был издан ксилографическим способом³. Повествуя об окончании перевода, летописец отмечает: «С тех пор до настоящего времени великолепно процветают переводы сочинений, слушание толкований и прочие религиозные упражнения, и благодаря этому все местности Монголии стали на путь истинной добродетели и стали ревностно упражняться в вере, щедротах и ином благородном поведении»⁴.

Данжур⁵ содержит 225 томов, включающих более 3400 сочинений по философии, прикладному искусству, логике, медицине и филологии. Для перевода Данжура был создан специальный терминологический словарь «Мэргэд гарахын орон» («Источник мудрецов»), над

¹ Ганжур (Ганчжур, Ганджур) (тиб. *bka'-gyur* «Перевод слов (Будды)»). В разных списках и изданиях Ганчжура насчитывается разное количество томов. Наиболее известными и распространенными изданиями Ганчжура на тибетском языке являются: пекинское (состоящее из 105 томов), дэргэское (100 томов), нартанское (101 том) и чонэское (107 томов) (*Прим. ред.*).

² Первые переводы отдельных трактатов Ганчжура на монгольский язык относятся к нач. XIV века, периоду правления юаньского императора Хайсан Хулуга (Хулуг-хана) (правил 1308-1311). Основная часть Ганчжура переводилась в XVI веке, в период правления гүмэтского Алтан-хана (1507-1582). В 1628-1629 гг., при чахарском Лигдэн-хане, была осуществлена новая редакция монгольского перевода Ганчжура (*Прим. ред.*).

³ Монгольский Ганчжур был издан по указу цинского императора Канси (1662-1722); он включает 108 томов, напечатанных красной краской (киноварью), вследствие чего его часто называют «красным Ганчжуром» (*Прим. ред.*).

⁴ Цит. по: Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Л., 1927. С. 53-54.

⁵ Данжур (Данчжур, Данджур) (от тиб. *bstan-gyur* «Перевод шастр») включает написанные древнеиндийскими и тибетскими учеными трактаты, представляющие собой комментарии к сочинениям Ганчжура; помимо этого, в этот свод включены сочинения по традиционным средневековым тибетским наукам (философии, логике, медицине, грамматике, искусству, литературе и т.д.) (*Прим. ред.*).

которым в период с 1742 по 1748 гг. под руководством II Жанжа Ролбидоржа (1717-1786) работали знаменитые ученые того времени: *гүүш* Шэйравжамц, *гун* Гомбожав, *Дай гүүш* Агвандампил и другие.

В работе по переводу Данжура принимало участие около 200 человек, среди них известные монгольские переводчики такие, как Авгын *Дай гүүш* Агвандампил, его младший брат билигт *гүүш* Лувсанлүгдэн, Урад *гүүш* Билигийн далай (Шаравжамц), Халхын *гүүш* Гэлэгжалцан, Лувсанжалцан, Лувсанданзан (ученик Зая бандид Лувсанпэрэнлэя), Суматишила (Лувсанцүлтэм), прославившийся как пережженец *Раху хутагта*. Возглавлял их работу Жанжа Ролбидорж, монгол из Амдо, знавший монгольский, тибетский, китайский и маньчжурский языки¹.

Начало перевода отдельных разделов Данжура относится к концу XII – началу XIV в.², окончательный перевод этого свода был завершён к 40-м гг. XVIII века.

Перевод Ганжура и Данжура в значительной мере способствовал развитию национальной монгольской науки. Однако из-за объема и сложности входящих в эти своды сочинений, оба они не получили в Монголии широкого распространения. Уровень образования и грамотности делали невозможным приобщение к ним широких слоев населения.

В Данжуре (за исключением нескольких *сургаалов*) памятников художественной литературы практически нет. Основное содержание Ганжура составляет идеология буддизма. Однако в нем есть словари, грамматические сочинения и, что особенно примечательно, множество художественных произведений. Одновременно с распространением богословской литературы шел другой не менее широкий поток переводов светской литературы, о чем писал Б.Я. Владимирцов: «Обозревая чисто буддийскую, богословскую литературу на монгольском языке, нельзя не заметить, что она почти вся относится к области народного культа»³.

¹ Цэрэнсодном Д. Монгол Данжурын тухай. – Хэл зохиол судлал. Боть VII, дэвтэр 1-13. Улаанбаатар, 1970.

² См.: Владимирцов Б.Я. Монгольский Данджур. – Доклады АН СССР. В. 1926. С. 31-34; Weller F. Über den Quellenbezug eines mongolischen Danjurtextes. Leipzig. 1950; Heissig W. Bemerkungen zum mongolischen Tanjur. – UAJ. 1961. Bd. 24; Chandra L. A Conspectus of the Mongolian Tanjur. – UAJ. 1961. Bd. 33; Банзрагч Д., Лувсанцүлтэм Л. Данжуурыг орчуулсан тухай өгүүлэл. – Шинжлэх ухаан амьдрал. № 2. Улаанбаатар, 1970.

³ Владимирцов Б.Я. Монгольская литература. – Литература Востока. Сб. ст. Вып. 2. Пг., 1920. С. 103.

Среди художественных произведений, входящих в Ганжур, особой популярностью пользовались «Панчатантра»¹, сказания о Бигармиджид хане и Арджи Бурджи хане², «Капля, питающая людей» Нагарджуны³, сказки о волшебном мертвец⁴, комментарии к «Капле, питающей людей»⁵, «Рамаяна»⁶, «Сутра о Молон тойне»⁷, «Море притч»⁸ и другие.

¹ См.: Владимирцов Б.Я. Монгольский сборник рассказов из Pañcatantra. Пг., 1921; Дамдинсүрэн Ц. Панчатантрагаас авсан монгол өгүүллэгийн цоморлогууд. – Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978.

² Bawden C.R. Tales of king Vikramāditya and the Thirty-two wooden men. Mongol text and translation. New Delhi: Intern. Acad. of Indian culture. 1960; The Mongol tales of the 32 Wooden men. In their mongol version of 1746 (1686). Translated and annotated by S. Lohia. – AF. 1968. Bd. 25; Jülg B. Die neuen Märchen des Siddhi-Kür nach der ausführlichen Redaction und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan. Mongolisch, mit deutscher Übersetzung und kritischen Anmerkungen hrsg. von B. Jülg. Innsbruck. 1868; Idem. Mongolische Märchen. Erzählungen aus der Sammlung Ardschi-Bordschi. Ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde. Mongolisch und deutsch nebst den Bruchstück aus Tristan und Isolde. Innsbruck. 1867; Дамдинсүрэн Ц. Бигармижид хааны тухай гурван ном. – Монголын судлал. Боть V, дэвтэр 5. Улаанбаатар, 1965.

³ Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978. Х. 266-297; Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. М., 1989.

⁴ Волшебный мертвец. Пер. и вступ. ст. Б.Я. Владимирцова. Пг., 1922; Damdinsürüng Će. Töbed mongyol šiditü kegür-ün üliġer. Nigedüġer debter. – CSM. Т. II. Ulaġanbaġatur. 1962.

⁵ Damdinsürüng Će. Mongyol uran jokiġal-un deġeġi ġaġun bilig orušibai. – CSM. Т. XIV. Ulaġanbaġatur. 1959. С. 363-380; Дамдинсүрэн Ц. Ардыг тэжээхуй дусал нэрт шашдар, түүний тайлбар Чандманийн чимэг. – CSM. Т. XV, fasc. 2. Ulaġanbaġatur. 1961; Rašġian-u dusul-un mongyol töbed tayilburi. Orusiġ biġġjü kebleġülüġsen Će. Damdinsürüng. – CSM. Том VII. Ulaġanbaġatur. 1964; Дамдинсүрэн Ц., Цендина А.Д. Тибетский сборник рассказов из «Панчатантра». – CSM. Т. XX, fasc. 3. Ulaġanbaġatur. 1983.

⁶ Дамдинсүрэн Ц. «Рамаяна в Монголии». М., 1979.

⁷ Дамдинсүрэн Ц. Молон тойны судар. – Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978. Х. 484-499; Ойратская версия «Истории о Молон-тойне». Факсимиле рукописи. Изд. текста, введ., пер. с ойратского, транслитер., коммент. и прил. Н.С. Яхонтовой. СПб., 1999.

⁸ Ученые записки Импер. Казанского университета. Кн. 1-2. Казань, 1834; Damdinsürüng Će. Mongyol uran jokiġal-un deġeġi ġaġun bilig orušibai. – CSM. Т. XIV. Ulaġanbaġatur. 1959. Х. 320-334; Владимирцов Б.Я. Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи – Известия АН СССР. Серия VI. 1927. Т. 21, § 3-4. С. 222; Oirat Version of Damamükonāmasūtra. Üliġeriyin dalai. – CSM. Т. XVI, fasc. 2. Ulaġanbaġatur. 1970.

Одним из самых известных и знаменитых переводчиков XVI – XVII вв. был Гүүш Цорж (*Бандид гүүш Цорж*, Ширээт гүүш), который занимался активной переводческой деятельностью с 1578 г. по 1618 г. Переводил с санскрита и тибетского языка. Точных сведений о нем нет, но интересные предположения были высказаны целым рядом ученых¹.

Гүүш Цорж многие годы жил в Эрдэнэ Зуу, и очевидно именно он перевел на монгольский язык «Море притч» («Үлгэрийн далай»)². Однако в другом издании Ганжура (1714 г.) имя гүүш Цоржа как переводчика отсутствует. С его именем связывают переводы таких сочинений, как цадиг «Бүчой»³ тибетского ученого Бром багши, «Маньгамбум»⁴ (совместно с Санжа Дондовом), «Мялын намтар»⁵, «Мялын бум дуулал»⁶.

¹ Владимирцов Б.Я. Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи. С. 222; Heissig W. Toyin gousi ~ guisi alias Toyin çoytu guisi: Versuch einer Identifizierung. – ZAS. 1975, № 9; Бира Ш. Монгольская историография (XIII – XVIII вв.). М., 1978; Хүрэлбаатар Л. XVI – XVII зууны үеийн уран сайхны орчуулгын уламжлалаас (Гүүш Цоржийн орчуулгын жишээн дээр). – Орчуулах эрдэм. № 6. Улаанбаатар, 1989.

² Сутра «Море притч» (санскр. *Damamūkonāmasūtra*, тиб. 'Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo «Сутра о мудрости и глупости»), хорошо известна в монгольском мире под кратким названием «Улигер-ун далай» (от монг. *Üliger-ün dalai-yin neretü sudur orosibai*). Она также упоминается под названием *Medētei medē ügei-yi ilayayči kemekü sudur* (Прим. ред.).

³ «Бүчой» (от тиб. *bu chos* «Книга сына») – сочинение, относящееся к литературной традиции, созданной тибетскими учениками индийского мыслителя Атиши (XI в.). Вместе с «Книгой отца» (тиб. *pha chos*) входит в сборник «Четки чинтамани» (тиб. *nor-bu'i phreng-ba*). В «Книге сына» повествуется о перерождениях Бромдонбы Чжалви-чжунная (тиб. 'brom ston-pa rgyal-ba'i 'byung gnas) (1004-1065), знаменитого тибетского ученика и сподвижника Атиши. См.: Цендина А.Д. Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына». – *Mongolica-V*. Сб. ст. СПб., 2001. С. 54-74.

⁴ «Маньгамбум» («Манигамбум», «Мани-гамбум») (от тиб. *mani bka'-'bum* «Собрание mani» или «Собрание творений царя Сронцзан-гамбо») – сочинение, пользующееся большой популярностью в Тибете и за его пределами. Оно включает краткую историю царя Сронцзан-гамбо, ряд его джатак, садханы (руководства по визуализации) Авалокитешвары, различные наставления и поучения, излагаемые от его лица. Мани-гамбум содержит в себе интересный с литературоведческой и фольклористической точки зрения материал. Известен также монгольский перевод этого сочинения, выполненный Заяпандитой Намкай Джамцо (1644). См.: Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – *Bibliotheca Buddhica*. Т. XXXII. М., 1962. С. 42-46.

⁵ «Мялын намтар» – биография знаменитого тибетского поэта Миларайбы (Миларэпы) (тиб. *mi la ras pa*) (1040-1123) (Прим. ред.).

⁶ «Мялын бум дуулал» – сочинение Миларайбы «Собрание песен» (тиб. *mgur 'bum*) (Прим. ред.).

Один из наиболее распространенных в Монголии переводов Гүүш Цоржа – «Сутра о воздаянии Молон тойна своей матушке» («Молон тойны эхдээ ач хариулсан судар»). Сутра оканчивается стихами:

Эту сутру благодаренья матушки святой
Бандид ширээт гүүш Цорж
Безмерно прекрасными словами
Сложил, вложив все мастерство свое.
В раздумьях об огромной пользе
Для несравнимой Монголии,
Чтоб просветить распушенных,
Отбросив всякие сомненья,
С твердой верой прекрасно перевел¹.

Кроме Гүүш Цоржа эту сутру переводили Алтангэрэл увш, Дамбадаржай гүүш и Цүлтэмжамц.

«Сутра о Молон тойне» постепенно превратилась в популярное произведение монгольского фольклора о сыне, который спас свою мать от адских мук и тем воздал ей за благодеяния.

По переводческому таланту Гүүш Цоржа приравнивали к Чойжи-Одсэру (конец XIII – нач. XIV вв.).

В пропаганде буддизма ламы широко пользовались художественным словом. Они издавали огромное количество притч, сказок, дидактических повестей, житий святых, полностью проникнутых буддийской идеологией. Занимательность сюжета и простота языка способствовали широкому распространению этих произведений популярного буддизма среди аратства.

В качестве примера возьмем перевод «Моря притч» (Үлгэрийн далай) – сборник легенд и преданий, включенный в состав Ганжура (28-й том). «В сем собрании повестей изложено учение легким и понятным образом для всенародного чтения, о способах достижения степени Будды» (О. Кавалевский)².

Сочинение³ разделено на 12 глав, в которых содержится 52 параграфа. Каждый параграф начинается словами: «Однажды слышал, что ...», далее следует изложение деяний и изречений Будды; заканчивается параграф изложением впечатления, произведенного на слушателя.

¹ Дамдинсүрэн Ц. Молон тойны судар. – Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978. Х. 284.

² Ученые записки Импер. Казанского университета. Кн. 1-2. Казань, 1834.

³ Ксилограф насчитывает 260 листов (размеры листа 56 x 18 см), доски-клише вырезаны в 1728 г.

«Здесь вы не найдете ни системы, в которую можно было бы привести религиозные положения, ни опровержений оных; но заметить извольте только простое указание порядка древних Легенд, из коих видна довольно цель и средства для достижения оной употребляемые приверженцами Буддизма. Здесь пересказаны деяния Будд разных времен, правила ими преподанные слушателям своим; здесь при удобном случае помещены краткие известия о Царях Индийских, сопряженные с судьбой Буддизма и пр.» (О. Ковалевский)¹.

Общий смысл сборника формулируют буддийские постулаты каждой отдельной притчи: жизнь брэнна, поэтому её следует посвящать только благим делам; святость достигается борьбой с ересью; каждый поступок имеет воздаяние.

Нищий за проданные дрова получает две золотые монеты и преподносит их Будде. За это в следующем перерождении он обретает дар превращать в золото все, к чему прикоснется. Другой молодой человек преподносил цветы духовенству и удостоился в следующем перерождении красоты и достатка.

Один вельможа нашел своему младшему сыну очень благонравную и почтительную жену. Она хорошо вела дом, неоднократно спасала жизнь родителям мужа и родила 32 сыновей необыкновенной силы. Но те, в силу легкомыслия, были оклеветаны перед царем, и тот велел отрубить им головы и отослать их матери. В то время как мать угощала у себя дома Будду, принесли ящик с головами её сыновей, но она отнеслась к этому очень хладнокровно, так как была уверена в тленности мира.

Д. Цэрэнсодном считает, что, используя лучшие образцы индийской и тибетской литератур, сами монголы написали много интересных сочинений. В том числе «Повесть об Эндүүрэл хане», «Повесть о Багдай хатан» и повесть о «Дагини Наран гэрэл»².

«Повесть об Эндүүрэл хане» («Эндүүрэл хааны тууж»)

Эту повесть в 1662 г. написал Агванжамц (Зарлигийн их далай)³. Повесть распространялась в рукописном виде, сведения о том, что

¹ Ученые записки Импер. Казанского университета. Кн. 1-2. Казань, 1834. С. 137.

² Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987. Х. 295.

³ Цэрэнсодном Д. Там же.

она издавалась ксилографическим способом, отсутствуют. Ц. Дамдинсүрэн сравнил две рукописи этого произведения, исправил ошибки и опубликовал в «Зуун билиг»¹. Устный вариант этого произведения опубликовал в 1883 году Г.Н. Потанин².

В XVII веке в Монголии были очень распространены переводные индийские и тибетские сочинения. Сюжет «Эндүүрэл хана» близок к 5-й сказке из «Волшебного мертвеца» («Нарангэрэл и Сарангэрэл»). Но если сюжет, действительно, был заимствован, то в окончательном варианте он сильно изменен.

Это произведение написано в стихах на основе сказочного сюжета о злой мачехе. Сюжет этот был очень распространен в Монголии. Об этом свидетельствует множество пословиц и афоризмов, посвященных этой теме: «Мачеха – не мать, суп из прямой кишки – не суп», «В родной земле родная мать, в чужой земле – мачеха», «Свекровь – жизненный опыт, мачеха – зло», «Недоброжелательность мачехи тяжела», «Своя мать – родная, мачеха – чужая». Так же много в Монголии и сказок о мачехах-злодейках, поэтому естественно предположить, что сюжет повести заимствован из фольклора, хотя сказки именно с таким сюжетом не существует.

Обработав известные в Монголии сюжеты, Агванжамц изложил их в стихотворной форме. Содержание повести таково: Овдовевший Эндүүрэл хаан остается с двумя детьми (сыном Нарангэрэл и дочерью Сарангэрэл). Однажды он встречает удивительно красивую женщину, без памяти влюбляется в нее и женится. На самом деле она дьяволица, принявшая облик небесной *дагини*. Желая избавиться от пасынков, она симулирует болезнь, от которой, по ее словам, может излечиться только после того, как съест их печень и почки. Хан приказывает чиновнику Албадагчу убить детей, но тот вместо них убивает собаку и свинью. Добросердечный Албадагч помогает детям бежать из дома, они преодолевают длинный путь, испытывая голод и жажду. Их покойная мать, видя мучения детей, посылает с неба дождь из молока. Дети достигают страны, где обитают черные *мангусы*. *Мангусы* набрасываются на детей, но те читают буддийские молитвы, и страна *мангусов* становится страной милосердия. Дети сообщают Албадагчу, что они живы и здоровы. Мачеха, узнав об этом, от злости прогло-

¹ Damdinsürüng Če. Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orušibai. – CSM. Т. XIV. Ulayanbayatur. 1959.

² Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – Материалы этнографические. Вып. 4. СПб., 1883.

тила множество людей и наполовину своего мужа. На помощь отцу прилетел Нарангэрэл, спас отца, а мачеху закопал в глубокую яму.

«Повесть об Эндүүрэл хане» возникла в период разложения родового строя, с его демократичностью и равенством. Противоречия нового общественного строя нашли свое отражение в сюжете о мачехе, и глубже – в сюжете о жизни и смерти. Мачеха под видом дьяволицы, злого духа, покушается на жизнь пасынков, но им, как правило, помогает дух покойной матери, – и в этом смысл тайного желания возродить равенство былого общественного строя. Но так как это невозможно, образ мачехи подвергается все более острой критике, а сочувствие к детям становится все более действенным. О страданиях сирот пишут все более проникновенно»¹.

Идея повести выражена наиболее ярко через образ чиновника Албадагча. Его помощь всячески подчеркивается, заслуги явно гиперболизированы, он даже становится ханом Цейлона. В его образе как бы сконцентрированы и все положительные стороны родового строя.

Любопытно отметить, что если раньше герой одерживал победу, благодаря своей волшебной силе, то теперь условием победы становится глубокая вера в буддизм, силу его учения. Он – реальная сила, способная помочь детям.

Стоит особо отметить – образы положительных героев повести нестатичны, что характерно для фольклора.

Так Албадагч, понимая неизбежность побега детей, очень эмоционально беспокоится за них:

Светлой души түшмэл,
Услышав слова детей,
Содрогнулся, как рыба в горячем пепле.
Стал кататься по земле, изогнувшись,
от горя и жалости,

Отвел их к себе домой и держал там семь суток.
Знатный түшмэл Албадагч день и ночь думал.
В рот не брал ни еды, ни питья.
Обнимал, целовал сироток.

Отметим, что страдания Албадагча, очевидно гиперболизированы: он в судорогах катается по земле, хватается ртом пыль. Проводив детей в дальний путь, когда скрылись их силуэты,

Он упал замертво, будто сердце его разорвалось,
он был в отчаянии.

В голове все помутилось, будто в нее гром ударил.
Не мог и шагу сделать, так и остался лежать в степи.

Зато при встрече с детьми, он сам не свой от радости: обнимал их, плакал и смеялся, расспрашивал, здоровы ли, не знал, как и обласкать их.

И дети, и Албадагч испытывают самые разные чувства, их переживания переданы в оттенках, что придает их образам художественную достоверность.

Дети в повести представлены очень терпеливыми, молча сносящими свое несчастье. Брат всем жертвует ради сестры, оба они очень умные дети и по пути к цели стали учеными буддистами, хотя мальчику было 7 лет, а девочке всего 4.

Все злые поступки в повести совершают Эндүүрэл хан и его вторая жена-дьяволица. Примечательно само имя хана – Эндүүрэл (в переводе «ошибка», «заблуждение»). И действительно, все поступки хана – следствие непростительного заблуждения. Нарушив положенные для вдовца сроки, охваченный страстью, он женится на первой попавшейся женщине, полностью забывает своих детей. Любое проявление нездоровья жены вызывает у него панику – он не просто соглашается, но радуется, когда узнает, что для выздоровления ханши следует убить своих детей, он смеется и прыгает от восторга. Даже когда дети спасают его из пасти мачехи-дьяволицы, он готов избить их:

Ты что порочишь и проклинаешь
Ту, что стала матерью аратам,
Любимую красавицу – деву небес.

Здесь описывается не просто проявление самих чувств, но и их гиперболизация. Можно предположить лишь, что хан лишился рассудка, когда понял всю правду.

Сама ханша, поскольку она дьяволица, лишена каких-либо человеческих чувств. Она – лишь статичное воплощение зла, единственная эмоция, которая ею движет – ненависть. Ее внешняя красота – антитеза внутренней порочности (по монгольской пословице «Красота – здесь, колючки – там»).

Автор повести сочувствует и любит положительных героев, открыто ненавидит отрицательных. Любопытно отметить, что, раскрывая черты характера человека, Агванжамц часто прибегает к сопоставлению их с нравами животных: «Агванжамц в своей «Повести об Эндүүрэл хане» проявил способность художественно переложить эпи-

¹ Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978. X. 49-60.

ческое произведение поэтическими средствами письменной литературы и создать интересный памятник средневековой монгольской культуры»¹.

«Повесть о Багмай ханше»²
(«Багмай хатны тууж», «Магмай хатны тууж»,
«Ногоон Дар эхийн тууж»)

Эта повесть под различными названиями очень широко распространена в письменных вариантах и в устном изложении. В XVIII веке о ней упоминали в своих путешествиях западные ученые. В частности, есть печатные работы об этом сочинении Б. Бергмана³.

О двух устных вариантах повести упоминает Г.Н. Потанин⁴.

Некоторые ученые считают, что повесть переведена с тибетского, однако аналогичного сюжета среди тибетских сочинений не найдено. Сюжет повести очень часто встречается в монгольских эпических сказаниях, но в нем реально ощущается и буддийская идеология.

Содержание повести таково: Ногоон Дар эх с 10 до 77 лет провела, предаваясь созерцанию, страстно желая иметь ребенка. В 99 лет она родила мальчика, прекрасного, как восходящее солнце, и дала ему имя Оюу. Через три дня после рождения мальчик исчез.

Ее пылающая светлая грудь
Стала кромешно темной,
Её неколебимо спокойное сердце забилося
Так, что море наверху взволновалось,
Земля внизу содрогнулась,
Она рыдала, пока вода в пади не иссохла,
Пока не выросли цветы и листья

на засохших деревьях.

Бедная мать искала своего сына и на небе, и под землей, но никто не видел его и не слышал о нем. Один лишь ворон посоветовал ей обратиться к мудрому созерцателю Арши. Тот стал гадать на трехцветных камнях и сообщил, что мальчик находится в стране *бурханов*.

¹ Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987. С. 301.

² Damdinsürüng Če. Mongyol uran jokiya-un degeji jayun bilig orušibai. – CSM. Т. XIV. Ulayanbayatur. 1959.

³ Bergmann B. Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. Riga. Т. 4. 1804.

⁴ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – Материалы этнографические. СПб. Вып. 4. 1883. С. 310-318.

Его заточили в белый 366-ярусный сосуд и поместили в золотой *субурган*.

Превратившись в нищенку, отправилась мать в страну *Хормусты*. Подойдя к *субургану*, она позвала сына по имени, но *Хормуста* перепрятал ребенка: «Светлое лицо ее потемнело, прекрасные ноги подкосились». *Бурхан* Шакьямуни, хотя и утешал ее, но она не могла успокоиться. Тогда сын, услышав зов матери, закричал, разбил кувшин, подбежал к ней и стал жадно сосать грудь.

В повести широко использованы мотивы волшебных сказок и мифов. В монгольском эпосе есть множество примеров, когда женщина просит послать ей ребенка у долгожителей-созерцателей (эпический герой Бум эрдэнэ родился от отца, которому было 300 лет). С образной системой древних легенд повесть сближают и следующие тропы: о вороне, (у него) «не было милосердной души, был он насмешлив, никого не любил, нападать же был готов всегда». Когда Ногоон Дар эх услышала от него радостную весть, ворон сказал: «Пусть не будешь ты мерзнуть на страшном холоде, пусть глаза твои видят через шестьдесят оврагов». Сказочный (легендарный) смысл этих слов означает: пусть простые человеческие глаза заменят глаза прозорливые. Интересно отметить, что ворон – отрицательный персонаж монгольского фольклора – вдруг оказывает помощь человеку. Очевидно, подобная трактовка образа ворона близка к представлениям об этой птице в фольклоре народов Камчатки, Чукотки и Аляски. К древним символам относится и гадание отшельника по разноцветным камням.

Несмотря на очевидное влияние на повесть буддийского учения, не оно определяет замысел повести. Более того, хотели авторы или нет, но общечеловеческая идея великой силы материнской любви вступает здесь в противоречие с нравственными постулатами буддизма.

Идейно-художественное содержание повести – отчаянье матери, потерявшей сына. Ни время, ни расстояния, ни препятствия на пути не останавливают женщину, ищущую своего ребенка. Великое горе не может сломить мать, цель которой во что бы то ни стало отыскать сына. Сила отчаянья и сила духа движет Ногоон Дар эх, определяет психологический настрой повести от начала и до конца. Кульминацией страдания матери и сына становится море их слез, из которого выходят исцелившиеся люди: слепые, ставшие зрячими, глухие, ставшие слышащими, калеки, избавленные от физических недостатков.

Матери, разыскивающей своего сына, противостоят высшие духовные силы, сам Будда Шакьямуни, похитившие мальчика, чтобы

сделать его *бодисатвой*. Эти силы лишены сердца, ими движет лишь разум и догматизм.

Бурханы хитры и изворотливы, они ловко перепрыгивают похищенного мальчика. В ответ на мольбы матери вернуть сына Будда Шакьямуни произносит ничего не значащие для истерзанного материнского сердца слова: «Конец для любящих – разлука. Конец для разлученных – встреча. Конец рожденных – смерть. Конец умерших – рождение. Конец всего посеянного – увяданье. Конец увядшего – посев. Разве не так?».

Более того, узнав, что матери и сыну удалось воссоединиться, Шакьямуни в гневе требует послать за ними погоню и силой отобрать у матери сына.

Ногоон Дар эх говорит *бурханам*: «Пока я искала своего Оюу-*бодисатву*, много людей повидала. Много было счастливых, много страдающих. И, пожалуй, страдальцев было все же больше. Я хотела бы избавить этих людей от мучений. Права я или нет?». И на ее вопрос следует лицемерный ответ: «Голубушка, твое намерение правильно. Прекрасная мысль. Мы, всесовершеннейшие, не можем сострадать живым существам – таков наказ. Но мы будем радоваться за вас».

Все эти наставления и оправдания выглядят более чем странно. *Бурханы* оказываются лишенными тех самых качеств, на которых зиждется их учение. Они не знают ни милосердия, ни сострадания, не помогают человеку в беде, в них нет ни кротости, ни терпения.

Добрые деяния Ногоон Дар эх позволяют ей выжить из ада всех простых людей и дать им счастья. И то, что ее поддерживают волшебные силы, помогает людям верить в победу на этом свете добра.

«Повесть о Нарангэрэл»¹ («Нарангэрэлийн тууж»)

Автор повести неизвестен. Судя по языку и стилю, произведение относится к XVII – XVIII вв. Оно не печаталось, но широко распространялось в многочисленных рукописных вариантах. То, что существует много копий и вариантов повести, свидетельствует о ее большой популярности. К тому же, это одна из немногочисленных повестей, написанных на монгольском языке.

¹ Damdinsürüng Će. Mongyol uran jökiyal-un degeji jaγun bilig orušibai. – CSM. T. XIV. Ulayanbayatur. 1959.

Ц. Дамдинсүрэн считает, что письменную монгольскую литературу невозможно изучать, ориентируясь на печатные издания, потому что в монастырях печатали исключительно религиозную литературу. Только «изодранные ветхие записи», считает он, могут дать представление о монгольской литературе XVIII века¹.

Повесть состоит из нескольких небольших рассказов-эпизодов, в которых излагаются следующие события:

1. Үнэнийг өгүүлэгч берет в жены Нарангэрэл. Вскоре он уезжает в город, становится знатным чиновником, женится на дочери ноёна Лүгэ, забывает и первую жену, и мать. Нарангэрэл, узнав об этом, отправляется на поиски мужа.

2. По пути Нарангэрэл попадает в руки разбойников во главе с Танху ноёном, который силой желает взять ее в жены. Нарангэрэл удается бежать.

3. О том, как Лүгэ ноён убивает Нарангэрэл. Узнав, что она приезжает в город, стараясь спасти брак своей дочери, Лүгэ ноён подсыпает отраву в угощение Нарангэрэл и закапывает ее труп в глубокой яме. Үнэнийг өгүүлэгч видит вещей сон. Труп выкапывают, и Нарангэрэл оживает.

4. Нарангэрэл в жестоком бою побеждает Танху ноёна и получает за свою доблесть высокое звание.

5. Нарангэрэл изгоняет отравившего ее Лүгэ-ноёна и встречается со своим мужем.

Между вариантами этой повести есть более или менее существенные различия, которые не меняют общего идейно-художественного содержания. Повесть по своему составу представляет собой соединение прозы и поэзии.

Главная героиня повести Нарангэрэл. Это девушка из бедной семьи, беззаветно преданная мужу и своему семейному долгу: заболевшую свекровь она кормит мясом, отрезанным от собственного тела, – они так бедны, что купить пищу она просто не в состоянии. Ее кажущаяся беззащитность оборачивается не просто смелостью в борьбе с врагами, но мужеством настоящего богатыря, когда она вступает в борьбу с Танху ноёном. Несгибаемость перед обстоятельствами, справедливость и доброта делают именно ее главной героиней повести.

Мнения относительно ее мужа Үнэнийг өгүүлэгч'а у Ц. Дамдинсүрэна и Д. Цэрэнсоднома расходятся. Первый так же относит его к

¹ Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978. X. 61-69.

положительным героям: сын бедного арата благодаря стремлению к знаниям становится большим чиновником, но после второй женитьбы полностью предается радостям нового брака. Д. Цэрэнсодном¹ более категоричен: он осуждает Үнэнийг өгүүлэгч² за то, что тот забывает о покинутых им на родине матери и жене, не подает о себе никаких вестей, поддается на уговоры Лүгэ ноёна, женится на его дочери и блаженствуют в браке. У него нет высокой нравственности Нарангэрэл.

Лүгэ ноён и Танху ноён однолинейны и проявляют себя лишь как носители зла, насилия и коварства.

Ц. Дамдинсурэн не отрицает влияния буддизма на «Повесть о Нарангэрэл», хотя и считает его не главным в повести. Примером такого влияния он считает описание путешествия духа Нарангэрэл по аду: большое место здесь занимает восхваление буддизма, почитание лам и хувараков.

Вместе с тем в повести есть много устойчивых художественных тропов, встречающихся в устном творчестве монголов: «На одного коня два седла не кладут. Одна женщина за двух мужчин замуж не выходит», «Пасти тигра избежал, но в пасть леопарда попал».

Ц. Дамдинсурэн отмечал, что в повести есть исконно монгольские имена Нарангэрэл, Тонолжин, встречаются китайские Лүгэ ноён, Жау өвгөн и санскритские Сартваахи, Хаянхирва и др.

Б.Я. Владимирцов писал: «Буддийские повести, сказки и легенды необычайно полюбились монголам, привлекая их своими сказочными, волшебными сюжетами и вполне гармонируя с их буддийскими взглядами и настроениями. Более того, есть много оснований думать, что буддизм в известной мере обязан именно этим повестям и сказкам при своем распространении среди монгольского мира»².

Жанр биографии в монгольской литературе³

Этот жанр имеет широкое распространение на Востоке. Религиозные деятели Индии и Тибета писали биографии прославленных ревнителей буддизма, как в форме научного трактата, так и в жанре ле-

¹ Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987. Х. 305-309.

² Владимирцов Б.Я. Монгольская литература. – Литература Востока. Сб. статей. Вып. 2. Пг., 1920. С. 104.

³ Damdinsüring Ce. Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orušibai. – CSM. T. XIV. Ulayanbayatur. 1959.

генд и преданий. Первые назывались *цадиг* или жэйрав¹, вторые *намтар* или вимогша². В последующие периоды оба эти жанра в Монголии утратили четкие различия. Произведения этих жанров появились в Монголии уже в XIV веке.

Жанр биографий буддийских святых широко распространен в средневековой монгольской литературе и имеет самостоятельное культурное значение. Для того чтобы достаточно полно осветить его, требуется специальное исследование, тем более что каждая из биографий имеет не одну версию.

В данном разделе для самого общего представления о характере жанра биографии приведены в качестве примера два сочинения из этого разряда (Биографии Нэйж тойна и Жанжы)³.

«Биография Нэйж тойна» («Нэйж тойны намтар»)

Пекинский ксилограф, содержащий 92 страницы и известный под названием «Драгоценные четки», ясно освещающие легенду о Богд Нэйж тойне, Манжушри («Богд Нэйж тойн Далай Манжушрийн домгийг тодорхойя гийгүүлэгч чандманийн эрх хэмээгдэх оршив») в Монголии известен под кратким названием «Биография Нэйж тойна». Нэйж тойн (1557-1653) – историческое лицо, прославленный религиозный деятель. Согласно колофону, биография Нэйж тойна написана в 1739 г., а ее автором является Пражня Сагара (монг. Билигийн Далай). Наряду с подлинными историческими фактами в биографии много элементов художественной литературы.

Изучением этого произведения, в той или иной степени, занимались К.Ф. Голстунский, А.М. Позднеев, Б.Я. Владимирцов, Н.Н. Поппе, В. Хайссиг, Г.И. Михайлов⁴.

¹ Жэйрав (от тиб. *skyes-rabs*) – цепь прежних существований (перерождений) того или иного буддийского иерарха (Прим. ред.).

² Вимогша (от санскр. *vimokṣa*, тиб. *nam-thar*) – 1) полное освобождение (от сансарического бытия); 2) житие (биография) святого или духовного учителя.

³ Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсурэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978.

⁴ См.: Голстунский К.Ф. Монголо-ойратские законы 1640 года. СПб., 1880. С. 73-78; Позднеев А.М. Монголия и монголы. Т. II. СПб., 1898. С. 58-59, 61; Владимирцов Б.Я. Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи. – ИАН СССР. Серия VI. 1927. Т. 21, § 3-4. С. 227; Его же: Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. М., 2002. С. 316; Поппе Н.Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения. – ЗИВАН. Т. 2, вып. 1. Л., 1934. С. 151-200; Heissig W. Neyici Toyin: Das Leben eines Lamaistischen Mönches (1557-1653). – Sinologica. 1953. Vol. III, 4; 1954. Vol. IV, 1; Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969. С. 90-92.

Биография Нэйж *тойна* начинается с введения, содержащего 17 стрóf, и кончается семью стихотворными строфами. Она состоит из 5 глав. Между главами обязательное четверостишие.

Помогая многочисленным народам во главе с Цахаром,
Постигал суть добродетели (ускользающей),
как тающий снег.

Но так и не постиг неуловимой тайны.

Молюсь коленапреклоненно перед постигающими время.

Нэйж *тойн* (детское имя Авид) с малолетства был человеком очень великодушным, щедрым милостынедателем, справедливым и сдержанным в речах. Уже став знаменитым, он отказывался от всех даров и жил очень скромно. Нэйж *тойн* был странствующим проповедником, поэтому пользовался особенным уважением и почитанием окружающих.

Юношей он увидел, как раненная в брюхо matka, погибающая от потери крови, заботливо вызывала выпавшего из ее чрева детеныша. Эта сцена глубоко потрясла его и навсегда утвердила в вере, запрещающей любое убийство. Уже после женитьбы и рождения сына он оставляет семью, преодолевая многие препятствия, отправляется в Тибет и поступает в ученики к Панчен-богдо. Вера становится для Нэйж *тойна* смыслом всей жизни, он твердо отвергает любые мирские привязанности: ни сын, ни невестка не в состоянии смягчить его сердце, пока сами не принимают буддийский обет.

Вокруг Нэйж *тойна*, как и положено, непрерывно совершаются чудеса: в засуху он вызывает дождь; в храме, где он пребывает, в стужу расцветает цветок. Во время снежной пурги Нэйж *тойн* сидит на абсолютно сухом месте размером с монгольскую юрту. Самые злые собаки становятся ручными и лапаются к нему. Одним ковшом воды он способен напоить множество людей, чтобы утолить жажду тысяч, может вызвать ливень. Свидетели этих чудесных деяний становятся верными последователями и учениками Нэйж *тойна*.

Нэйж *тойн* обладает даром чудесного исцеления. Когда шаман, желая испытать Нэйж *тойна*, насылает на него гром и молнии, тот ловит их и заворачивает в свой *орхимж*. Шаман, увидев это, падает замертво, но Нэйж *тойн* читает над ним *тарни*, из носа шамана выползает змея, и он приходит в себя. Шаман тотчас становится учеником монаха. Нэйж *тойн* исцеляет и слепую шаманку, решившую умереть с голоду. И снова шаманы обращаются им в буддизм.

Впрочем, отношения у Нэйж *тойна* с шаманистами достаточно сложные. Случалось, что по его приказу их даже сжигали заживо.

Достаточно целенаправленно подчеркнуты в биографии незави-

симость и самоуверенность Нэйж *тойна*, особенно в отношении властью имущих. Дважды он отказывает больным ханам в исцелении, повторяя одну и ту же формулу: «Вы – великий хан вселенной, я же – ничтожный *тойн*». Однако за этими, на первый взгляд, самоуничижительными словами скрывается сознание собственной значительности и избранности. Прогнавшему его хану он говорит: «Ну и правильно, что *ван* меня не узнал. Зато со мной знаком этот золотой *Зонхава*», и в ответ на эти слова на губах статуи *Зонхавы* появилась улыбка.

Именно ханы отправляют Нэйж *тойна* в почетную ссылку в Хөх хот, где он и умирает в возрасте 97 лет.

Д. Ёндон считает, что главное в образе Нэйж *тойна* его бескорыстие и искреннее стремление помочь простому человеку: «Нэйж *тойн* дарует детей бесплодным, возвращает зрение слепым, спасает от смерти жаждущих, освобождает от наказания осужденных, исцеляет от телесных недугов. Все это, с одной стороны, вызывает восхищение людей, с другой, неизбежную любовь и уважение»¹.

Однако тезис Д. Ёндона о близости образов Нэйж *тойна* и богатырей монгольского героического эпоса кажется спорным, ибо в первом случае удачу обеспечивает сверхъестественная сила монаха, а во втором – физическая мощь героя. Не совсем убеждает и пример, когда Нэйж *тойн* так же, как и эпический богатырь, на глазах восхищенной толпы поглощает огромное количество пищи.

Так, сухие биографические данные оживляются многочисленными волшебными эпизодами и подробностями жизни, широко бытовавшими в легендах о Нэйж *тойне*, особенно у восточных монголов. Многочисленные художественные преувеличения преследовали и другую цель – возвысить и обожествить образ религиозного деятеля в глазах аратов.

«Биография Жанжы»

(«Жанжа намтар», «Жанжа хутагтуудын намтар зохиол»)²

Существует множество вариантов (списков) биографий представителей линии преемственности Жанжа *хутугт*³. Рассмотрим в са-

¹ Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978. Х. 246.

² Там же. Х. 252-261.

³ Жанжа хутугты (Джанджа-хутухты) – ламаистские иерархи, постоянно проживавшие в Пекине с конца XVII по середину XIX века. См.: Успенский В.Л. Тибетский буддизм в Пекине при династии Цин (1644-1911) в культурно-историческом контексте эпохи. Автореф. докт. дис. СПб., 2004. С. 9-10.

мых общих чертах биографию III Жанжа *хутагта* Ишданбижалцана (1787-1846), написанную на тибетском языке в 1850 г., переведенную на монгольский язык *гэсгуйем* Жигмэдом и *да ламой* Шэйрав-Одээр и изданную в Пекине. Ее краткое название «Чандманийн эрихэ» («Драгоценные четки»).

Большую часть этого произведения занимают истории многочисленных прошлых перерождений. В своих прежних рождениях Жанжа существовал в облике 16 прославленных индийских и тибетских ученых. Первые два родились в Индии, остальные в Тибете. В «Биографии Дагва-Осора» (последнего шестнадцатого перерожденца) объяснены причины, почему он назван Жанжа. Там говорится, что вблизи монастыря Гонлун страны *Зонхавы* в Домаде был небольшой айл под названием «Жанжа» (от тиб. *Isang-ta* «ива», монг. Цагаан бургас «Белая ива»). По названию этой местности святого стали звать Жанжа.

В любой биографии рассказывается о подвижничестве главного героя и его окружения, говорится о перерождениях героя, его родителей, ханов и ноёнов той эпохи. Большой научный интерес представляют исторические факты: сведения о распространении буддизма, строительстве культовых зданий, войнах и восстаниях. Во введении к биографии прямо отмечается, что она написана не только для прославления героев. В биографии использованы многочисленные легенды о величии Чингис-хана. Рассказывается, что на огромном камне перед его дворцом сидела птица с переливающимися перьями и пела «чингис, чингис». Сюда же входит легенда о том, как посрамил своих зазнавшихся братьев Чингис-хан и натянул непосильный для них лук.

В биографии Жанжы есть немало стихотворных фрагментов, авторство некоторых из них приписывают самому Жанже.

Среди прочих стихотворений, включенных в «Биографию Жанжы», есть вполне самостоятельный фрагмент, чрезвычайно любопытный и по жанру, и по содержанию. Смысл его – в выражении глубокой сыновней любви к своей покойной матери, воспоминания счастливо-детства, нежной заботы матери, восхваление высоких материнских чувств.

Ты пребываешь в стране пречистых дагинь.
Бросила в далекой стране надолго
Сына, вскормленного своей грудью сладкой,
Меня, своего любимого, оставила навеки далеко.
Прошествовала, (оставив) навсегда.
Самые первые десять месяцев в чреве твоём провел.
И когда рожала меня красно-белого,

Постоянно прижимала меня к своей теплой груди,
Кончиками своих нежных пальцев забавляла меня.
Мягкой, как вата, нежной грудью своей кормила меня,
Разжеванной во рту пищей кормила меня.
Сопли мои языком вытирала,
Грязного меня своими руками чистила, мама!
Неустанно любимыми способами воспитывала меня.
Когда был голоден, вкусной едой кормила,
Когда пить хотел, прекрасным питьем поила.
Когда мерз, одежду надевала, мама!
Когда шла со мной, маленьким,
От всего любящего сердца, милосердная мама моя
Беспокоилась и страдала.
Ласкала все ушибленные места мои, мама моя!
Когда страдал я, ее родной сын,
Невыносимо мучилась и страдала (и она),
Принимала на себя мои муки,
Мои затруднения и страдания облегчала, мама моя!
Когда впадал в беспамятство,
Любовно наставляла меня: «Очнись».
Все это запало мне в самое сердце.
Душа моя разрывается, мама моя!
Прежде, когда разлучался с родителями,
Вскоре просил отпустить меня и возвращался.
С невыразимо радостным лицом встречался.
Исполненная милости и любви, матушка-дагини моя!
Теперь ты отправилась в страну, откуда нет возврата.
В страну безвозвратных дагинь ты отправилась.
Душа моя охвачена нестерпимым горем.
Я не могу снести свое сиротство и плачу, мама моя!

Жанр этого стихотворения еще раз подтверждает справедливость наблюдения, что в средневековой монгольской литературе жанры «*магтаала*» и «плача» нередко одновременно присутствуют в одном и том же стихотворении, дополняя и оттеняя друг друга.

В приведенном выше фрагменте есть еще одна художественная особенность: по композиционному построению это обрамленное стихотворение. Его начало и конец идентичны по смыслу и жанру «плач». Основное же содержание включено в это обрамление как ода материнской любви. Однако и в ней присутствуют трагические ноты скорби осиротевшего сына.

В продолжение этой темы приведем еще один пример, уже не относящийся к «Биографии Жанжы», но непосредственно связанный с приведенным выше стихотворением о матери.

Ты тотчас прибежала и отбирала.
 О всемогущая, матушка моя!
 Когда я пугался чего-нибудь,
 Ты спешила защитить меня.
 О благотворительница, матушка моя!
 Когда я беспечно дотрагивался до горячего угля,
 Ты быстро прибежала и останавливала меня.
 О, благотворительница, матушка моя!
 Когда я подбегал к горе или крутому обрыву,
 Ты, словно беркут, мчалась и отводила меня.
 О благотворительница, матушка моя!
 Ухаживая за мной, ты сделала меня человеком.
 Воздам я твое благодеяние, о, вырастившая меня матушка!
 Ты научила меня молиться почтенному ламе,
 Познакомила меня с кровными родственниками,
 Ввела меня в круг друзей моих,
 Научила ездить на быстрых скакунах.
 О матушка, воздам я твое благодеяние!
 В поход ли, по делам ли я отправлялся
 Ты волновалась за меня всей душой.
 И у каждого встречного справлялась обо мне.
 Всю жизнь обо мне беспокоилась ты и всегда горе
 мое разделяла.
 О благотворительница, матушка моя, воздам я
 твое благодеяние!

По божественной воле стали мы матерью и сыном.
 И пусть мы переродимся в стране Арьябалы,
 И там я буду воспевать тебя.
 Да благословят боги десяти стран мои молитвы,
 И да станут они нашими покровителями.

«Великая сутра о благодеяниях матери» близка, но отнюдь не идентична жанру «*магтаал*». Прежде всего, это определяется тем, что *сутра* вполне реалистическое, даже натуралистическое произведение. Автор подробно, до мельчайших деталей, описывает повседневные материнские хлопоты. Ее любовь и забота сопровождают сына от первого дня рождения до зрелого возраста.

Композиция *сутры* полностью соответствует замыслу автора. Она состоит из отдельных эпизодов, связанных сквозной сюжетной линией – описанием бытовых, именно бытовых, подробностей жизни матери, выхаживающей своего ребенка. В этом смысле *сутра* – редчайший образец средневековой реалистической монгольской литературы.

Рефрен, сопровождающий каждую строфу («О благотворительни-

ца, матушка моя!)), не просто повышает пафосность стиля, но и подчеркивает глубину духовной связи матери и сына.

Почти полная схожесть этого текста со стихотворением Жанжы позволяет говорить о существовании литературных связей между сочинениями разных авторов, написанными в разных жанрах. Вряд ли эту почти полную идентичность можно объяснить случайным совпадением. Объяснение этому, как представляется, следует искать либо в общем источнике – устном народном творчестве монголов, либо признать, что фрагменты принадлежат одному и тому же автору. Но это не нашло своего подтверждения из-за очевидной неполноты наших знаний о средневековой монгольской литературе.

Тибетоязычная литература в Монголии XVII – XVIII вв.¹

Монголия издревле имела тесные литературные связи с Индией и Тибетом. Особенно много переводов на монгольский язык было выполнено с тибетского языка. Определенная часть индийской и тибетской литературы настолько глубоко проникла в монгольскую культуру, что постепенно стала элементом ее национальной культуры. Все образованные люди в Монголии и сами писали на тибетском языке, их сочинения были известны в Тибете и тоже оказали влияние на тибетскую культуру².

Литература на тибетском языке представляет собой самостоятельное направление в монгольской культуре. В художественное творчество монголов вошли такие традиционные жанры тибетоязычной литературы как *цадиг*, *тууж*, *түүх* (лоржуй)³, *намтар*. По своим худо-

¹ См. подробно: Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978; Алтан хүрдэн. Хэвлэлд бэлтгэсэн Л. Хүрэлбаатар. Улаанбаатар, 1992; Хүрэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996; Цэрэнсодном Д. Монголын бурханы шашны уран зохиол. Улаанбаатар, 1997; Хүрэлбаатар Л. Эсруагийн эгшиг дуун. Улаанбаатар, 1999.

² Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). 1978. Х. 579. Там же Д. Ёндон отмечает, что даже в Монголии изучение тибетоязычной литературы сильно затруднено из-за отсутствия оригиналов, написанных на тибетском языке, и каких-либо библиографических данных.

³ Лоржуй (от тиб. *lo-rgyus* букв. «летопись») – разновидность древнейших тибетских исторических сочинений, в которых события излагались по годам. Это название стало применяться для обозначения всякого исторического произведения и шире – всякого повествования вообще. См.: Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – Bibliotheca Buddhica. Т. XXXII. М., 1962. С. 51-52.

жественным достоинствам эти жанры далеко не равноценны. В наименьшей степени к ним можно отнести *намтары*¹.

Тибетоязычная традиция в Монголии отчетливо прослеживается уже в XIV в. Это хорошо подтверждает художественное творчество Чойжи-Одсэра. Однако других примеров вплоть до XVI века нет, поэтому широкое распространение тибетоязычной литературы в Монголии относят к XVI – XVIII вв. В своем большинстве монголы получали образование в Тибете. Там они постигали богословские науки, а для этого было необходимо совершенное знание тибетского языка, постепенно ставшего в Монголии вторым литературным языком.

В данном разделе представлены лишь самые общие сведения о наиболее известных в Монголии XVII – XVIII вв. тибетоязычных авторах. Проблема эта настолько сложна, что требует специального отдельного исследования.

Өндөр гэгээн Занабазар² (1635-1723)

Прославленный буддийский деятель Өндөр гэгээн Занабазар родился в Өвөрхангайском *нутаге*, в семье Түшээт хана Гомбодоржа.

Он написал том сочинений, посвященных буддийским обрядам. Занабазар одним из первых исследовал сочинение знаменитого индийского ученого Дандина по теории стихосложения «Зерцало благозвучной мелодии» («Зохист аялгууны толь») и дал к нему свои комментарии.

В Тибете широко известен его *ёрөөл* «Жанлавцогзолма – мать, дающая высшее благословение» («Жанлавцогзолма – адистидийн дээдийг хайрагч эх»)³.

Идея *ёрөөла* – популярное изложение некоторых буддийских догматов о необходимости: стремиться к добродетели, творить добро, воздерживаться от злобы и мстительности даже по отношению к врагам. Победив зло в себе, одолеешь любого внешнего врага.

¹ Л. Хурэлбаатар в своем сборнике «Алтан хүрдэн» представляет следующие жанры, написанные монгольскими авторами на тибетском языке: ёрөөлийн шүлэг, дууллын шүлэг, сургаалийн шүлэг, магтаалын шүлэг, яриа, захиа бичиг, замын бичиг.

² В 1641 г. был провозглашен хубилганом и главой ламаистской церкви в Монголии; с этого времени стал известен как Өндөр гэгээн (Ундур-гэгээн).

³ Алтан хүрдэн. Хэвлэлд бэлтгэсэн Л. Хурэлбаатар. Улаанбаатар, 1992. Х. 11-12; См. также: Хурэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996.

Поднесем большие, как небо,
Жертвоприношения от чистого сердца.
Будем славить и следовать добродетели
Спаси милосердной душой от мук плохой судьбы,
Страдающей, окутанной великой тьмой глупости.

.....
Избавь мою душу от страданий и ненависти,
Пусть расцветает удивительное сострадание.

Ёрөөл начинается и кончается молитвой, обращенной к буддийским учителям и Трем Драгоценностям.

Занабазар был не только великим монгольским правителем, ревнителем и распространителем буддизма, всемерно укреплявшим его в Монголии и стремившимся к объединению страны. Он был выдающимся художником своего времени и оставил большую коллекцию мастерски исполненных скульптур (среди которых изваяния Цагаан Дар эх, Ногоон Дар эх и др. божеств буддийского пантеона).

Халхын Лувсанпринлэй Зая бандид Лувсанпринлэй¹ (1642-1715)

Зая бандид² Лувсанпринлэй родился в халхаском Хангай хан *нутаге*, в местности Хужирт, в семье арата Сатара (в автобиографическом стихотворении он называет отца Сунтар). В своей стихотворной автобиографии он пишет:

Сейчас название тех мест, где я родился,
Хужирт, что у реки Хасуй во владениях обширных
Хангай хана, исполненного добродетелей³ и бывшего
в расцвете сил.

Родной отец мой, помимо доброты,
Был очень набожен, степенен, красиво одевался,

¹ См.: Алтангэрэл Ч. Халхын Лувсанпринлэй. – Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978; Хурэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996.

² «Зая бандид» или «Ялгуусан банди»: здесь «заяа» и «ялгуусан» – синонимы: выдающийся, прославленный. Этот титул он получил по указу V Далай-ламы Агванлуvsанжамцо. Кроме него этого звания удостоились Зая бандид Лувсанпринлэй (1642-1715), ойратский Зая бандид Огторгуйн Далай Намхайжамц (1599-1662) и бурятский Зая бандид Дамбадаржаа хамба (XVIII в.).

³ Арван буянт – десять добродетелей, которые сводятся к следующему: не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать, не клясться, не говорить бессмыслицу, не клеветать, не жадничать, не вредить другому, избегать расколов.

Был обходителен, спокоен. И нарекли его Сунтар.
А маму, взрастившую меня, звали Орхидай.
Характером она была бесхитростной, но твердой.
Я был седьмым ребенком своих родителей.

С пяти лет Лувсанпринлэй начал обучаться грамоте, монгольскому и тибетскому языкам, скорописи. Вскоре он прочитал все отцовские книги и проявил явный интерес к знаниям и наукам. Он с детства интересовался живописью и искусством танца. В его биографии говорится, что он собрал большое количество живописных *бурханов* и знал около 80 позиций танцев *цама*.

Лувсанпринлэй не хотел быть духовным лицом, но родители настояли на том, чтобы он получил религиозное образование. Для совершенствования в знаниях он отправился в Тибет (1660 г.), где жил в течение 18 лет. Он не только переводил с тибетского, но и стремился писать по-тибетски («Моление богдо»). Вспоминая о времени, проведенном в пути, Лувсанпринлэй составил нечто вроде «путевых заметок», в которых называет имена своих спутников и отмечает наиболее значимые события путешествия:

Когда переправлялись через реку Эзнээ,
По приказанию высокого ноёна Дармагирда
Нарисовал тибетскую картину, в которой окружил
Бурхана Очирвани [изображением] небесных тэнгриев.
А на зимовке северной Хунци (я)
Сочинил на новый год ёрөөл и [приготовил]

к торжеству убранство.

Позднее весной года «цөөвөр» [1661]

У полномочного Дархан цоржи

Я позаимствовал пять сутр.

И главные из них «Намтар Будона» и «Описание Лхасы».

А после, когда молился святыням Лхасы,

Как выразишь поддержку их деяний?

В тибетских монастырях Лувсанпринлэй изучает религиозную, философскую и художественную литературу на тибетском и санскритском языках. В его личном пользовании находилась многотомная библиотека, в которой были собраны сочинения на санскрите, монгольском, тибетском, маньчжурском и китайском языках. Благодаря своей учености он становится ближайшим учеником *Өндөр гэгээна* Занабазара.

Лувсанпринлэй был выдающимся религиозным деятелем, философом, просветителем. Сочинения, написанные им на тибетском языке, составили 6 томов. Первый том – *Хвала хубилганам*, великим уче-

ным и литераторам, высшей знати и ноёнам. В это сочинение вошли 8 видов *магтаалов* (*Бурхан* багши, *бурханам* Оточ Манла, Аюуш, *Хоншим бодисатве*, Белым небесным девам)¹, 75 видов *ёрөөлов* (горе Утайн таван, тысяче *бурханов* доброго времени), 18 видов обрядовых стихов и посланий.

Второй том состоит в основном из обрядовой поэзии.

Остальные четыре тома составляют сочинения, содержащие важные исторические сведения о *намтарах* древних святых и мудрецов Индии, Тибета и Монголии. Они представляют большой интерес для источниковедов и историков.

Художественное творчество Лувсанпринлэя изучено мало, хотя в действительности он был выдающимся литератором. В его литературное наследие входит множество произведений самых разных жанров. Он особенно любил поэзию, понимал ее тайную силу.

Лувсанпринлэй серьезно занимался теорией стиха и поэтикой. В этих исследованиях ему очень помогло знание индийской и тибетской теории стиха. Особенно заинтересовала его поэтика индийского ученого Дандина «Зерцало благозвучной мелодии» («Зохист аялгууны толь»). Основываясь на поэтике Дандина, которая содержит 35 украшений смысла, он написал в 1670 г. собственное сочинение, содержащее свыше 258 строф под названием «Радостная мелодия сына *Эсруа* – искусство 35 образцов украшений смысла» («Утгын гучин таван чимэгийн Үлгэр өгүүлэхүй урнаа Эсруагийн хүүгийн баяссан эгшиг»).

Только специальное исследование может определить, какие стихи принадлежат Дандину, а какие – Лувсанпринлэю, поэтому приведем примеры тех стихов, которые, по мнению специалистов, написал именно Лувсанпринлэй.

В *магтаале*, посвященном *Янжинлхам*², дочери *Эсруа*, поэт идет от простого к более сложному, от внешнего описания к внутреннему осмыслению.

Начинается *магтаал* с восхваления совершенной красоты *Янжинлхам*:

¹ Аюуш – бурхан (будда), покровитель долголетия, Оточ Манла – бурхан (будда), покровитель медицины, Хоншим бодисатва (санскр. Авалокитешвара, тиб. Ченресиг) – наместник Шакьямуни, божественно влияющий на людей до прихода Майтрейи (следующего после Шакьямуни Будды).

² Янжинлхам (от тиб. *dbyangs-can lha-mo*, монг. *irayū egesig-tū okin tngri*) – богиня красноречия Сарасвати.

Несравненно прекрасен лик Янжинлхам, дочери Эсруа.
Он бел, как удивительный цветок (кумуда), как в полнолуние
лунный диск.

Величие безмерно, им удивляться не перестаешь.
Меня, ничтожного, введите в страну Бурхана.
Ваше прекрасное тело украшают узоры дивные,
Оно подобно луне лучезарной на безоблачном небе,
прозрачной рашияне.

Далее восхваляется мудрость *Янжинлхам*, подобная необъятному
небу:

Мудрость изречений Ваших все освещает
И избавляет от чрезмерных заблуждений.

Огромно это бескрайнее небо – путь благой вечных
пречистых тэнгриев,

Но широта великих знаний Ваших и мудрости ему подобна.

И, наконец, главное утверждение: суть не в том, что красота женщины равна красоте луны, главное – их общая способность дарить людям благо.

По магии лица, в котором воплощен весь пламень красоты,
Единственная Вы так не похожи на луну – надежду ночи.
Вы, как луна, дарующая прохладный свет
Сердцам людей, измученных безмерно в горячем
бреду людских страстей.

И в *магтаале Зонхаве* поэт подчеркивает, что именно внутреннее благородство является подлинной человеческой сущностью *Зонхавы*.

Не говорит, но не жалеет сил для пользы людям.

Не учит, но излучает мудрость.

Он к славе не стремится, но всей вселенной известен.

Не очищает он, но грязное при нем блестит.

Поэзию Лувсанпринлэя отличает не столько художественное изображение, сколько размышление, не описание, а оценка.

«Сургаал, обращенный к себе»

Тело мое свято, поступаю, как положено ламе,
Но я страдаю, как простолудин, поверженный несчастьем.
Язык мой об ученье говорит,
Но он подобен попугаю, что подражает речи [человека].
Я тайно много делаю дурного,
Но люди этого не знают
И продолжают поклоняться мне как Бурхану богдо.
Так отчего же я, неправедный, не отвергаю этого и не горюю?

Лувсанпринлэй поклонялся таланту автора «Зеркала благозвучной мелодии» Дандину и написал в подражание учителю четверостишия «совершенное украшение» (төгөлдөр чимэг)¹.

Каждое из «совершенных украшений» предназначено для художественного воплощения сути того или иного явления. Всего Лувсанпринлэй отмечает 8 «совершенных украшений»: ученость, свирепость защитника религии, храбрость, сострадание, отвратительное, смешное, удивительное, страшное.

«Совершенное украшение»

Образ свирепости:

Чтоб наказать врагов, использующих свои права,
Владыка гнева клыки оскалит, посмотрит косо,
Раздастся из его груди рык страшный громкий,
Он явит лик держащего мечи, чтоб усмирить иль поразить.

Образ сострадания:

Владел богатством, был знатно окружен
И наслаждался радостью безмерной.
Но час настал. Он в одиночестве в далекий мир бредет.
И сострадают мудрецы ему.

Образ отвратительного и уродливого:

Любители мясного, к еде пристрастные чрезмерно,
Облизываясь от восторга, готовы есть
Зловонное гнилое мясо,
Которое в жару кишит червями.

(Имеется в виду скверный характер).

Образ смешного:

Гордитесь вы, что выслушали море слухов.
Когда ж речь заводит ученый, сказать вам нечего.
В бесплодной болтовне ваш голос громок,
Но ясному уму смешно все это.

Лувсанпринлэй был автором многочисленных *сургаалов*, составляющих значительную часть содержания его сочинений таких, как «Хрустально-белое зеркало» («Цагаан болор толь»), «Сургаал священного закона – хрустально-белое зеркало» («Цагаан ёсны сургаал цагаан болор толь») и др.

Как правило, свои *сургаалы* Лувсанпринлэй строил на принципе «хоёр ёс» – «два закона»: морально-нравственные законы небесного и земного миров. С одной стороны, родиться в этом мире – счастье, с другой, все поведение и жизнь человека должны быть подчинены за-

¹ «Чимэг» употреблено здесь в значении украшения, которое придает красоту звучанию стиха.

конам буддийского учения, наставляющего человека, как готовить себя к будущей жизни.

За основу Лувсанпринлэй берет принцип выбора: «принимать и отвергать», т.е. выбирать между мудростью и глупостью, знанием и пороком, постижением сути радости и страданием («принять и отвергать» – есть смысл ученья).

Чтобы старательно обдумать пути грядущего,
Нужны великое терпенье и осмотрительность,
Предельная осторожность и большое усердие.
Уповайте на добрые дела старцев.

Смысл: в каждом деле надо сначала проявлять терпение и осмотрительность, идти по пути старцев, проявляя терпение и осмотрительность.

Хулят – скорби, хвалят – ликуй,
Но воздержись от проявления дурного.
Живи по добрым качествам своим,
Подобным золоту червонному, которое всегда блестит.

Смысл: характер и жизненная позиция должны быть принципиальными и обдуманными, отклонение от этого недопустимо.

Воздерживайся от ненависти к высшим, от униженья низших
И зависти себе подобным.
Все помыслы направь на благо ближних,
Тогда сегодня и в будущем все будет хорошо.
Начиная любое дело,
Поступай по совету мудрых.
Если все сбудется, прекрасно.
Если не сбудется, не страшно.

Смысл: нельзя поступать только по собственному разумению, нужен совет опытных и мудрых.

Для гнева и мужества душа мала.
Пред легким благоговеет, всем новым заинтересован.
Болтать о разном, о будущем забыв
[букв.: сделав его коротким, как шнурок].
Таких поступков избегай, как избегаешь яда.

Смысл: в трудное время, когда обидят, человек трусит; как только услышит похвалу в адрес кого-то, проникается благоговением; каждый новый знакомый кажется прекрасным, целые дни проводит в болтовне.

Полезные, пусть и жестокие слова,
Обдумывай и принимай с любовью,
Пусть и хвала, но если нет в ней пользы,
Не посчитай за радостную правду.

Пусть очень трудно принимать свой грех,
Но если говорят о нем хорошие друзья,
Обдумай все, внимательно проверь
И в будущем беги грехов, как яда.

Среди сочинений, написанных по принципу «хоёр ёс» в той части, где говорится о мирской жизни, много чисто житейских наставлений. Именно их светский характер мог заинтересовать людей, далеких от религиозных представлений.

Пока ты молод, учись наукам
И набирайся удалы и силы.
Иначе, потом состарившись,
Хоть и раскаешься, но будет поздно.

«Сургаал, обращенный к феодалам»

Страдания и радость подданных аратов
Зависят [целиком] от высших феодалов.
Наказывая подданный народ,
Веди себя, как просвещенный хан
[т.е. будь сострадательным].

Если к народу подданному ты справедлив,
Забодишься о нем, как о родном,
То он тебя чтить будет,
Словно отца родного.

В светских *сургаалах* Лувсанпринлэй встречаются и народные половицы: «Среди людей слова обдумывай, в одиночестве свои мысли обдумывай».

Человек не должен останавливаться на строгом соблюдении «светских законов», он должен стремиться к соблюдению «законов веры», верить в Три Драгоценности (*Бурхан*, учение, духовенство или Будда, Дхарма и сангха), думать о последствиях своих поступков, замаливать грехи, старательно готовить себя к будущей жизни, твердо следуя правилам пути достижения нирваны.

Лувсанпринлэй неукоснительно придерживался этих принципов, обдумывал каждый мирской поступок и готовил себя для вступления в сонм учеников *бурхана*, т.е. жил с двумя «крыльями».

С мыслью о пище духовной в дороге, [ведущей] к концу.
Не отвлекаясь на бесцельные дела мирские,
Ты должен постигать всю жизнь
Учение бурхана днем и ночью.
В основе вечного покоя –
Незыблемая вера в благодеяния учителя.

Помни всегда, что жизнь не вечна.
Помни всегда, что час придет, и обретешь ты скверную судьбу,
Как воздаянье грязных, греховных, скверных дел.

Так постепенно Лувсанпринлэй подводил людей к неизбежному выводу, что истина – в буддизме.

В *сургаале* «Золотое жало» («Алтан хутгуур») он пишет, что людей, больных глупостью, трусливых, мучающихся от желаний, слепых в понимании того, что нужно принимать, а что – отвергать, нужно лечить при помощи «Золотого жала» (острый инструмент, которым приводили людей в чувство при лечении хронических болезней). Смысл в том, что он как бы принимает чужую вину на себя, при помощи учения смягчает ее («мягким бьет твердое»), на своем примере учит других.

В *сургаале* «О ты, Лувсанпринлэй» («Аяа, Лувсанпринлэй чи») он пишет о себе: «стыдясь своих поступков, в назидание себе я написал».

Сумба хамбо Ишбалжир¹ (Дээд Монголын Ишбалжир) (1704-1788)

Знаменитый ученый XVIII в. Сумба хамбо Ишбалжир был сыном арата Доржжалцана. С четырех лет изучал тибетский язык, считался очень талантливым ребенком. В восемь лет уехал в тибетский монастырь Гүмбүм² (Амдо) и изучал там самые разнообразные науки. Позднее отправился в монастыри провинций Уй и Цзан³, изучал там философию и в 23 года защитил степень *лэнсрэй гавж*.

В это время Ишбалжир был очень беден, но продолжал упорно углублять свои знания в тибетском языке, санскрите, пробовал себя в иконографии, строительстве *субурганов*, изучал медицину. Находясь в Амдо, учился у монгольского ученого Агванжамцо астрономии и астрологии.

¹ См. подробно: Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978; Хүрэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996.

² Гүмбүме (Гумбум) (от тиб. *sku-'bum*) – тибетский монастырь, построенный III Далай-ламой на месте рождения Цзонхавы.

³ В начале XVII в. территория Тибета исторически разделялась на четыре провинции: Уй (У), Цзан (Цан), Кам (Кхам) и Нгари. Со временем это деление в административном отношении утратило свое значение.

Ишбалжир был глубоко верующим человеком и всю жизнь ревностно проповедовал буддизм. Он был *хамбо* (*ханбо*) множества монастырей. Одно время был очень близок ко двору маньчжурского императора, и ему был присвоен титул *жанаг хамбо*.

Разносторонняя деятельность Ишбалжира вызывала удивление и восхищение людей. Он одержал победу в ученом диспуте с одним из прославленных тибетских ученых Банчин Балданъишем¹. Упорно боролся с «красношапочниками», что привело к тому, что он потерял благосклонность маньчжурского императора и свой титул *жанаг хамбо*.

Научные сочинения Ишбалжира написаны на основе тщательно проверенных фактов, поэтому до сих пор имеют непреходящее значение. К ним обращались монгольские ученые (Ц. Дамдинсүрэн, Ш. Бира и др.), а также ученые Запада и Востока (С. Чандра Дас, Дж. Туччи, Р. Стейн и др.). В этом смысле особенно популярны его автобиография, заметки о Гэсэр хане и легенды Хөх нуур'а (Куку-нора).

Собрание сочинений Ишбалжира (*сумбум*) составляет восемь томов под общим названием «Изображение в прозрачном море – описание лучших авторитетных текстов» («Их голуудаас хураасны гарчиг тунгалаг далай дахь хөрөг»). В него вошли десятки сочинений по самым разнообразным отраслям науки. Из наиболее известных художественных произведений: два комментария к «Зерцалу благозвучной мелодии» Дандина, автобиография и сборник *сургаалов* под общим названием «Песни кукушки – знаменитые песнопения» («Хөхөөний яруу дуун нэрт дуулал тэргүүтэн оршив»). Кроме наставлений в этом сочинении содержится острая критика «красношапочной» ветви буддизма.

Своим преимущественно светским содержанием выделяется стихотворение «Шастра о правильной жизни мирян – прекрасные четки из цветов» («Хүн ёсны шастир цэцгийн үзэсгэлэнт эрх»).
Поступки глупцов и мудрецов
Особенно различны.
Гусь опускается на озеро,
Гриф опускается на труп.
Умные любят науки,
Глупых плохие поступки радуют.
Кукушка ищет воду небес [воду вечности],
Свинья стремится к помойной яме.

¹ Банчин Балданъиш – здесь, скорее всего, речь идет о III панчен-ламе Лобсан Балдан-Еше (тиб. *blo-bzang dpal-ldan ye-shes*) (1738-1780).

Мудрые люди бегут от греха,
Глупцы тупые с грехами не расстаются.
Белоснежной горы пыль не коснется.
Черный уголь водой не отмоешь.

В этом *сургаале* содержатся обычные житейские наставления. Строится он по принципу антитезы: умный – глупый, светлый – темный и т.д. Именно такой поэтический прием был широко распространен в монгольской и тибетской литературе (умного надо поддержать, глупого – презирать).

В свои *сургаалы* Ишбалжир охотно включает строфы или даже строчки с описаниями природы, неизменно вызывая в душе читателя эмоциональный отклик:

Лунный свет на бескрайнюю степь ложится,
Черная тень накрыла озеро.

Орех, хотя и не цветет, зато с плодами.
Тростник, хотя и без плодов, зато с цветами.
От ветра

Маленькая свечка гаснет,
Лесной пожар же разгорится.
Чрезмерно восхвалять себя –
Оповещать о глупости своей других.
Цветок прекрасный вырастает,
Камыш сам засыхает.

Смысл: подобно тому, как прекрасный цветок растет, а стебель камыша засыхает, если прекрасный *магтаал* произносить много раз, престиж человека, к которому он обращен, слабеет.

В том же сочинении «Песни кукушки – знаменитые песнопения» есть стихи, в которых открыто обличаются ламы, лицемерно скрывающие свое истинное лицо под маской благочестия.

Себя баюкают словами о пользе ближним,
С бесстыдством мешают имя ревнителя буддизма.
Пренебрегают ученьем и новостью серьезной,
Кичатся слухами ничтожными – и этим

подобны колодезной лягушке.

В связи с этим четверостишием следует отметить, что многие произведения Ишбалжира построены по принципу сочинения Нагарджуны «Капля нектара, питающая людей» («Ардыг тэжээхүй рашааны дусал»), в котором именно сказочные сюжеты составляют основу комментария. Последняя строка приведенной выше строфы прямо восходит к соответствующей сказке Нагарджуны «Колодезная лягушка». «Черепаша, выброшенная морскими волнами на берег, забрела в один

колодец. Слепая колодезная лягушка, узнав, что черепаха явилась из моря, спросила: «Какое оно, твое громадное море? Такое?» – и показала сначала на одну треть колодца, затем на половину и на весь колодец. А когда морская черепаха сказала, что великое море нельзя измерить мерой колодца, что оно несравненно больше, колодезная лягушка подумала: «Что может быть больше моего колодца? Она наверняка обманывает меня и попусту расхваливает свое родное море»¹.

Как черепаха, что зубами обманывает птиц,
Мнимый ученый, по виду проповедник,
О собственной душе не думая, наносит вред другим.
Учение победоносных он с выгодой продал ради богатства.

Здесь также аналогия с сочинением Нагарджуны: «Спрятавшись в грязи на берегу и выставив свои белые зубы, хитрая черепаха ловила наивных птичек, которые пытались клевать ее зубы, принимая за червей».

У Ишбалжира есть такая стихотворная строка: «Тела высокочтимых верующих и мертвецов – всего лишь пища» (т.е. бренны). Глядя на мертвое тело, видишь, как оно отвратительно. И для того, чтобы в будущем достичь святости, нужно стремиться к совершенствованию и знаниям.

Старайся день и ночь ради учения и добродетели.
Тогда на голову тебе опустится горящий пламень.
Наше тело всего лишь мешок с 36-тью нечистотами.
Без сожаленья ради знаний терзай его.

Считается, что пейзажная лирика – традиционный и широко развитый жанр монгольской поэзии. В новейшей монгольской литературе этот жанр, действительно, представлен во всем своем многообразии. Практически нет поэта, который не восхвалял бы красоту монгольской земли. Гора, лес, холм, река, озеро, даже отдельное дерево воспринимается как живое существо, которым восхищаются, гордятся, любят. Традиционно для монгольских поэтов описание четырех времен года, каждое из которых органически связано с душевным состоянием человека.

Поэтому особенно важно отметить стихотворение Ишбалжира, в котором он описывает окружающую его природу в сменяющихся временах года.

Уединенная гора рождает размышления и веру.
До самой вершины ее украшают зеленый можжевелник
и скалы крутые.

¹ Подробно см.: Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. М., 1989.

Среди сочинений Лувсанцүлтэма немало литературных произведений, *сургаалов* и обрядовой поэзии. Простое перечисление названий дает представление об их содержании и смысле: «Сургаалы – драгоценность чандамани», «Обряд разбрызгивания молока», «Небесная сокровищница дарованной судьбы», «Сокровищница Белого старца», «Стихи о вредном пристрастии к вину» и др. В его сочинениях много легенд, повестей, историй конкретных людей.

Любопытное наблюдение сделал Ч. Алтангэрэл¹. При переводе «Субашида» у Цахар *гэвиш* есть такая строка: «Великий хан, людей опора, не предавайся пустым забавам, обильной пище и питью, но не живи в бездействии». Можно сделать вывод, что Лувсанцүлтэм осуждал пассивность и одобрял активные действия. Но ничего подобного не утверждает автор «Субашида» *Сажжа бандид* (*Сакья-пандита*), не совпадает это и с буддийским учением. И еще одно: если *Сажжа бандид* призывает к соблюдению буддийских законов, то Цахар *гэвиш* в своем переводе скорее осуждает обычные мирские грехи.

Будучи сам ревностным проповедником буддизма, Лувсанцүлтэм достаточно резко критиковал нерадивых и лицемерных лам. В «Починении Агваанренчин'у» («Агваанренчинд сургасан сургаал»)² он пишет:

Сосуд, в который нельзя налить воды,
Пусть и прекрасен, но за сосуд считать его нельзя.
Так тойна, который не стремится к знаниям,
Пусть и красив он, как тойна почитать не надо.
Нужно всегда творить полезные дела.
Тот никому не нужен, кто зло творит.
Вот снова филин ухнул «ха, ха» – но это признак не плохой.
Какой-нибудь гэлэн мужчин и женщин собрал в своем жилище,
Они произносили бесстыдные и грешные слова
И громко хохотали «ха, ха» – вот это дурная примета.
Когда на рассвете воеет у двери собака – это не плохая примета.
Когда на рассвете рыдает пьяный тойн –
дурное это предзнаменование.

В этом *сургаале* автор использует и традиционный фольклорный жанр «триады» (она может иметь и четыре строки).

Дым от гнилого дерева – горек.
Слова негодного арата – горьки.

¹ Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978. Х. 615.

² Алтангэрэл Ч. Монголын зохиолчдын төвдөөр бичсэн бүтээл. I дэвтэр. Улаанбаатар, 1967. Х. 13.

Поступки дурного тойна – горьки (прискорбны).
Солнце засушливого лета – горько.

Есть здесь и наставления правильного поведения обычного человека: нужно всегда думать, что говоришь, нельзя насмехаться, завидовать, причинять грех, нужно помогать больным.

Сургаал оканчивается обычной буддийской проповедью:

Вы слышали, чтобы умер
Владыка смерти – Эрлиг-хан?
Вы слышали, чтобы бессмертны были
Живые существа?
Воистину, если бы не грешили люди,
Разве страдали бы они?

В другом стихотворении духовное лицо откровенно высмеивается:

В запальчивости *гурэмч* кричит:
«Гоните! Прочь! Сейчас же уходи!»
Но почему он гонит не человека, а перепелку?
Ну прогонит из этого мира,
Куда отправится не человек, а перепелка?
В священный дворец высоких миров
Он не сможет доставить (их).
А бедные перепелки сами не смогут достичь его.
Не гони бедных птишек, ведь их совсем не нужно гнать.

Смысл этого отрывка в том, что *гурэмч* не может отличить виновных от безвинных и отлучает от высоких небес не грешника, а безгрешного.

В *намтаре* Лувсандагвы («Лувсандагвын намтар»), написанном и на монгольском, и на тибетском языке, святого ламу Лувсанцүлтэм напротив всячески превозносит, находит для этого проникновенные слова и высокие образы.

Слово о жизни замечательной высоких
Пленяет душу мудрецов.
Оно прекрасно, как рашияна, для ушей,
достигших совершенства.

И радуются мудрецы, когда их прославляют.

Лувсанцүлтэм был неоднозначным человеком и литератором. С одной стороны, он был всецело предан учению, которое воспевал и разъяснял в своих сочинениях. С другой, ощущал себя просто человеком, не чуждым сомнениям и колебаниям. Он понимал тщету мирской жизни, но печалился об ее скоротечности и бренности. Уходящие молодость, радость и красота ранили его сердце, терзали ум. Кажется, он не столько стремится к будущим высоким рожденьям, сколь-

МОНГОЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА XIX – НАЧАЛА XX вв.

МОНГОЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА XIX – НАЧАЛА XX вв. – НОВЫЙ ЭТАП В ИСТОРИИ ЕЕ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ

История развития средневековой монгольской литературы, как и литератур многих других народов, не была ровной и гладкой, в ней были периоды подъема и упадка, расцвета и падения. Монгольская литература XIX – начала XX вв. существенно отличается от всех предыдущих этапов своего развития и, хотя она по-прежнему существовала в рамках феодального общества, качественно новые явления, характерные для этого периода, позволяют определить этот этап монгольской литературы как наиболее важный и интересный в истории дореволюционной культуры.

На литературе XIX – начала XX вв. не могли не отразиться глубокие перемены в жизни монгольского общества того времени. С одной стороны, маньчжурские правители грабили и унижали монгольский народ, поощряли междоусобную борьбу феодалов за власть, использовали в своих интересах огромное влияние ламаизма. Такая политика вызывала противодействие не только наиболее просвещенных лам и ноёнов, но и большинства монгольского народа.

С другой, в среде наиболее передовой части общества нарастал протест против сановных монгольских феодалов и чиновных лам, продававших маньчурам национальные интересы монгольского народа за должности, богатства и знания.

Монгольская литература XIX в. многое наследовала и сохранила от средневековой культуры предыдущих эпох. Литература религиозного содержания, светские жанры, пронизанные буддийской идеологией, произведения популярного буддизма по-прежнему занимали большое место в монгольской культуре. Однако назревающие общественно-политические перемены, заметный рост гражданской активности прогрессивно настроенных феодалов и лам, появление целой плеяды людей, обратившихся к литературе как к средству выражения

нарастающего недовольства, неизбежно должны были оказать влияние на общий культурный процесс Монголии XIX – начала XX вв.

Произвол и насилие в стране были настолько очевидными, что не замечать или игнорировать их было просто невозможно. Многие произведения этого периода отражали современные им нравы общества, одни робко и завуалировано, другие достаточно определенно и даже резко.

Литературу XIX – начала XX вв. отличает новое для нее качество – стремление осмыслить жизнь и важнейшие, характеризующие ее процессы. Отражение реальности в письменной культуре XIX – начала XX вв. было отнюдь не бесстрастным и нередко содержало совершенно определенные оценочные характеристики. Отметим сразу же, что эти оценки ни в коей мере не касались критики социальных устоев современного общества: Монгольские авторы видели его язвы и пороки, писали о них достаточно открыто и критично, но связывали их не с социальным строем, а личными дурными качествами феодалов и лам.

Маньчжуры, поработившие Монголию, открыто третировали ее народ, стремились истребить любое проявление вольнолюбия и национальной независимости. Не только араты, но и сановные монголы были подвержены постыдным унижениям.

Те из монгольских феодалов и лам, которым удалось подкупками и взятками приблизиться к маньчжурскому двору, не скрывали презрения к своему народу, попирали элементарные его права, продавали захватчикам родину и ее богатства. Они не заботились даже о внешней благопристойности, предавались разврату, не брезгуя никакими средствами, добывали чины и деньги, выколачивали у подданных налоги и подати.

Прогрессивные литераторы XIX – начала XX вв. искренне скорбели о поруганной родине, видели падение духовных ценностей, но объясняли это нерадивостью чиновников и феодалов, небрежением лам к принятым духовным обетам. Плохие правители порождали, по их мнению, несправедливость и жестокость, убивали в людях веру в высшую справедливость и добро. Они думали, что вернуть стране процветание и благоденствие можно лишь путем нравственного совершенствования, отречения от заблуждений.

Разоблачение нравственных пороков высшего ламства, чиновничества и феодалов разными авторами осуществлялось в разных жанрах: сказки, памфлета, обращения к небу. Законы жанра определяли художественное своеобразие каждого отдельного произведения, но

было в них и нечто общее, сближающее друг с другом – прежде всего, сатирическое осмеяние изображаемых событий и характеров.

Однако какой бы сатирически острой ни была их критика, авторы были предельно осмотрительны и ни на минуту не забывали о возможной реакции на нее. Отсюда и идентичность концовок многих произведений: «Дружеские слова и мысли двух любознательных стариков просвещенные мудрецы пусть, посмеявшись, исправят» (Гэндэн мэйрэн); «Свободно болтая, слишком далеко зашел, сведя ладони, помолимся. Рассердятся – извинимся, не обратят внимания – будем посмеиваться» (Ишданзанванжил); «Я написал это произведение не потому, что плохо думаю о вас, завидую или гневаюсь. Я хочу помочь вам. А решать соизвольте сами. Эта шастра – опора моего народа... Для того чтобы помочь верующим, не нужно высокого положения и богатства, множества учеников и высоких титулов – для этого нужен только ум» (Агваанхайдав).

Принципиально новым для монгольской литературы этого времени стало появление в ней профессиональных писателей, профессиональных не в смысле занимающихся исключительно художественным творчеством, а по уровню талантливости, общественной зрелости и высокому художественному мастерству. Многие из них принадлежали к буддийскому духовенству. Грамотные, хорошо образованные по представлениям того времени, эти люди стояли близко к правящим политическим кругам и могли воочию наблюдать состояние маньчжурского чиновничества, монгольской знати и высшего ламства. Наиболее граждански активных литераторов это заставило взяться за перо, словом выразить свое отношение к царящей в стране атмосфере продажности, лжи и насилия.

Некоторые писатели XIX в. прославились тем, что, развивая фольклорную традицию, писали свои сочинения по типу жанров устного поэтического творчества. «В истории монгольской литературы XIX – XX вв. форму народной сказки использовали Гэндэн мэйрэн («Диалог ворона и сороки») и Дорж мэйрэн («Сказка о зайце, ягненке и волке»). Главным героем становились одушевленные животные. Они вели между собой разговор, спорили. Это была аллегорическая форма критики светской и религиозной власти. Литературное направление, представленное жанром «үг» и «яриа», связано с идеологической и поэтической традицией творчества Агваанхайдава»¹.

¹ Хүрэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996. Х. 93.

Качественно новым для монгольской литературы этого времени было и появление в ней светских прозаических жанров (романа и рассказа). Само по себе возрождение после многовекового перерыва светской по своей сути литературы вливало новую струю в общий литературный процесс. При этом, если в XIII – XIV вв. светская тема была, в основном, связана с личностью Чингис-хана и его военными походами, то в XIX в. ее содержание существенно изменилось, стало более демократичным, приближенным к проблемам современной жизни и человеческим судьбам. На смену привычным произведениям популярного буддизма, схематичным и иллюстративным, пришла литература, касающаяся как социальных, так и общечеловеческих проблем.

Интерес, который проявляла теперь литература к судьбе отдельного человека, пусть еще неглубокий и поверхностный, был свидетельством зарождения в ней столь необходимого ей психологического начала (Чингис-хан в романе В. Инжаннаша «Синяя сутра»).

Пристальный интерес к внутреннему миру человека проявлял крупнейший монгольский поэт XIX века Д. Равжаа. Из всего многообразия проблем, составляющих идейно-тематическое содержание его творчества, главным оставался интерес к морально-этическим темам, стремление осудить зло и воспеть добро. В своих стихах и особенно *сургаалах* он очень внимателен к слагаемым людских характеров, побуждающих человека к совершению тех или иных поступков.

Демократические традиции литературы XIX – начала XX вв. вошли как важная составная часть в историю монгольской литературы новейшего времени. Критическое и обличительное начало, сформировавшееся в этот период, было творчески воспринято монгольскими писателями и во многом определило характерные черты начального этапа формирования монгольской литературы середины XX в.

В XIX в. получил широкое распространение жанр «үг зохиол». В этом жанре писали Агваанхайдав, Ишсамбуу и Хуульч Сандаг.

Своими корнями, формой и композицией «үг зохиол» уходит в традиции устного творчества монгольского народа. В XIX в. он получил дальнейшее развитие и сформировался как самостоятельный жанр¹.

Д. Цэрэнсодном считает, что «үг» возник в далекой древности, когда не было письменности и люди запоминали слышанное наизусть.

¹ Ёндон Д. «Үг» зохиол, түүний гол төлөөлөгчид. – Шинжлэх Ухааны Академийн мэдээ. № 3. 1984.

С появлением письменности «үг» не исчез, его традиция сохранялась, существовали «үг» и об этом и о том». Был обычай, прослушав сказку, говорить: «Вот с такими словами (сказка)».

Еще в «Сокровенном сказании» есть упоминание о Хасарын үг хану отцу. Вообще, в XIII – XIV вв. этот термин встречается часто: «Өлзийт үг минь», «Түгтөмөр үг минь»¹.

Характеризуя «Плач Тогонтомор-хаана», Г.И. Михайлов писал: «К жанру плачей можно отнести и стихотворения, известные под общим названием *уг* (слово). Об *уг* приходится говорить особо, поскольку они приписываются поэтами животным персонажам, жалующимся на свою судьбу. По общему же характеру своему они ничем существенно не отличаются от только что упомянутых плачей. И в них звучат жалобы, сожаления по различным поводам. Так выглядят известные *уг* Ишсамбуу и Хуульч-Сандага»².

По содержанию *үг*'и – размышления людей, животных и даже неодушевленных предметов. По жанру – короткие стихи, но встречаются и прозаические *үг*'и. Они могут выражать жалобу, сожаление, насмешку, шутку, аллегорию. В любом случае они критикуют несправедливость, зло, бесчестье. Действующее лицо *үг*'а очеловечивается, именно его словами выражена идея автора. Основной признак *үг*'ов – критика в форме иносказания, благодаря яркости и меткости которого легко запоминается. Д. Ёндон считал, что критика была направлена против феодальных порядков (Сандаг) или нарушения законов Учения (Агваанхайдав, Ишсамбуу)³.

Д. Ёндон не просто высоко оценивал *үг*'и, но и считал их качественно новым явлением монгольской литературы XIX века: «*үг*'и в монгольской поэзии того периода, когда ведущим жанром были сургаалы, проповедующие нравственные законы учения, не только дали жизнь новым формам, но и принесли с собой совершенно новое содержание и реалистический сюжет»⁴.

¹ Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987. Х. 396.

² Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969. С. 88.

³ Ёндон Д. «Үг» хэмээх зохиолын тухай. – Монголын судлал. Боть VIII. Улаанбаатар, 1970.

⁴ Ёндон Д. «Үг» зохиол, түүний гол төлөөлөгчид. – Шинжлэх Ухааны Академийн мэдээ. № 3. 1984.

Хуульч Сандаг¹ (1825? – 1860?)²

Даты рождения Хуульч Сандага точно неизвестны. Одни ученые считают, что он жил в конце XIX в., другие, что в начале XX в. Судя по тому, что он был знаком с Д. Равжой (1803-1856), это был XX век.

Есть сведения, что Хуульч Сандаг был уже старым человеком, его призвал ко двору Өндөр До ван и сделал его своим адъютантом (хиа). Өндөр До ван был единственным сыном Мэргэн вана и жил в начале XIX в. Эти сведения свидетельствуют о том, что Сандаг жил в XIX веке.

О месте его рождения также нет единого мнения. И все же очевидно, Сандаг был родом из Гоби, так как в одном из стихотворений упоминается имя гобийского Мэргэн вана. В Государственной публичной библиотеке Улан-Батора хранится рукопись одного стихотворения Сандага. В ней записано: «Үг, сказанный мудрым Сандагом из хошууна Мэргэн вана Тушээтхановского аймака». Эта запись свидетельствует, что Сандаг жил в аймаке, подведомственном в XIX веке Мэргэн вану (ныне Восточногобийский аймак).

В Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН есть сборник произведений Сандага «Слова, произнесенные Сандагом – многословным балагуром-адъютантом» («Элбэг олон үгт алиа хиа Сандагийн хэлсэн үг оршив»). Содержание сборника подтверждает, что Сандаг действительно был адъютантом и «ублажал своими шутками ханшу Говь Мэргэн вана».

Рассказывают, что когда хангайские ноёны приветствовали Сандага, то говорили: «Здравствуй, Сандаг, из южной стороны, где не растут деревья, где не течет вода». На что он отвечал: «Почтительно приветствую вас, ноёны (стороны), где нет шагающих верблюдов и лука многокорешкового».

В одном из *үг*'ов есть упоминание об «эзэн-ване». В других *хошуунах*, кроме Гоби, знатных ноёнов *ванами* не называли.

Очевидно, Сандаг был очень популярным сказителем, если два *хошууна* оспаривают право считаться его родиной (Говь Мэргэн ван и Говь Түшээ гүн). Эти *хошууны* были соседними и самыми крупными

¹ Damdinsürüng Će. Mongyol uran jokiyal-un degeji jaγun bilig orušibai. – CSM. T. XIV. Ulaγanbaγatur. 1959.

² Даты жизни Хуульч Сандага указаны В. Хайсиггом в кн.: Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. Bd 1. Wiesbaden. 1972.

в аймаке. Именно из них письменно и устно распространялись по всей Монголии үг'и Хуульч Сандага.

Почему Сандага называли «хуульч» (законник, человек, имеющий отношение к судебным тяжбам)? Источники не подтверждают, что в XIX или начале XX в. жил прославленный «хуульч» по имени Сандаг.

Зато есть множество свидетельств тому, что сказителей в Монголии называли именно хуульч. В «Волшебном мертвеце» есть слова: «Или ты сказку (хууль) расскажешь. Или я расскажу хорошую сказку (хууль)». Кроме того, во многих гобийских аймаках сказителей называли именно «хуульч».

Хуульч Сандаг писал и говорил үг'и. Его үг'и – иносказания, близкие по форме басне. Они бывают как стихотворными, так и прозаическими.

Хуульч Сандаг обычно импровизировал прямо на заданную тему. Говорят, что үг о волке он сложил по приказу своего ноёна, который приказал: «А ну, скажи үг о волке, который мечется в облаве». Другой раз весной один из спутников спросил: «О чем журчит ручеек тающего сугроба?». И Сандаг произнес үг тающего снега.

По содержанию үг может быть жалобой на что-то, нравственной или философской сентенцией, сатирой.

Большинство монголоведов, особенно самих монгольских ученых, полагают, что үг'и Хуульч Сандага – это аллегория на явления общественной жизни. Наиболее категоричен в своем суждении Г. Жамсранжав, который прямо пишет о том, что многие үг'и имеют отчетливый социальный подтекст¹. Такой же точки зрения придерживается Ө. Чимид².

Г.И. Михайлов, напротив, считает, что үг'и не более чем описания животных и природы, а также отношения к ним аратов³.

Представляется, что оценка идейно-художественного содержания үг'ов Хуульч Сандага должна быть многостороннее, а выводы не столь однозначны. Но при этом, несомненно, что үг'и – аллегория. Иногда очевидная, иногда достаточно трудная для понимания.

С известной долей условности все үг'и Сандага можно разделить на три группы.

¹ Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. Х. 45-55.

² Хуульч Сандагийн зохиолуудын түүвэр. Улаанбаатар, 1957; 1981.

³ Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969. С. 134-135.

1. Жалобы домашних животных на несправедливое отношение к ним хозяев и үг'и четкой социальной направленности.

«Слово домашней собаки» («Тэжээсэн нохойн хэлсэн нь»)

Хозяин с ранних лет растил,
Ухаживал, поил, кормил,
Потом доверил дом беречь,
Хозяйство, скот и двор стеречь,
Если вижу я чужого,
С лаем издали встречаю,
Сумасшедшим налетаю,
Не даю сойти с коня,
Но хозяин бьет меня,
Я смиренно прочь бреду.
Лишь выходит гость из юрты –
Я опять стрелой лечу.
Лаю гневно и сердито,
Растерзать в куски хочу –
Он спокойно прочь уходит,
Я назад ни с чем лечу.
Ночь настанет – я не сплю,
Я хозяев сторожу.
Зорко я смотрю вокруг:
К юрте волк подходит, вдруг,
Спит кочевье. Всюду ночь.
Волка отгоняю прочь.
Жадный волк опять крадется:
«Вдруг, обманет и вернется!»
Лаю, юрту охраняю,
Глаз я ночью не смыкаю.
Рассвело. Прохладно стало,
Холод кости охватил,
Голод бодрости лишил.
Я к хозяину бреду
Попросить себе еду.
Бьет меня хозяин больно
И, хотя его люблю,
Обижаюсь, но терплю.
У меня пустая пища,
Кости голые гложу.
А когда перекочевка
Сзади смиреннько бреду.

Я всегда полуголодный:
Летом и зимой холодной.
«Ты хозяин, дан судьбой.
Все равно, я вечно твой».

На первый взгляд, это рассказ о печальной судьбе собаки, которая, несмотря на жестокое обращение хозяина, преданно и верно служит ему. Однако, как представляется, подтекст очевиден: имеющий власть безжалостен к зависимому от него существу (собака – человек). А это существо отвечает на такое бесчеловечное обращение выражением обычной для того времени покорности и непротивления судьбе.

**«Слово ягненка-сироты»
(«Өнчин хурганы өгүүлэл»)**

На склоне Хан-горы большой,
Холодной раннею весной
Матушка меня родила,
Лизала, нежила, холила.
Хозяин долго нас искал,
Пока бродил, совсем устал.
Найдя сердито, он сказал:
«Ты много хлопот причинила –
В степи ягниться вдруг решила?»
И в благодетельницу мать
Он начал камнями кидать.
Меня ж в овчину шубы взял
И крепко-накрепко зажал.
Потом своим зловонным ртом
Ругался, все твердя о том.
Болдон – хозяин был плохой,
Когда привел назад домой,
То горсти сена не давал,
На выпас тоже не пускал.
И мать на привязи одна,
Голодной смертью умерла.

Здесь хозяин убивает овцу только за то, что она ушла ягниться в степь. Не очень оправдано поведение хозяина, который должен дорожить каждой головой скота, возможно, оно вызвано самим фактом ухода овцы из *хашаана*. Так, даже ничтожная провинность может вызвать неадекватный гнев хозяина.

**«Слово верблюдицы, разлученной с верблюжонком»
(«Ботгоноос нь салгаж жинд хөллөсөн ингэний хэлсэн нь»)**

«Как нежно ласкала и лелеяла я своего верблюжонка, когда он был маленький. Как холила и баловала его. Но вот наступил день, когда хозяин насильно разлучил нас. Он позволил моему бедняжке быть со мной только до тех пор, пока тот питался моим первым, красновато-желтым молоком, а затем, сразу, как только это показалось ему невыгодным, хозяин разлучил нас. И стала я думать: «Что делать? Где-то мучается теперь мой бедняжка, наверное, очень тяжел его груз в далеком пути. Как узнать о нем и увидеть его?». Все свои черные выпуклые глаза проплакала, рассматривала силуэты (виднеющиеся вдаль), бегала туда и сюда, думая: «Который же мой? Не этот ли?». И когда паслась с подругами, то горевала, видя, как другие верблюжата гуляют со своими матерями; убивалась, что нет моего со мной; ослабла я в тоске, бродила всюду, надеялась увидеть, хотя бы силуэт моего верблюжонка, и не могла спать. Лежала и думала, что, услышав издали рев верблюдицы, малыш мой подумает: «Не мать ли моя?». Искала опять, бродила в одиночестве и горе: «А вдруг потеряется среди необъятных песков далекой земли?». Но если будет угодно небу, то исполнится мое заветное желание, и вернется мой малыш из далекого пути, здоров и благополучен».

Практически все исследователи творчества Хуульч Сандага отмечали, что мотив разлуки матери и ребенка очень часто встречается в монгольском фольклоре. Однако үг Хуульч Сандага пробуждает в слушателе (читателе) не просто сочувствие, но и негодование по отношению к тому, кто обрек на страдания мать и ее верблюжонка.

Большинство исследователей сходятся в том, что үг¹ и Хуульч Сандага – аллегория, за которой скрывается осуждение богатых и знатных, боль за страдания простых аратов: «Хуульч Сандаг говорил не только о пяти видах скота. В художественной форме через образы животных он отображал хорошие и плохие качества тех, кто занимался государственными делами, вредную приверженность к разврату, говорил о бесправии аратов, материнской тоске в разлуке с ребенком. Он хотел для людей мира, дружбы и счастья» (Ө. Чимид)¹.

Особое место в этой группе үг¹ов занимают «Слово о хороших и плохих чиновниках» («Сайн муу түшмэл бичээч нарыг хэлсэн үг») и

¹ Хуульч Сандагийн зохиолуудын түүвэр. Улаанбаатар, 1957. Х. 11.

«О том, как 70-летний хиа Очир взял молодую жену и завел от нее детей» («Дал гаруй настай хиа Очир нэгэн залуу эхнэр авч хүүхэдтэй болгосны үг»).

В первом үг'е говорится:

Бедняжки түшмэлы лишь гневаться способны,
Но важных дел для государства не совершают.
Их принимают все за их высокие посты,
Не зная, что они глупы.

Бедняжки-писари! В делах ничуть не смыслят
Оплот их – пост высокий, опора – коварство, хитрость,
а не высокий разум.

Лежат, не в силах сделать ничего,
Дела забросив без призренья.
Лелеют лишь свою персону, пред всеми чванятся,
Как будто знают, ничего не зная,
Как будто могут, ни мало не умея.
Вы видели таких чиновников,
Умеющих лишь пыжиться от власти?

Во втором үг'е высмеивается развращенность знатного, но старого человека: «Хотя уже давно он разбирался, что к чему, но вел себя (не лучше), чем козёл».

В этих үг'ах, особенно в первом, Хуульч Сандаг не скрывает обличение иносказанием, но открыто публицистично высказывает свое отношение к чиновной знати.

2. Можно высказать предположение, не совпадающее с мнением других ученых, что вторая группа үг'ов не просто сетование, жалоба, плач, но иллюстрация наиболее популярных буддийских идей.

«Слово волка, попавшего в облаву» («Авын хоморгонд орсон чонын хэлсэн үг»)

Я – сивый волк, гроза степей,
Ворую скот я у людей.
Однажды, отправляясь спать,
Смотрю, за мною войска рать.
На быстрых лошадях летят,
Наверное, меня поймать хотят.
Я пишу день и ночь искал,
Найдя, насильно отбирал.
Плохая очень участь эта –
За пищу бродить по свету.

Всю жизнь свою куски искал,
И быстро жадно поедал.
Привык я с детства убивать,
До крови жертвы раздирать.
Так вот как мучились они!
О Тэнгри! Тэнгри, помоги.
Теперь уж поздно, понимаю,
О Тэнгри! Страшно я страдаю!
Я телом голоден, как нищий,
Я вором бегаю за пищей.
Теперь мои дни сочтены
О горе! Тэнгри, помоги!
Кругом все степи и поля,
И горы, горы без конца.
Я – скверный волк, косой и злой –
Мне нет спасенья, Тэнгри мой!

Здесь очевидно прослеживается одна из важнейших буддийских догм: «не убий» никого, даже ничтожно малое насекомое, иначе понесешь за это жестокую и суровую кару. Волк, обреченный на смерть, получает возмездие за свои прошлые грехи. В тексте үг'а есть обращение к *бурхану*, небу, мольбы о спасении.

Г. Жамсранжав видит значение этого үг'а в точном описании реальный облавной охоты, а сравнение волка с вором – устойчивым тропом, широко распространенным в монгольском фольклоре¹.

«Слово барана-производителя» («Хурган хуцын хэлсэн үг»)

Ниспослан хозяин судьбою, –
На счастье достался тебе,
Ягненком был принят тобой,
Привязанный вырос к стене.
Весна зеленеет лугами,
Друзья по полям разбежались,
Отцами уж многие стали
И жили себе наслаждались.
Когда же меня мой хозяин,
В отару пустил погастись,
То через недолгое время
Ягнята мои родились.
Прекрасная шерстка завита,

¹ Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. X. 48.

Все дети красивы мои,
И степь, будто снегом покрыта:
Нас много, хотя мы малы.
Из шерсти пушистой и теплой
Ты сделай для юрты покров,
И пусть буду мерзнуть зимою
На все для тебя я готов.
Детей моих пусть убивает.
Нет злобы к нему никакой.
В пустыню пускай посылает.
Я буду питаться водой.
Ягнята, рожденные мною,
Пусть степи наполнят кругом.
И я не расстанусь с тобою,
Хозяин, ты был мне отцом.

Строки: «Ниспослан хозяин судьбою», «И пусть буду мерзнуть зимою, на все для тебя я готов», «И я не расстанусь с тобою» говорят о полной готовности раствориться в интересах хозяина, вечно служить ему. Все это очень напоминает буддийскую догму непротивления и покорности старшим.

«Рассказ перекати-поля» («Хамхуулын үлгэр»)

Осень наступила.
Засохли цветы и листья.
Хорошее семя дало мне жизнь,
А корни вот слабые.
.....
Я перекатываюсь в такт порывов ветра
И думаю: где же овраг? где куст?
От ветра зависит мое движение,
От куста – остановка.
От маленькой впадины – сон.
От зимнего стойбища – отдых.
Качусь я по равнине, ночую в лощинах.
Попаду в нору – пропаду.
Попадусь верблюду – он съест меня.

Все живое зависит от превратностей судьбы. И никто не волен распоряжаться собой, ибо высшие силы направляют действия и определяют участь всего сущего.

Ө. Чимид полагает, что здесь изображено классовое общество, где бедный человек не вправе распоряжаться своей жизнью.

3. К этой группе относятся үг'и, содержащие нравственные и лирико-философские сентенции.

«Антилопа, попавшая в капкан» («Хажинд (хавханд) орсон зээрийн хэлсэн үг»)

Есть кочевье в долине туманной –
Там хозяин, который спасет,
И зимою холодной буранной
Он к себе на зимовку возьмет.
И в душе я тогда же решила,
Что весеннею, теплой порой,
Когда снег на полях растает,
Неприменно вернусь я домой.
Много нас в этот путь отправлялось,
Шли туда, где тепло ждало нас,
Но одна лишь в силки я попалась,
А товарищи скрылись из глаз.
Нет теперь у меня сухожилий,
Я осталась со своею бедой,
А товарищи, вместе что жили,
Убежали рядами домой.
Я попала в беду одиноко,
Остаюсь со своею тоской,
А товарищи, вместе что жили,
Убежали рядами домой.
Только я по пути и попалась
И теперь ожидаю конца,
И помочь мне никто не старается,
Умираю в страданиях я.

«Слово антилопы» полностью совпадает с идейным содержанием жанра. Это скорбный плач, чувства полного одиночества и беспомощности, тоска перед неизбежностью смерти. Причина страданий антилопы – человек, поставивший силки на пути стада.

Г. Жамсранжав пишет, что с древних времен «хаж» запрещали использовать для охоты. Хаж – нож с очень острыми лезвиями, привязанный ремнем к силкам и зарытый в землю. Как только животное наступит на него, нож впивается в ноги и во время движения режет сухожилия, причиняя страшную боль.

И все же главное в сетованиях антилопы не физические страдания, а жалоба на то, что друзья по перекочевке умчались прочь, бросив ее на произвол судьбы. Эти слова рефреном проходят через весь

үг. Представляется, что именно нравственная проблема составляет идейное содержание этого үг'а.

**«Слово весеннего, тающего снега»
(«Хаврын хайлаад урсаж байгаа цасны үг»)**

Широкие степи,
Головки растений
Я телом своим покрывал,
И в зимнюю стужу
Серебряный иней
Их нежным теплом согревал.
Метался повсюду,
В сугробы ложился,
Скот пищи надолго лишал,
Вот жирный худеет.
И падает крепкий.
Не горе, а радость я знал.
Весна наступила.
Горячие ветры.
Темнеют просторы степей.
Я таю! Я таю!
Дырявится тело
Печаль все сильнее и сильнее.
Хотел бы вернуться,
Придти, как зимою,
Но ветер горячий так жжет,
Что думать об этом
Уже не придется.
Я таю – конец настает!

Из всех үг'ов «Слово весеннего, тающего снега» («Хаврын хайлаад урсаж байгаа цасны үг») наиболее очевидно аллегоричен. Иносказание здесь может быть понято по-разному: противопоставление жизни в ее активном проявлении и неизбежной смерти; жестокая самоуверенность молодости и бессилие старости. Существует вариант этого үг'а, в котором отражено буддийское учение о перерождениях: тающий снег превращается в бурную реку, вода которой утоляет жажду всего живого. Ө. Чимид видит в «Слове весеннего, тающего снега» символы рождения и смерти. А. Шархүү, склонный к преувеличению социальной значимости үг'ов, считает, что тающий снег – бедные ара-ты, гибнущие по воле всевластной знати¹.

¹ Шархүү А. Нийтийн уран зохиол. Улаанбаатар, 1974.

Мысль о том, что жизнь преходяща и быстротечна, есть и в «Слове лежащего в изнурении козла-производителя» («Эцээд хэвтэж байгаа ухны хэлсэн үг»). Козел-производитель, наслаждавшийся радостной и приятной жизнью, подавлявший своим высокомерием кастрированных козлов, в конце жизни

Стал насмешкой стада,
Посмешищем для самых последних козлят.
Лежит, укрывшись под кустом,
И смерти ждет.

Хуульч Сандаг был очень остроумным человеком и мог тотчас метким стихом ответить на любой вопрос. Хозяин юрты ударил по фарфоровой чашке, та зазвенела, и он спросил, о чем говорит чашка?

Сандаг ответил:

Не показывай детям,
Отставь подальше,
Зазвонит – значит умерла.

Никто не мог застать Сандага врасплох. Однажды он отправился с новогодними поздравлениями к одному *ширээт ламе*. Тот решил подшутить над ним: разлил воду у дверей юрты, ее подморозило, сверху присыпали верблюжьим пометом. Хозяин решил, что Хуульч Сандаг обязательно поскользнется и упадет. Но тот был человеком весьма осмотрительным и насмешливо приветствовал ламу:

Верблюд с горбом высоким себе на спину лепит (помет),
Лама высокий лепит прямо у своих дверей.

Аллегоричность «слова», рассказ от имени животного или растения, стихотворная форма и краткость сближают үг с басней. В нем нет конечной морали, но заключительные строки – своеобразный вывод из вышесказанного. В том, что үг – национальная форма монгольской басни, согласны и Г. Жамсранжав, и Д. Цэрэнсодном¹.

Изображение повседневных событий через размышления, монолог или диалог животных – традиция иносказательной литературы XIX в. Хуульч Сандаг так же, как и многие авторы (Агваанхайдав и др.), свое осуждение многих явлений общественной жизни заявляет не через прямую критику, а через сочувствие, сострадание обездоленным и несчастным (Г. Жамсранжав). Образы животных очеловечиваются: «До норы пешком идет. Голую кость грызет» (собака), «По облику попрошайка, по уму – вор, куда пойдет – там ад» (волк).

¹ Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968.

Но наиболее очевидна связь үг'ов с устным поэтическим творчеством монгольского народа: «На язык и стиль стихов Сандага никакого влияния не оказали ни письменная, тем более переводная литература. Үг'и просты и близки к прекрасному языку народной поэзии. С одной стороны, они оригинальны в художественном решении, с другой, используют во всем многообразии фольклорные тропы (сравнения, метафоры, гиперболы и литоты)»¹.

В 40–50-е годы XX века үг не получил широкого распространения в монгольской литературе. И все же немногочисленные үг'и писались и в этот период.

В «Жалобе верблюда» традиционное сетование на бесчеловечность хозяина: «Для хозяина-злодея сил и тела не жалею, стер подошвы я пешком, ребра вспухли под вьюком. Гоби всю насквозь прошел, через горы перебрел, а теперь так изнемог, десять раз шагнуть не смог». Заключает үг мораль: «Ты же, злой убийца мой, доберись пешком домой!».

В «Жалобе дерева, пересаженного в город» есть зачин о прекрасной жизни дерева на солнечном склоне горы, жалоба на полную заброшенность в городе и горький финал на свалке. Жалоба кончается пространной сентенцией на тему, какую пользу принесло бы это дерево, если бы его оставили на месте или заботились о нем в городе.

Үг'и Хуульч Сандага – завуалированные всевозможными оговорками, буддийскими догмами и морализированием, не могли смягчить общего тягостного впечатления от жизни в дореволюционной Монголии: страх ослушания заставляет батрака терпеть побои и голод, страдают разлученные мать и ребенок. И пусть здесь нет еще обобщения, но и простая констатация факта нечеловеческого существования бедняков приближала к реализму общее содержание художественного творчества Хуульч Сандага.

Хамбо номун хан Агваанхайдав²
(Агваанлуvsанхайдав, Лувсан хайдав, Хайдав хамбо)
(1779-1838)

Родился в Төв аймаке (современное название), в местности Мандал, на северном берегу реки Туул. Отца его звали Лувсан, а мать –

¹ Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987. X. 404.

² Damdinsürüng Će. Mongyol uran jökiyal-un degeji jayun bilig oruřibai. – CSM. T. XIV. Ulayanbayatur. 1959.

Бүүвэй. Отец очень хорошо знал письменный монгольский язык и обучал сына с малолетства. Родители стремились дать ему хорошее образование, мечтали видеть просвещенным ламой, проповедником буддизма.

Сначала Лувсан Хайдав становится учеником *гэлэна* Зундуя и учится у него тибетскому языку. Затем он едет в Их Хурээ (Ургу), очень усердно занимается там богословскими науками, получает от Богд Агваанпринлэа духовную степень *гэцэла*, присоединяет к своему имени часть имени учителя и называет себя Агваанхайдав.

В 19 лет он изъявляет желание поехать в Тибет в монастырь Гүмбүм. Высшее ламство не одобряет этого, считая, что и в Их Хурээ есть книги, достойные изучения. Позднее Агваанхайдав все же едет в монастыри тибетских провинций Уй и Зан и там продолжает свое образование, совершенствуясь в богословских науках. В монастыре Брайбун (Дрепунг) он получает ученую степень *равджамбы*. Позднее в Гүмбүме (Амдо) удостоивается степени *чойрын дамжаа*. Известный монгольский писатель XIX в. Инжаннаш выражал свое мнение по такому поводу: «В погоне за титулами ламы разъезжают по знаменитым монастырям, а когда возвращаются домой, все им кажется темным и глупым».

Агваанхайдав возвращается в Их Хурээ и постепенно продвигается по иерархической лестнице от *цоржа* до *Да Хамбо номун хана*. Ему принадлежат пять томов сочинений на тибетском языке. К сожалению, далеко не все эти сочинения переведены на монгольский язык. Известно, что собрание его сочинений содержит более двухсот названий, куда входят богословские и обрядовые сочинения, молебны, религиозно-философские произведения, проза и поэзия, предназначенные для широкого круга читателей¹.

В XVIII – XIX вв. буддизм получил в Монголии широкое распространение, резко увеличилось число духовенства, возросло и количество тех, кто только делал вид, что соблюдает обет, а в действительности просто нарушал его. Конечно, и тогда существовали честные, искренне преданные религии ламы. И именно они были всерьез озабочены тем, как бесстыдно попираются нравственные мирские и духовные законы.

Агваанхайдав был представителем той части высшего духовенства, которое надеялось художественным словом открыть глаза заблужда-

¹ Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. X. 56-69.

ющимся, помочь их прозрению и исправлению. Практически все известные нам сочинения Агваанхайдава носят острый сатирический характер.

В его ставке откуда-то появилась длинношерстная комнатная собачка (болонка). Приближенные прозвали ее «Длинношерстный Цэрэмпил». Все очень любили болонку, кормили лакомствами, научили стоять на задних лапах и даже трижды кланяться. Агваанхайдав говорил, что это обыкновенная собака, но многие были не согласны с ним и считали ее «перерожденцем человека».

Агваанхайдав написал на эту тему ироничный диалог «Спор с банди по имени Длинношерстный Цэрэмпил» («Урт үст Цэрэнпил хэмээх баньдтай тэмцсэн үг»), в котором отчетливо звучат и сатирические ноты. Монголы издавна любили собак (охотничьих и дворовых) – «Хорошая собака лучше плохого чабана или засони-сторожа». Агваанхайдав взял городскую собаку, но не бродячую, каких было множество. Может быть, это связано с тем, что в XIX в. расширились связи русских и монголов, в Урге появились русские путешественники и купцы, а с ними русские собаки, которых богатые ламы стали прикармливать и превращать в дворовых.

Согласно диалогу, Цэрэмпил прислуживает одному *гэлэну*, делая всю грязную работу и сторожа юрту. Однажды, заигравшись на улице, он пришел домой, когда хозяин уже вернулся. Тот начал бранить собаку, она не осталась в долгу, и между ними происходит жестокая перепалка. Любопытно, что щенок не дает спуску *гэлэну* и постепенно переходит в наступление, высмеивая не только отдельные поступки, но и сам образ жизни *гэлэна*: «Подумаешь ламы... Это вы рыщете, где бы поесть, да попить, как настоящие собаки, только бесхвостые... а вот объедаться за счет несчастных – грех, поэтому в будущем перерождении ты будешь навозным червем... Что толку, что ты начитался священных книг, характер-то у тебя пустой. Ты и собакой не удостоишься переродиться, потому что несчастья других себе на благо оборачиваешь. Говоришь, что исповедуешь священную религию, а сам набиваешь брюхо жирным мясом, убиваешь коров, овец, коз. Лучше быть честным «бродягой», как я, чем таким ученым лицемером, как ты». С этими словами собака убежала. – Написано для того, чтобы смеялись другие». Реплики *гэлэна* невыразительны и вялы. Создается впечатление, что они играют второстепенную роль и нужны автору только для того, чтобы оттенить острый и живой ум оппонента. Остро критичные монологи собаки высмеивают здесь не только хозяина, но и других, подобных ему лам.

Этот остроумный диалог, по форме сочетающий прозу и поэзию, действительно, преследует скорее развлекательную, чем обличительную цель. Идейный смысл (осмеяние лам) подчеркивается определенным художественным приемом.

Жанр «яриа» (разговор), в котором написано другое произведение Агваанхайдава «Беседа коровы, овцы и козы с гэлэном» («Үхэр, хонь, ямаа гурвын гэлэн тойнтотой хүүрнэсэн яриа»), очевидно, восходит к тибетской традиции. Известно, что в XVIII в. тибетский автор Гунтэнг написал сочинение «Разговор молодого человека, несущего несообразную чепуху, с искушенным опытным старцем». Острый на язык юноша напал на старца, всячески унижал его, они горячо спорили, но победу одержал старец. Он произнес проникновенную проповедь, и юноша стал его учеником.

«Разговор коровы, овцы и козы с гэлэном» построен по тому же принципу, что и «Спор с банди Цэрэмпилом»: краткий тезис (реплика ламы) и развернутые аргументированные рассуждения животных.

Реплики ламы достаточно однообразны по смыслу и содержанию: он должен есть мясо, чтобы жить, так поступают все («Современные ламы, *гэви*, мудрецы и *хувараги* убивают множество животных для еды, никто не обвиняет их в грехе, а, напротив, всячески почитают»), к тому же любой грех можно замолить, да и убивает не он сам, а палач.

Каждое из животных в ответ произносит пространный монолог. Они обвиняют ламу в обжорстве (живот у него, как раздутый мешок, в своей жадности он подобен собакам и свиньям); убеждают, что, заставляя убивать другого, он навлекает на себя двойной грех (если чужую скотину убьет сын, а отец, зная это, возьмет мясо, в час расплаты будут казнены оба); напоминают, что крики убиенных доходят до неба, что есть закон воздаяния (*Нагарджуна*, приняв облик землепашца, случайно серпом перерезал червяка, а тот, родившись человеком, отрезал голову *Нагарджуны*; тот, кто разбил 9 яиц, был затоптан конем, а голова его развалилась на бесчисленные куски).

Это произведение Агваанхайдава наводит на одно интересное наблюдение: с самого начала оно проникнуто атмосферой смертельного страха. Привязанные в холодном *хашаане* животные дрожат не столько от холода, сколько от тревожного предчувствия близкого конца. В их разговорах между собой звучит робкая, призрачная надежда на то, что лама окажется не убийцей, а как ему и положено, прибежищем спасения: «Не только ученики *бурхана*, но даже скверные черти не нарушают своих обещаний». Каждый монолог заканчивается бесплодной, как выясняется, мольбой о спасении.

Сцены убийства животных изображены натуралистично и подробно. Страшные предчувствия сбываются в кошмарной яви: «Палач бросил на землю рядом с коровой топор, накрепко связал все четыре ноги. Его лицо, пылающее гневом, было ужасно. В мозгу коровы возник отчетливый образ посланника *Эрлиг-хана*. Ей страстно хотелось жить, дикий ужас разрывал сердце, она пряла ушами, в глазах померк свет, из носа и изо рта пошла пена, судороги терзали ноги, тело содрогалось от дрожи. Когда палач ударил топором по голове, раздался вой...»; «Палач острым ножом разрезал шкуру на груди козы, ввел руку в грудное отверстие и стал рвать сосуды острыми ногтями. Немыслимые страдания потрясли животное. Глазами, полными слез, коза смотрела в лицо убийцы, но не нашла ни сострадания, ни милосердия и умерла в жестоких муках».

Этот психологический настрой сначала пробуждает в читателе тревожное ожидание, а затем и абсолютное эмоциональное сопереживание. И это свидетельствует о том, что «яриа» – именно художественное произведение.

Конец его, при всем драматизме событий, лишен какого-либо обличительного пафоса. Автор говорит, что все написанное отнюдь не порицание кого-либо, а всего лишь повод для размышления и напоминания о заветах Будды.

Если в «Разговоре коровы, овцы и козы с гэлэном» осуждался грех убийства, то в «Письме девушки Манибадра, обличающем, осуждающем и высмеивающем» («Манибадра хүүхний хочлон муушааж хориглон шүүмжилсэн бичиг») порицает грех прелюбодеяния. Общеизвестно, что монгольские ламы не соблюдали обет воздержания, имели неофициальные семьи, жен и детей. В «бичиге» девица легкого поведения Манибадра, сама ставшая жертвой порока, очень эмоционально и образно обличает охваченного похотью ламу.

По форме это уже знакомый по прежним произведениям диалог, в котором автор придерживается раз избранного композиционного принципа: слова ламы – краткий посыл для будущего, оппозиционного по смыслу, развернутого монолога Манибадры.

Притязания ламы сформулированы однозначно и кратко: «удовлетвори мою страсть», «девушка, не убегай от меня, соединимся», «девушка, не болтай, я жажду тебя» и т.д. И хотя в одной из реплик лама заводит речь о семье, понятно, что говорит он не о любви, а о вожделенном совокуплении.

На каждое из этих предложений Манибадра отвечает пространной и очень эмоциональной отповедью, в которой постепенно рас-

крывается смысл всего произведения. Она напоминает ламе о принятом на себя обете, угрожает адом расплаты, просит пожалеть ее, невольную соучастницу прегрешения: «Ваше поведение противно буддийской религии, оно принесет вам одни мучения и стыд, и для вас не останется ничего другого, кроме ада. Я, негодная женщина, если разрешу себе осквернить слугу религии, стану еще отвратительней, буду подобна *Раху*, проглотившему луну и солнце»; «У женщин нет судьбы познать ученье, как некуда лететь бескрылой птице». Манибадра старается растрогать ламу рассказом о своей злосчастной судьбе, о мужчинах, которые загубили ее молодость, да и всю жизнь.

Мужчины – с дьяволом в родстве,
Темница мира, которой нет конца,
Злы, словно крокодилы,
Жадны, как бириты,
Злы, как змеи,
Похотливы, как козлы,
Глупы, как бараны,
Бесстыдны, как быки,
С норовом, как у чертей.

Манибадру не прельщает богатство, обещанное ламой. Эта падшая женщина оказывается умнее и нравственнее «просвещенного» ламы. Богатства мира приумножают гибель и отравляют, как гнезда ядовитых змей.

Богатства драгоценного ученья – неценность
знанья вечного Бурхана.

Стремясь к чрезмерному богатству,
достичь мечтаемого трудно,

А если и достигнешь, оно порушится, словно гора из пепла.
Не будет ни счастья, ни покоя,
А будут постоянно страх и муки.

И свалишься, в конце концов, в ров огненный.

Не в состоянии противиться ламе, Манибадра в конце концов уступает ему. Ее последний монолог полон едкого сарказма и презрения. Она называет ламу «капищем бесстыдства», предавшим святой обет ради ее прелестей.

Семейная жизнь, по мнению Манибадры, не сулит ламе ни радости, ни счастья. Он потеряет вечный покой, а обретет супружескую тюрьму, необходимость убирать грязь, собирать аргал, готовить пищу, сторожить имущество и скот, гнущаясь перед ногами.

Редко кто размышляет о святом ученье, не обуздав
бунтующую страсть.

Редко кто находит подлинное счастье, не воздерживаясь
от женщин.

Редко кто окажет помощь ближним, не избавляясь
от похоти и гнева.

Агваанхайдав писал сочинения различных художественных форм и жанров. В его творчестве есть диалоги («Длинношерстный Цэрэм-пил») и драматургические сценки «яриа» («Разговор овцы, коровы и козла»).

Характерной особенностью этих произведений является то, что отрицательные персонажи – лица духовного звания (ламы разных степеней), а положительные – животные, страдающие от их несправедливости. Монголы всегда с любовью относились к домашним и диким животным. К тому же, согласно буддийскому учению, именно животные являются праматерью всех живых существ. Любопытно, что *гэлэна* автор сравнивает с волком – для монгола это исчерпывающая характеристика.

Отметим, что внутренний мир животных раскрывается Агваанхайдавом через их речевую характеристику.

Среди сочинений Агваанхайдава есть и сказка, сюжет которой полностью соответствует жанру: «Шастра, основанная на легенде о старике и старухе – о том, как подкарауливали в ущелье врага» («Эмгэн өвгөн хоёрын домогтой найруулсан шашдар, дайсныг хавцалд отохуй хэмээх оршвой»).

На старика и старуху, живущих в уединении, нападает барс. Старик угрожает ему, барс убегает, встречает волка, просит его помочь, но оба терпят поражение. Однако это лишь внешняя канва сюжета.

Старик и старуха – созерцатели (*даянчи*). Они живут уединенно, в лесу в горах, предаваясь молитвам. Но когда барс набрасывается на них, они запугивают его рассказом о богатых запасах мяса, хранящихся в их закромах, намекая, что и барс может пополнить их резерв.

Оказывается, отшельничество стариков лицемерно, оба они питаются подношениями верующих, что является безусловным грехом. Настоящий отшельник, – пишет автор:

Далекий от суеты мирской – даянчи.
Отбросивший дела мирские – даянчи.
Любое из желаний подавивший – даянчи.
Сумевший обуздать свои желанья – даянчи.
А хитрые старуха и старик
Хотя всю жизнь живут в горах,
Но наловчились к способу спокойной жизни.
Однако пользы нет от этого для них.

Вторая группа произведений имеет отчетливо выраженный общественно-политический характер.

«Послание» («Өргөн илтгэсэн захиа бичиг») – острый памфлет на порочность лам: «Высокие ламы всегда проповедовали, что нужно чтить учеников Будды, детей неба, изучать законы религии. Даже бедняки должны бежать от греха, заботиться о добродетели, надеясь на счастливое перерождение в будущем»; «Но эти ученые, принявшие обет и подстригшие волосы, только и знают, что учат, где «га», где «ха»... Глупцы здесь почитаются за важных людей, ламы гонятся за богатством и занимаются мошенничеством... а дети, которые живут у них в учениках, подвергаются унижению».

При этом Агваанхайдав полагает, что все беды проистекают не оттого, что плох сам буддизм, а потому что маньчжуры, используя его в своих целях, развращают ламство: «Жестокие китайские и маньчжурские ханы и ноёны присвоили себе, как свое, и наши тела, и наше достоянье... законы маньчжурского хана приумножают страдания народа»; монгольскую знать Агваанхайдав называет «глупые хувараги маньчжуров»; «Знатные ламы нагромоздили землю, камни, кирпичи и дерево, понастроили светских зданий; ссылаясь на то, что все принадлежит им, скопили имущество и скот, многим людям принесли страдания». Агваанхайдав критикует не религию, а ее носителей. Поэтому, с одной стороны, хорошо показан быт монастырей, его порочные стороны, с другой, автор убежден, что искренне религиозные люди могут творить добрые и прекрасные дела.

Агваанхайдав обвиняет монгольских князей и лам в том, что они продали родину маньчжурам, сравнивает их с вороньем, говорит, что они «взгромоздили кучи пепла от дурных дел», «связали веревками страданий все живые существа».

В центре произведения – Великая буддийская драгоценность, которой поклоняются все верующие. Но при этом драгоценность – не сверхъестественное понятие, а вполне реальное конкретное существо, обладающее положительными качествами простого человека с присутствующими ему переживаниями. Она страдает, видя грехи, направляет письмо к *бурханам* и *бодисатвам* десяти сторон (света). В нем она сравнивает маньчжуров с *Раху*, говорит, что Монголия превратилась в болото, человек стал слабым, больным и рано умирает. Кругом царит зло, маньчжурская и китайская знать завладела всем богатством Монголии, захватчики причиняют страшные страдания народу.

В «Колесе грома, измельчившем глупцов, ведомых чертом» («Чөтгөрт хөтлөгдсөн мунхгуудыг талхлан тээрэмдэгч аянгын хүрд») Агваанхайдав жестоко критикует лам как людей не праведных, не постигших учение, но всем своим поведением оскорбляющих его моральные принципы: «Хубилганы расплодилось, как грибы... они объедаются мясом и упиваются вином, сладострастничают, предаются суете и при этом считают себя неземными существами, богами. Если это – правда, то, может быть, Будда ошибся? Современные святые, ваше питье – архи, зловонье вашей блевотины собирает своры собак и рои мух...».

Поклоняться женщинам и вину – выше высокого.
Слабеть от горя и несчастья – несчастнее несчастных.
Говорить о смысле святого ученья – свиный глупее.
Болтать или грозить – хуже, чем змея ядовитая.
Заноситесь перед бедными, да глупыми,
А от мудрецов стараетесь скрыться и убежать.

При всем этом Агваанхайдав критиковал только нерадивых лам, но сам всей душой был предан религии: «Я написал это произведение не потому, что плохо думаю о всех вас, мщу, завидую или гневаюсь, но потому, что хочу помочь вам. Соизвольте решать сами! Эта *шастра* – опора моего народа... Для того чтобы помочь верующим, не нужно высокого положения, богатства, многих учеников и высоких титулов, для этого нужен только ум».

В «Жертвоприношении Хормусте («Хурмастын тахилга») в публицистической манере критикуются ламы, здесь и там понастроившие разные монастыри, а сами, прикрываясь религией, мучающие и притесняющие безвинных аратов. Под предлогом участия в государственных делах, они совершают гнусные поступки: «Ни князя, ни ламы не заботятся о помощи другим существам, радеют лишь о собственной выгоде, обманывают и хитрят. Вся их святость сводится к алчности, разврату, позорные дела становятся принципом их поведения, глупость увеличивается день ото дня».

Похожи на аскетов, а жаждут лишь вина.
Прикрывшись званием чиновника иль князя,
у подданных имущество воруют.

Хувараки под именем Учителей жаждут лишь подаяний.

Автор говорил, что настали плохие времена. Куда ни ступишь, неправедные дела вонзаются, как колючки. Исчерпав все возможности, автор обращается к *Хормусте*: «Будем молиться за нечестивцев, совершающих множество дурных дел».

Агваанхайдав писал и философскую лирику. В его сочинении «Явное значение слова» («Үг утга тодорхой цадиг оршивой»)¹, согласно литературной традиции, сначала идет молитва или просьба о счастье, потом основной текст, в конце *ёроөл* и поэтические украшения (включающие санскритские слова).

По содержанию стихи – гротескное, местами натуралистическое описание недостойных лам, преступивших принятый обет. Люди, видя лам в красивых одеждах, поклоняются им, не понимая их омерзительной сущности: лам сопровождает запах женских тел, они постоянно думают о плотских утехах, едят оскверненную пищу, их плевики – еда окружающих.

Кошка приносит несчастье мыши.
Она для нее жестокий палач,
Безжалостно сосущий кровь.
(Лама) посланник ада для простых людей,
В науке – солончак².

.....
Алчные бириты до денег.

Ламы и ноёны «сели на голову народа», их глаза, как у кошки «подкарауливающие», т.е. алчные, жаждущие богатства, званий и чинов. Как кошка с невинным видом мучает мышью, так и они сосут кровь из сердца своих поданных. Они лишь присвоили себе лживое имя приверженцев религии. В этих стихах Агваанхайдав использовал и сложные метафорические образы, в которых также кроется критика и обличение:

Их гол ёс, замба модны зүрхийг идэгч хаврын элч
Иш ухаан хоёрын сувд бадмаараагийн олон унжлага чимэгтэй
Илтэд сайн номлолын таван эгшиг нь сонсох оюутны зүрхний
гох мэт

Их уулын оройд дүрс сэтгэлтэн нуугдавч ёроолд унахаас
үхэтгэн чичирнэ.

В этом четверостишии хаврын элч – кукушка, таван эгшиг – кукование кукушки, замба модны зүрх – ученость, бадмаараа унжлага чимэг – распространять учение (науки), свидетельство честности и правдивости.

Смысл его в следующем: распространение науки, приверженность честности и правдивости подобны кукованию кукушки, трогающему

¹ Текст этого стихотворения см.: Алтангэрэл Ч. Монгол зохиолчдын төвдөөр бичсэн бүтээл. Улаанбаатар, 1967. Х. 75-77.

² На солончаках ничего не растет – так и ламы, по утверждению автора, бесплодны в науке.

душу; оно способно привести человека к постижению правды, стремлению к честности. «Скрывающиеся на вершине великой горы» – ламы, которые ложью и хитростью добились славы и почета. «Дүрс сэтгэлтэн» – лицемерные ламы и ноёны. «Распространять науки, проповедовать истину могут только честные ламы, не стремящиеся к выгоде, поэтому неправедные ламы смертельно (до дрожи) боятся образования и правды: «Одев желтые одежды, кичась именем ламы, присвоенным путем обмана, они имеют крылья, чтобы взлететь в высокое небо славы *хуварагов*. Но вместо этого они пускают в ход зубы, лезть и подхалимство, отбирают имущество других; у них четыре ноги, чтобы рыть нору разврата и обжорства подобно простолюдинам. Они не пернатые и не хищники, они – летучие мыши, не желтые и не черные, они нечто постоянное в облике желтого цвета»¹ (т.е. неправедные ламы).

Агваанхайдав был ревностным служителем религии, но свято чтит нравственность и мораль, которые помогают приобщиться к свету учения. Праведен тот, кто праведен в миру.

Ты, Хайдав, который наставляет поучением других,
Тот пепел, что бросаешь на людей, низвергни на голову свою.
Учи себя, а не других.

А если будешь судить других, то схватит шулмас.

«Агваанхайдав не ставил своей целью борьбу с духовными и светскими феодалами, их уничтожение, он хотел исправить тех, кто забыл о благолепии, он стремился очистить и укрепить буддийское учение»².

Намжилдоржийн Данзаванжил³ (Ишданзанванжил) (1854-1907)

Данзанванжил родился в Хөвөөт цагаан *хошууне*, в местности Дүүрэн овоо. Его отец был крупным сановником (*амбанем*). В семь лет Данзанванжила провозгласили *хубилганом*, он был приглашен в монастырь Гүнгийн Зуу (в Ордосе), где изучал монгольский и тибетский языки.

¹ Хүрэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996. Х. 88.

² Дамдинсүрэн Ц. Монгол уран зохиолын өв уламжлалын асуудалд. Улаанбаатар, 1987. Х. 207.

³ Damdinsüring Ce. Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig oruṣibai. – CSM. T. XIV. Ulayanbayatur. 1959.

В 1866 г. повстанцы сожгли монастырь. Данзанванжил вернулся на родину и несколько лет жил там, как простой арат. Затем Данзанванжил уехал в Амдо в монастырь Гүмбум, где изучал философию и медицину. Он составил много лекарственных прописей, которые собраны и опубликованы на тибетском языке. Как врач Данзанванжил ездил по разным *хошуунам*, несколько лет жил в Урге.

Данзанванжил не прижился в Ордосе, и поэтому он переехал в Ургу. Работник Государственной публичной библиотеки Лувсандорж рассказывает: «Когда мне было 11 лет (1895), я ездил в один из монастырей (Сөнөдийн энгэр модны хийд) на поклонение *гэгээну* из Гүнгийн Зуу Данзанванжилу. Тогда ему было около сорока лет, был он невысок и смугл. Позднее, уже в Урге, я слышал, что Данзанванжил не ужился в Ордосе и приехал вместе с несколькими послушниками в Ургу. Поселился он в Зайсанской пади на Богдо уул. Очевидно, он прожил в Урге около двух лет». В 1903 г. по требованию учеников Данзанванжил вернулся на родину, где и умер в 1907 г. (Б. Содном считает, что еще в 1909 г. он был жив)¹.

Широкою известностью получило сочинение Данзанванжила «Шастра огня» («Сайн номлол галын шашдир хоёр ёсны төгс гэрэлт») ².

Исследователи полагают, что эта *шастра* написана в подражание тибетскому писателю Гунтан *гэгээн* Гончигданбидонмэ³, сочинившему «Шастру воды» и «Шастру дерева». *Шастра* Данзанванжила посвящена сопоставлению законов светской и духовной жизни (*хос ёс*). *Шастра* состоит из 11 глав, 111 строф и более чем 400 строк.

Сложу сургаал о мире материальном и нирване,
Взяв за пример субстанцию огня.
Сгорят трава степная и деревья
От маленького огонька кремня.
Хоть много любящих родных,
В час смерти, кто поможет?
Самый сильный и жаркий огонь,
Став пеплом – холоден.
Наше тело, драгоценности подобно,
Его не обрести нам много раз.
Любое семя, обожженное огнем,
Не вырастет, хоть и посеешь.

¹ Содном Б. Монголын утга зохиолын түүхчилсэн төлөв. – Шинжлэх ухаан имьдрал. Улаанбаатар, 1946. № 12-13. Х. 61.

² Алтангэрэл Ч. Монгол зохиолчдын төвдөөр бичсэн бүтээл. Улаанбаатар, 1967.

³ См.: Стр. 186 данной работы.

Много могучих небесных драконов,
Но человеческим прекрасным телом они не обладают.
Луч солнца, хотя и очень жарок,
В нем нет изысканности линии огня.

Каждая глава *шастры* имеет свое название, определяющее ее идейное содержание.

**«Подобаяющая вера в учителя
(«Багшийг ёсчлон шүтэх»)**

Огонь, железо, медь и золото
В ту форму отольешь, в которую захочешь.
Всем знанием, которым ты владеешь,
Всем помыслом к добру и свету
Обязан ты учителю.

**«Об обучении наукам и профессии»
(«Мэргэжих, эрдэм сурахыг сургасан нь»)**

К чему человеком родился, если к знаниям ты не стремишься?
Зачем аргал и дерево, коль нет ни кремня, ни огнива?
Ограничишься малыми знаниями,
Стать хорошим ученым не сможешь.
Так не расплавишь драгоценность
Огнем, зажженным от пучка травы.

**«Сургаал об избавлении от мирской привязанности»
(«Орчлонд шунахыг буцаахаар сургасан бүлэг»)**

Пусть будешь ты в лоне доброй судьбы,
Но можешь встретить и злую.
Мал огонь, на котором готовят еду и чай,
Но если он разгорится, можно и дома лишиться.
В мире, полном страданий и бед,
Никогда не бываешь спокойным.
В разведенном огне очага
Не найдешь ты прохлады.

**«Как довести до совершенства
(способы) достижения просветления...»**

(«Чөлөө учралыг утга төгөлдөр зэрэгт болгохоор сургасан нь»)

Хочешь постичь книгу мудрости –
Изучай языки различные.
Хочешь поставить много свеч –
Готовь заранее масло.
Учить наизусть, писать, читать –
Горький корень ученья.
Но и для сильного огня
Нужны дрова, шипцы и кочерга.

Эта *шастра* (*сургаал*), вне зависимости от основного смысла отдельных глав, объединена общей идеей: материальный мир порочен, полон грехов и соблазнов. Избавление от него приносит лишь смерть. Существование в нем оправдано лишь постижением истинного знания.

Форма стихов афористична. Как правило, это четверостишия, построенные по принципу смыслового и синтаксического параллелизма. По образцу санскритских этико-дидактических сочинений-нитишастр (науки разумного поведения, наставлений в этике и политике) в начальном двустиишии излагается главная мысль, а затем приводится поясняющий ее художественный образ.

Широкой известностью пользуется произведение Данзанванжила «Золотое учение гэгээн из Гүнгийн Зуу» («Гүнгийн зуугийн гэгээн алтан сургаал»). *Сургаал* состоит из семи глав, но известность получили лишь пять. При жизни Данзанванжила *сургаал* распространялся в рукописном виде. Этим сочинением занимались многие ученые: Ц. Дамдинсурэн¹, Д. Цагаан², Мансан³, Эрдэнэтогтох⁴ и др.

В Монголии он впервые был издан в 1928 году, в 1959 г. опубликован Ц. Дамдинсурэном⁵.

Эрдэнэтогтох считает, что 6-я и 7-я главы не пользовались популярностью из-за четкой буддийской направленности, к тому же, считает он, они были написаны другим автором⁶.

Г.И. Михайлов придерживается того же мнения: «Наставлений в буддийском духе в старое время было написано столько, что еще одно вряд ли способно было заинтересовать широкие слои. Лишь что-то новое могло привлечь внимание читателя. Мало благоприятствовали распространению буддийских наставлений и все усиливавшиеся антиламаские и даже антиламаистские настроения в широких кругах»⁷.

¹ Damdinsürüng Če. Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orušibai. – CSM. T. XIV. Ulayanbayatur. 1959.

² Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. X. 120-129.

³ Mansang. Mongyol uran jokiyal-un teüke. Öbür mongyol-un suryan kümüjil-ün keblel-ün qoriy-a. Kökeqota. 1981.

⁴ Erdenitoγtaqu. Gülaransa, Danjanvangjil, Kesigbatu. Kökeqota. 1959; Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969. С. 141.

⁵ Damdinsürüng Če. Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orušibai. – CSM. T. XIV. Ulayanbayatur. 1959.

⁶ Erdenitoγtaqu. Gülaransa, Danjanvangjil, Kesigbatu. Kökeqota. 1959.

⁷ Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969. С. 141.

Особое значение для понимания литературного процесса в Монголии XIX в. имеют первые две главы. В них Данзанванжил совершенно открыто и резко критически пишет о состоянии нравов духовных и светских феодалов. Главное, что он ставит в вину наставникам буддизма – алчность и лицемерие:

Вот каковы Будды новых времен:
Когда их возносят на престол,
Вид у них просвещенных учителей,
А на скакунах лихих гарцуют –
Как те же торгаши и обиралы,
А коль на повадки их посмотреть –
Подхалимы они все и льстецы.
Произносят они речи поучительные
С видом великих ученых книжников,
А посмотришь, как пожирают баранину –
Волкам и собакам подобны в ненасытности.
В купле и продаже – ростовщики они,
Не миновать им потом адских мук!
Позабыли они о бренности этого мира,
И для себя одного сотни жилищ возводят.
Падки на роскошь и ею хвастаются.
Духовные учителя, расточители добра,
Что превращают в золото и серебро.
Коралл, ляпис-лазурь и ковры – все,
Что подносят верующие в их святость...
Рты их наполнены словами добрых дел,
Сердца же наполнены черными грехами,
Возомнили они себя духовными наставниками,
Но чем оправдают себя перед Буддами?

(Перевод Б. Ринчена)

Обличительная концовка написана эмоционально, с пафосом:
Позор им, кутающимся в лисьи и барашковые шкурки,
И не знающим, как стынет на морозе бедный раб.
Позор им, обжирающимся сладостями и яствами,
И не думающим о несчастном рабе, умирающем с голода.
Позор им, беспощадным в наказаниях и избивениях,
И не знающим, что крушат они кости и мясо,
Позор им, скачущим на конях и колесницах,
И не ведающим об усталости бедного раба.

(Перевод Б. Ринчена)

Едкая насмешка таится и в, казалось бы, извиняющихся словах:
Свободно болтая, слишком далеко зашел.
Сведя ладони, помолимся.

Рассердятся – извинимся.

Не обратят внимания – будем сидеть и смеяться.

Третья глава посвящена ответственности тех, кто обрел человеческое рождение¹.

Драгоценное рождение человеком,
Если превратить в безрассудное дебоширство и пьянство,
Расходовать на сон и на еду,
Чем будем мы тогда отличны от животных?

Далее говорится о благодеяниях родителей: мать кормила своим молоком, укрывала от холода, отец удерживал от ошибок, защищал от опасностей. А неблагодарные дети, ставшие взрослыми, корчат гримасы при упоминании о родителях, говорят, что они выжили из ума, и дают им худшую пищу.

Ребенок заболел, так мать в тревоге:

Зовет ламу, помочь желая.

А если заболеют старики: «все возраст, возраст», – говорят.

И думают, как сэкономить, пока те не умрут.

Четвертая глава посвящена воспитанию детей. Чрезмерная любовь и баловство ведут к тому, что дети вырастают своевольными: «Если следовать правилам, и камень (станет) драгоценностью»; «Если пренебрегать правилами, то ребенок станет врагом». Невоспитанный ребенок вырастет в человека без стыда, без страха, эгоистом, будет ссориться с друзьями и родственниками, сорить деньгами, не почитать родителей.

Если не обучать и оставлять невеждой,

Он, как слепец, будет заботиться лишь о себе.

А если постоянно к знаниям приобщать,

Он будет пользу приносить другим.

Пятая глава – свод правил супружеских взаимоотношений. Данзанванжил считал, что супружество должно быть построено на трезвом расчете и главенство в нем принадлежит мужчине. Страсть бессмысленна и истощает физически.

Безрассудная близость вредит благопристойности.

Безмерная страсть разрушает тело.

Непотребное вождение лишает чести.

Бесцеремонность и наглость уничтожают все человеческое.

Данзанванжил был одним из самых ярких представителей монгольских писателей XIX в., обличивших нравственные пороки светс-

¹ См. подробно: Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XIX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987. Х. 382-386.

ких и духовных феодалов. По мнению Д. Цагаан¹, литература этого направления может быть отнесена к литературе критического реализма. Однако, представляется, что это неверное определение, ибо ни один из авторов не помышлял об изменении общественного строя, все они ограничивались лишь критикой морально-нравственных пороков феодалов и лам.

Гэндэн мэйрэн² (1820-1882)

«Сказка о собачке, кошке и мышке» («Хав, муур, хулгана гурвын үлгэр»)

Сказка была опубликована в Улан-Баторе в 1923 г. Она написана в Эрдэнэцагаан сомоне Восточного аймака. До революции там был богатый монастырь, глава которого Егүзэр *хутагт* давал приют многим беглым аратам и этим увеличивал количество своих *шабинаров*.

Ц. Дамдинсурэн считает, что собака, кошка и мышь – это аллегорические фигуры, за которыми стоят простые араты³. В сказке есть упоминание о двух стариках: хромом старце и хүнхээрийн старце (так называли человека с большим носом и впалыми глазами).

Есть предположение, что автор сказки – Гэндэн мэйрэн. Правнук Гэндэн мэйрэна, Бадарч, говорит: «Я родился в 1917 г. Моему отцу Гүнтэву было тогда 40 лет. Отец много лет нес уртонную службу и славился как прекрасный певец. Он рассказывал, что в 1882 г. был *наадам* по случаю 13-летнего правления Егүзэр ламы. На этом празднике присутствовал и наш прадед Гэндэн мэйрэн, которому было тогда около 60 лет. В хошунной канцелярии был еще один Гэндэн – Гэндэн *захирагч*, а прадеда в отличие от него звали тавнан (тавнан – зять князя). Мой отец прадеда не видел.

Хүнхээрийн өвгөн, очевидно Батзангиа, отец тогдашнего *захирагч*'а. Он и мой прадед были известны искусным умением считать на счетах. Они были дружны и часто подшучивали друг над другом. В этой сказке хромой старик – мой прадед».

¹ Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. X. 129.

² Damdinsürüng Će. Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig oruřibai. – CSM. T. XIV. Ulaıanbayatur. 1959.

³ Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. X. 70-74.

Бадарч рассказал, что в 1938 г., когда он служил в армии, то однажды, когда пас коней, попал в семью Гомбо. Тому было 84 года, и он знал его прадеда. Оказывается, в молодости Гомбо пас коней и верблюдов Гэндэн мэйрэна, в стаде которого было много саврасых коней – их потомки сохранились и в стаде Гомбо. Гэндэн мэйрэн по его словам был высокий худощавый и очень веселый человек.

Ц. Дамдинсурэн внимательно исследовал государственный архив и установил, что чиновник с таким именем действительно жил приблизительно в 1820-1882 гг.

Бадарч сообщил, что Гэндэн мэйрэн писал много *сургаалов*:

Птица, парившая в небе, вдруг опускается.

Но это не значит, что небо она исчерпала.

Птица устала.

Если ученый книги вдруг оставляет,

Это не значит, он исчерпал всю мудрость.

Ученый в меру разума ее постиг.

Свет солнца, яркого и щедрого,

Все части света освещает,

Так подданный народ свой опекают

Чиновники, князья и ханы.

Если признать справедливым, что сказка посвящена определенному ламе и определенному монастырю, то это явная аллегория, и в ней легко отыскать скрытый смысл. Автор не маскирует своего критического отношения к настоятелю монастыря и чиновнику.

Особенное неодобрение вызывает у него чиновник, приехавший в монастырь, чтобы выгнать из него беглецов. Его внешность отвратительна: «Большая тяжелая круглая, как зонтик, голова. Широкий лоб. Брови, как шерсть антилопы... Глаза черные бегающие, словно вращающаяся сетка, с красноватыми жилками, по краям водянистые. В гневе подобен нетерпеливой курице. Нос, как хобот у слона. Ноздри крупные. Борода, как хвост дикого тигра... Грузный, ходит, как корова. Уши, как у старого осла... Ногти – когти беркута».

Он жесток и не сдержан на слова: «Что вы бродяжничаете? Укрылись здесь и затеиваете беспорядки... Нужно арестовать вас, допросить, осудить по закону и выслать».

Собака тотчас сообразила: «У него большой рот – не жаден ли он? Нравом он крут, но взгляд бегающий, не взяточник ли он? Была не была, попробуем дать взятку».

Мышь согласилась пожертвовать краденым жемчугом. С покаянными речами: «Мы убежали не от наказания, а от бедности... Стараниями ламы воздерживаемся от греховных поступков. Стараемся быть

добродетельными». Они преподносят чиновнику жемчуг. Тот радостно принимает взятку, но лицемерно замечает: «Вы переродились в животных потому, что не совершали подношений. Я принимаю жемчуг, чтобы осуществилась ваша добродетель... Добродетель дороже жемчуга».

Настоятель монастыря, хотя и проповедует буддизм, предписывающий отказ от земных благ и богатства, его монастырь – подлинная сокровищница изобилия и драгоценностей, которые тщательно охраняет кошка. Он скрывает беглецов не только из сострадания, а потому, что извлекает из каждого из них определенную пользу – отсюда и разница в отношении.

Каждый из животных наделен определенными чертами характера, хорошо проявляющимися во взаимоотношениях друг с другом.

Мышь слаба и полностью зависима от всех. Ламе нет от нее никакой пользы, а кошка не упускает случая помучить ее: «Нашему преподобному ламе следует быть сострадательным ко всем живым существам... собаке и тебе он каждый день дает хорошую еду, а мне ничего не дает. Все живое потому и живет, что питается... Лама – надежда и спасение всех живых существ. Почему же он меня, маленькую, презирает? Тебя, кошка, он кормит потому... что доверяет тебе охранять свое добро... это – не добродетель... Ты же получаешь свою долю от ламы. Зачем тогда каждую ночь ищешь дополнительную еду, крадешься и мучаешь меня?... Почему твои поступки не соответствуют поучениям ламы? Поучать, что зло, что добродетель – легко. Воздержаться от зла трудно. Ты хвастаешь своими острыми когтями, вонзаешь их в кожу и мясо, чуть не лишая меня драгоценной жизни».

Собака, хотя она и в фаворе у хозяина, умна и справедлива: «Бесовестная, дурная кошка, не своевольничай! ...С кем ты, кроме маленькой мышки, можешь справиться? Получив от ламы чашку крупы, не считаешь ли себя полновластным казначеем? Глупая ты. Тебя кормят не за тем, чтобы распорядилась добром и мучила мышку. Тебя пожалели, когда ты голодная лежала в траве... А ты, мышь, слишком-то не болтай! Наш лама – спасение и надежда всех живых существ»¹.

Гэндэн мэйрэн говорит в своей сказке о пороке и добродетели, высмеивает плохого ламу и плохого чиновника, но кончает свое повествование вполне благонравными словами: «Дружеские слова и мысли двух любознательных стариков просвещенные мудрецы пусть, посмеявшись, исправят».

¹ Перевод сказки Т.А. Бурдуковой (рукопись).

Бавуугийн Гэлэгбалсан¹ (1846-1923)

Никаких письменных источников биографии Гэлэгбалсана до нас не дошло. Некоторые сведения сообщил его родственник Даамай. Кроме того, Гэлэгбалсан был очень известным ёрөөлчином, поэтому о нем сохранилось много рассказов и воспоминаний людей, лично знавших его, тем более что умер он, когда они еще были живы².

В ведомости по учету имущества и людей Түшэтүхановского аймака хошууна Түшээт вана Лхамсурэна есть запись от 1922 г.: «Гэлэгбалсан 76 лет, 3 двора, 5 едоков, 1 конь, 1 верблюд, 2 коровы, 20 овец».

Гэлэгбалсан родился в 1846 году в Түшэтүхановском аймаке (сейчас Среднегобийский аймак, сомон Сайхан-Овоо) в семье арата. Его отец Бавуу был потомственным скотоводом средней зажиточности. Гэлэгбалсан был пятым по счету сыном, его старшие братья жили отдельно своими домами. Рассказывают, что, умирая, Гэлэгбалсан сказал: «Нас было пятеро братьев. И умерли все, начиная со старшего, в том же порядке, как и родились. Я – самый младший и расстанусь с миром последним».

До десяти лет Гэлэгбалсан воспитывался в родительском доме. Это был умный, сообразительный ребенок, очень привязанный к родителям. Отец с матерью тоже очень любили последыша и хотели видеть его образованным ламой. Десятилетнего Гэлэгбалсана отдали послушником в монастырь «Хотол өглөгт» (один из северных монастырей на р. Онги). Учился он хорошо, быстро схватывал и усваивал знания, но при этом очень сильно скучал по дому. Не выдержав разлуки с родными, Гэлэгбалсан бежит из монастыря, возвращается домой и занимается скотоводством. Одновременно он очень интересуется грамотой и при помощи людей, знающих письменность, вскоре начинает самостоятельно разбираться в официальных бумагах.

Гэлэгбалсан очень любил вспоминать детство и молодость. В молодости он охотно играл в азартные игры, часто проигрывал, приходилось занимать деньги, в том числе и в китайских фирмах.

Однажды по случаю провозглашения одного из ноёнов ханом в присутствии Богдо гэгээна Гэлэгбалсан произнес ёрөөл, все его хвалили, дали награду, а ноён пригласил к себе. Гэлэгбалсан рассказал

¹ Damdinsürüng Će. Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orušibai. – CSM. T. XIV. Ulayanbayatur. 1959.

² Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. X. 153-163.

ему, что его преследуют за долги, и ноён обещал помочь. Он сделал Гэлэгбалсана своим подданным и выделил специальную юрту, чтобы тот мог там читать и предаваться созерцанию.

Но Гэлэгбалсана все же высладили, потребовали вернуть долги. Ноён вступился и пообещал расплатиться. Однако чиновники родного *хошууна* Гэлэгбалсана потребовали его возвращения. Хошунный князь Шагдаржав стал распекать Гэлэгбалсана за то, что он не сообщил в *хошуун* о своем проступке и велел придти к нему через несколько дней. А когда Гэлэгбалсан пришел, Шагдаржав дал ему кошелек с деньгами, чтобы заплатить долг. Кроме этого, князь даровал ему полный *хашаан* верблюдов в счет долга. Растроганный Гэлэгбалсан подумал: «Во-первых, пора прекращать впутываться в беспутные дела и заставлять мучиться своих земляков. Во-вторых, буду следовать закону: слушать старших, помогать людям».

В двадцать с лишним лет Гэлэгбалсан поехал в Китай. Ему хотелось посмотреть новые места и попытаться заработать. Он побывал во многих городах и провинциях Китая (Ханчжоу, Пекин, Шин-тэй, Алшаа яам). Гэлэгбалсан много раз нанимал верблюдов и перевозил грузы китайских торговцев. Вначале это приносило доход и значительно улучшило его материальное положение. Но затем поездки перестали оправдывать себя, и Гэлэгбалсан сильно задолжал как монголам, так и китайцам. Когда пришло время расплатиться (с долгами), то на это не хватило всего имущества Гэлэгбалсана, и долг за него пришлось уплатить землякам.

После того, как Гэлэгбалсан разорился, у него остались: плохонькая юрта, верховой конь, верблюд для возки воды и пачка почерневших от времени нужных книг. Он обеднел, испытал много горя и людское презрение. Особенно возненавидели его ламы из монастыря и в насмешку называли «мешком с долгами»¹.

Из поездок по Китаю Гэлэгбалсан привез с собой много ксилографов, монгольских и тибетских *сутр*, исторических биографий, *джа-так*. Он внимательно изучал их и охотно пересказывал.

В тридцать лет Гэлэгбалсан стал серьезно задумываться над тем, как наладить свою жизнь. Он внимательно читал и изучал оставшиеся у него книги, знакомился с фольклором (сказками, легендами, загадками, *ёрөөлами*, *магтаалами*), читал «Море притч», «Лунную кукушку» и другие сочинения монгольской литературы. Затем он начал сам слагать *ёрөөлы*. Это не только повышало его авторитет среди арат, но и давало средства к существованию.

¹ Чимид Ө. Ерөөлч Гэлэгбалсангийн тухай. Улаанбаатар, 1965. Х. 165.

«Балсан дэмч гуай (Гэлэгбалсан) был приглашен произнести *ёрөөл* по случаю окончания строительства храма Цогчин при монастыре Ноён *хутагта* на южном склоне горы Бага Богд (совр. Эвэрхангайский аймак). Я тоже отправился туда. Собрались все монгольские ламы, в дверях храма стоял *хамбо* лама. Балсан гуаю вручили чашу молока на *хадаке*. Он начал говорить *ёрөөл* и упомянул всех ноёнов знатного рода этого *хошууна*, ставших учениками Богдо. Собравшиеся хвалили его и шептались: «Ёрөөлчин Гэлэгбалсан такой мудрый человек!» (из воспоминаний Дарий Цэрэнчимид из Средне-Гобийского аймака).

Хутагт одного из Онгийских монастырей, Номч ноён, услышав о славе Гэлэгбалсана, призвал его к себе и приказал произнести *ёрөөл*. *Ёрөөл* понравился, и *хутагт* приказал: «Ты в худон не ходи и оставайся жить здесь». О чем был этот *ёрөөл*, неизвестно. Очень возможно, что в нем восхвалялись монастырь и ламы. Гэлэгбалсан к этому времени был зрелым и достаточно опытным человеком.

По приказу *хутагта* Гэлэгбалсан поселился в монастыре. Здесь он читал в основном тибетские книги, но не забросил и монгольские. В монастыре его определили в хозяйственный отдел и часто посылали в худон для сбора подаяний. Обычно Гэлэгбалсан приносил подаяний гораздо больше других. Дело в том, что он рассказывал аратам свои прекрасные *ёрөөлы*, а они в благодарность делали подношения. Получив подношение, Гэлэгбалсан произносил благопожелание, предвещающее радость в будущей жизни, призывал благоденствие на дом, изобилие еды и скота. При этом он ничего не требовал за это, как другие *бадарчины*, никогда не терял своего достоинства.

Живя в монастыре, Гэлэгбалсан охотно слушал истории, которые знали другие ламы, подробно расспрашивал и внимательно выслушивал странствующих *бадарчинов*. Многими днями он поил и кормил их, тщательно записывая выслушанные от них истории.

Монастыри Ноён *хутагта* и Барь *хамбо ламы* были расположены на северном и южном берегах Онги. В обоих монастырях жило около тысячи лам, но ни один из них не знал монгольского письменного языка. Поэтому, когда из хошунной канцелярии приходили официальные бумаги для монастырских чиновников, Гэлэгбалсан должен был не только прочесть их, но и сочинить соответствующий ответ. Для того чтобы эффективнее использовать его для связи со светскими правителями, Гэлэгбалсан был переведен в надзирательский приказ монастыря Барь. Он всегда лично или письменно участвовал от имени монастыря в делах и успешно выполнял их.

Старики рассказывают, что, отправляясь в хошунное управление, Гэлэгбалсан надевал желтую куртку. С китайцами, строившими храм, он говорил по-китайски. А однажды, встретившись с русскими, поздоровался с ними за руку и говорил о торговых делах, оперируя русскими цифрами.

После окончания строительства нового храма в монастыре Барь была устроена торжественная церемония. На ней Гэлэгбалсан говорил почти часовой *ёрөөл*, держа *хадак* и на нем большую чашу кумыса. Благопожелание произвело на слушателей очень сильное впечатление, глаза лам блестели от слез. Постепенно слава Гэлэгбалсана росла и ширилась, он стал известен далеко за пределами родного *хошууна*.

Однажды Гэлэгбалсана пригласил хошунный князь Шагдаржав (министр финансов в Автономном правительстве). Едва тот вошел в ставку, князь, не разрешив ему даже сесть, предложил тотчас сложить *ёрөөл*. Растерянный Гэлэгбалсан начал произносить длинное благопожелание. Прослушав его, князь выразил одобрение и выдал певцу вознаграждение. О чем был *ёрөөл*, неизвестно (всех желающих послушать князь выгнал). Есть слух, что он был сложен в честь горы Дэлгэрхангай, но это лишь догадка. Однако сам факт испытания вполне достоверен. Естественно, что Гэлэгбалсан догадывался, что ему будет предложено сочинить *ёрөөл*, но чему он будет посвящен, этого он знать не мог. А произнести экспромтом хороший и долгий *ёрөөл* — дело нелегкое и по силам лишь хорошему *ёрөөлчину*.

В 1911 г. столичный монастырь Гандан пригласил Гэлэгбалсана, и он произнес свой знаменитый *Ёрөөл о дом'е* («Домын хурлын ёрөөл оршив»). В нем образно изложен весь процесс богослужения, возносится хвала летнему дню, выражено стремление народа к счастливой мирной жизни.

Зачин ёрөөла:

Множество братьев-людей,
Блуждавших и разбросанных
В мире с незапамятных времен,
Плывут на плотях
Милосердия безграничного
По великому морю грешного мира.
Направляют свой плот, стараясь не сбиться
с пути.

Из тысяч святых доброго времени
Глава князей,
Дарующий освобождение,

Был одобрен и наделен правами.
В конце горького еретического времени
Он уничтожил и усмирил
Еретиков-противников.

В 1912 г. один из хошунных князей Дониждорж пригласил Гэлэгбалсана на церемонию по случаю провозглашения его *заланом*. По слухам, Гэлэгбалсан произносил *ёрөөлы*, положив на *хадак* книгу. Но князь решил, что на этот раз Гэлэгбалсан будет произносить благопожелание, ничего не держа в руках. Рядом с ним поставили специального человека с *архи* и *хадаком* в руках. Когда Гэлэгбалсан начал *ёрөөл*, на какую-то минуту он вдруг споткнулся и замолчал. Слушатели зашептались. Но Гэлэгбалсан продолжал *ёрөөл*, еще более красивый и трогательный, чем раньше. Благопожелание было очень обстоятельным, не была забыта даже собака князя, и это вызвало веселый смех слушателей. Едва Гэлэгбалсан кончил говорить, как ему преподнесли *архи* и *хадак*. Князь же наградил его 50 *ланами* серебра. Сам по себе факт смеха во время произнесения *ёрөөла* примечателен. Обычно они слушаются в полной тишине. Очевидно, по мнению Э. Чимида, в этом случае публика почувствовала намек на сопоставление хвалы князю и собаке¹.

Один из очевидцев вспоминает, что в 1915 г. видел, как Гэлэгбалсан произносил *ёрөөл*. На северном склоне горы Дэлгэрхангай *хошууна* Түшээт ван проводился *наадам* по случаю обряда призывания счастья («алтан даллага»). Гэлэгбалсану было уже 70 лет. Большая юрта с красной полосой (в таких юртах обычно проводились богослужения) едва вмещала присутствующих лам, князей, чиновников, писарей и простых аратов.

Гэлэгбалсану вручили чашу айрака на длинном *хадаке*, он встал и начал благопожелание. При этом рука его чуть дрогнула, и капли кумыса окропили *хадак*.

В 1922 г. на 76 году жизни Гэлэгбалсан произнес последний длинный *ёрөөл* по случаю провозглашения *хамбо* монастыря Барь. Он уже был стар и нездоров. Перед тем как произнести *ёрөөл*, выпил чашку *архи*, затем горячего чая, вышел на улицу и пристально посмотрел на масть коня, на котором приехал чиновник из хошунной канцелярии. После этого Гэлэгбалсан взял *хадак*, *архи* и начал *ёрөөл*. Все гости и араты, стоявшие во дворе, замолчали.

¹ Чимид Э. Ёрөөлч Гэлэгбалсангийн тухай. Улаанбаатар, 1965. Х. 165.

Гэлэгбалсану было трудно стоять, и он опустился на колени. И это оказалось для него непосильным, тогда он, не прерывая *ёрөөл*, сел на землю и отдал *архи* и *хадак* стоящему рядом человеку. При этом Гэлэгбалсан ни разу не остановился и не прервал благопожелания. *Ёрөөл* был длинный и очень красивый. Заканчивая его, Гэлэгбалсан произнес благопожелания в честь родителей ламы, чиновника из концелярии, его коня, собравшихся аратов, пожелал всем долгой и счастливой жизни, изобилия еды и скота. Старики от умиления плакали. Когда Гэлэгбалсан кончил, все слушатели и гости одновременно воскликнули: «Этот ёрөөл мы запомним!».

Больше Гэлэгбалсан не произносил *ёрөөлов*. Но говорят, что он записывал по-тибетски небольшие стихотворения и *ёрөөлы*. Люди, помнившие это, в 50-х гг. XX века были еще живы.

Гэлэгбалсан скончался в 1923 г. от тяжелой болезни. Он умер в той же местности, где и родился. По старому обычаю его похоронили на южном склоне Улаан толгой около горы Цорж, вблизи монастыря.

Гэлэгбалсан был скромный, честный человек, очень наблюдательный и внимательный ко всему, что видел и слышал. Обо всем, что знал, он охотно и доступно рассказывал любому желающему. Голос у него был хриплый, довольно слабый, но слова он произносил очень отчетливо. Если в *ёрөөлах* Гэлэгбалсан широко пользовался архаизмами, то в обычной жизни никогда не говорил выпендренно или стихами. Его речь ничем не отличалась от языка других аратов, которые очень уважали его и почти никогда не называли просто по имени, а лишь «дэмч гуай» или «ания дэмч гуай».

Гэлэгбалсан любил состязания на *наадаме*, хорошо играл в шахматы и шашки, знал много песен и некоторые из них даже пел. Он был отличным знатоком «уртын дуу» (протяжные песни) и знал их в совершенстве.

Однажды Содномбалжир и Адъяа попросили Гэлэгбалсана научить их слагать *ёрөөлы*. Он ответил: «Прежде всего, научитесь грамоте монгольской, потом тибетской. Нужно знать оба эти языка. Читайте различные сказки и повести, учитесь рассказывать их людям, запомните рассказы других, учите наизусть изречения, пословицы, загадки – без этого нельзя стать хорошим сказителем. И что толку, если, встретившись с человеком, вы начнете вдруг поражать его стихотворной речью. Стихи потеряют силу, впечатление от них пропадет, они станут просто надоедать. В обычной жизни надо говорить просто. А вот произнося *ёрөөл*, нужно уметь выбрать самые красивые и необходимые слова. Меня никто не учил слагать благопожелания. Я научил-

ся этому собственным старанием, постоянно читая и изучая народное творчество. Чаще всего я слагаю *ёрөөлы* о том, что видел и наблюдал собственными глазами.

Сначала я выучивал свои благопожелания наизусть, а потом научился произносить без предварительной подготовки. Главное я всегда обдумываю заранее. Начало и конец произношу более или менее подробно, в зависимости от обстоятельств. Я горжусь тем, что стал ёрөөлчином только благодаря собственному старанию. Слушатели хвалят все мои *ёрөөлы*, не находя в них недостатков. Но сам я не считаю себя хорошим ёрөөлчином. Да и не должен так считать».

Унижения и несчастья юности сделали Гэлэгбалсана терпеливым и выносливым. Хорошо знавшие его люди вспоминают, что он был среднего роста, плотного телосложения, у него были широкий лоб, тонкие веки, густые брови, крупный нос и уши; при этом взгляд был мягок. В лютую стужу он мог ходить, не завязывая шапки, в летний зной терпеливо переносить голод и жажду. В еде был непривередлив, довольствовался малым, мог голодать сутками. Нередко еде предпочитал партию шахмат.

По слухам, Гэлэгбалсан сам записывал свои *ёрөөлы* в специальную тетрадь. Эта тетрадь после его смерти переходила из рук в руки и, наконец, попала к арату Самдану. Старший брат покойного Самдана, Дондогдорж, уверял, что записи до 1929 г. хранились в сомонном центре Эрдэнэдалай (бывший монастырь Эрдэнэдалай). Ученик Гэлэгбалсана Балдандорж говорил, что после смерти своего учителя сохранил много его *ёрөөлов*, написанных по-монгольски и по-тибетски. Но самого Балдандоржа найти не удалось.

Из множества *ёрөөлов*, написанных Гэлэгбалсаном, до нас дошли лишь очень немногие. Работник Государственной публичной библиотеки (г. Улан-Батор) Лувсан *гэвш* сохранил два записанных *ёрөөла* «Ёрөөл о дом'е» («Домын ёрөөл») и «О том, как у неба просили дождя» («Тэнгэрээс бороо хур гуйсан ёрөөл»).

Арат Төвд из сомона Сайхан-Овоо Среднегобийского аймака нашел следующие *ёрөөлы*: 1. «Наадмын ёрөөл»; 2. «Гүүний сангийн ёрөөл»; 3. «Уулзахын ёрөөл»; 4. «Айргийн ёрөөл»; 5. «Мал тоолох ёрөөл»; 6. «Угтан баярлах ёрөөл»; 7. «Мэндлэх ёрөөл»; 8. «Учрахын ёрөөл»; 9. «Ёсөн цагааны ёрөөл»; 10. «Бага домын ёрөөл». Все эти *ёрөөлы*, кроме последнего, написаны тибетскими буквами на монгольском языке. Төвд уверяет, что они написаны самим Гэлэгбалсаном, который был его близким и хорошим другом. Много *ёрөөлов* Төвд помнил наизусть.

Известно, что вообще Гэлэгбалсан писал *ёрөөлы* на следующие темы: 1. Жертвоприношение *обо*; 2. Состязание в стрельбе из лука; 3. Устройство *наадама*; 4. Свадебный пир; 5. Праздничная посуда для кумыса; 6. Пировые обрядовые песни; 7. Отделение жеребят от кобылиц; 8. Угощение по случаю освящения нового храма; 9. О возведении на престол *хубилгана*; 10. Молебен; 11. Моление о дожде; 12. Другие *ёрөөлы*.

Гэлэгбалсан сочинил и произнес много благопожеланий в честь ноёнов и лам. Он был верующим человеком и во время церемонии обязан был их восхвалять. Кроме того, он часто писал по заказам духовной знати.

Однако не меньше *ёрөөлов* он посвятил жизни, праздникам и обычаям простых аратов.

Самый известный из *ёрөөлов* Гэлэгбалсана «Просьба у неба дождя» («Тэнгэрээс бороо хур гуйсан шүлэглэл»). Сам автор определяет жанр своего сочинения как стихи (шүлэглэл). Гэлэгбалсан с детства дружил с *заланом* Цэдэнсамбуу, веселым по характеру человеком. Они уважали друг друга, каждый считался с мнением другого, вместе обсуждали прочитанные книги, рассказывали истории и сказки. В 1905 году в *хошууне* разразилась страшнейшая засуха. Некоторые араты откочевали, но большинство осталось в своих кочевьях. Цэдэнсамбуу и Гэлэгбалсан решили обратиться к небу с просьбой о ниспослании дождя. Они отправились к водному источнику, разостлали там белый войлок, поставили на него чаши с чаем и едой и на бумаге в красную линейку записали стихи:

«Божество мое *Эсруа Хормуста* обещал Будде, явившемуся подобно своим предшественникам до начала многочисленных *калт*, никогда не отчаиваясь, терпеть и заботиться о несравненной религии, охранять и поддерживать ее, даже если от нее останется лишь малый признак.

Мы, твои многочисленные люди, скитаясь в самой середине безначальной вселенной, достигли предела отупения и глупости. Мы заблудились и мучаемся, испытывая невыносимые бедствия от голода и засухи, и изо всех сил взываем: «Взгляни множеством своих бесстрастных глаз, прислушайся своими чуткими всеслышащими ушами. Не гневаясь, соблаговоли, наконец, обратить на нас свое внимание!».

Много лет тому назад жил *залан* Цэдэнсамбуу, с которым люди нескольких селений свыклись и сжились. В разговорах с ним они были согласны мыслями и чувствами. Он выполнял основное дело, уста-

новленные законы и уставы и в то же время не давал побряжек никому. Не был жаден до взяток и подкупа – всегда был одного нрава.

Все прежние и вновь приехавшие араты, умножая свой многочисленный скот, охраняя стада монастырские, поднося лучшую часть по каплям собранного молока к чаю многочисленным *хуварагам*, искренне поклоняясь Трем драгоценностям и правдиво веруя, мы молимся: Смилуйся и пошли дождь! Видя, как мы ничтожны и унижены, исполните ли Вы нашу просьбу?

С самого рассвета и до изнеможения бродили мы, а уж в полдень не слышно разговоров наших – так измучились мы. Когда же вечером ложимся, хоть немного отдохнуть, то думаем – не за грехи ли наши? Поверь в это, мы не смогли дольше быть стойкими и захотели, бросив все, отдохнуть днем. При виде мучений и гибели скота нашего, с которым давно свыклись, душа поистине разрывалась. Хотели перекочевать в другой *хошуун*, но говорят, там не лучше, чем в ближних местах. Хотели отправиться к харчинам, говорят, – далеко от родного кочевья, да и путь слишком далек, чтобы переселяться на время. Хотели по-дружески переселиться к соседям, говорят, – препятствуют крепостники и их приспешники. Вы, наверное, видите, как обнищали мы, лишённые возможности куда-либо податься.

Хотели обратиться к богдо и высшим ламам. Но если попросить их ниспослать дождь, а не только вести нас по доброму пути, то, как бы они не разгневались – так думали мы. Встревоженные и потерявшие надежду, мы все же все свои бедствия одно за другим обсудили, сговорились между собой и по порядку на бумаге с красными линиями изложили.

Мы, многочисленный народ твой, как прежде, так и теперь взываем рыдающими и растерянными голосами – милостиво направляющие нас небо и земля! Снисходительно и без недовольства, не сердясь и не гневаясь, проникшись добротой и сочувствием, пошлите непрерывно льющийся дождь, чтобы он, переливаясь, замелькал. Пусть в изобилии растут нежные и сочные травы. Окажите милость снисходительно сжалиться над нашим измученным и изнуренным скотом».

Исследователи творчества Гэлэгбалсана неоднократно подчеркивали, что в этом стихотворении выражена не только любовь к аратам и обеспокоенность автора их судьбой. В нем достаточно отчетливо звучит боль человека, понимающего, какая тяжкая доля выпала его несчастному народу. Можно не согласиться с утверждением Г.И. Михайлова, что в этом стихотворении ярко выражены протест и обличе-

ние виновников бедственного положения аратов. Но в том, что «Гэлэгбалсан показывает жизнь арата в ее конкретном, трагическом проявлении», Г.И. Михайлов абсолютно прав¹. Особенно сильно впечатляет выраженное здесь состояние духа народа, пронизанное чувством безнадежности и абсолютной незащитности.

Особенностью большинства *ёрөөл* Гэлэгбалсана является то, что их смысловое содержание – выражение сопричастности автора ко всем изображаемым им событиям, глубоко личное восприятие их. Души сказителя и слушателей сливаются в едином чувстве.

В «Ёрөөле наадаму» («Наадмын ёрөөл»), посвященном традиционным состязаниям скакунов, Гэлэгбалсан изображает их как истинный кочевник, азартный участник скачек. Сказитель, следуя правилам, произносит сначала традиционный зачин:

Все собравшиеся сели кругом –
И, следуя обычаям старины,
Запели «О лучшем из хууров».
Их бокалы переполняли
Праздничный кумыс, вино веселья.

Затем следует основной текст:

Сильные бывалые кони рвутся вперед –
не остановишь.
Голоса мальчишек звенят, как песня.
И выявляются все качества коня,
В смятенье приводя сердца людские.
Все окружающие толкаются, шумят и суетятся.
Отставшие в соревнованье кони покрыты пылью.
А лучшие, узде не подчиняясь, мчатся.
Потом спокойно переходят на иноходь.
На финише их отмечают очередность.

Один из слушателей Гэлэгбалсана вспоминает: «Когда я был молодой, лучники нашего *хошууна* в начале весны по случаю Цагаан Сара устраивали состязания по стрельбе из лука. Прошел слух, что прибудет Балсан дэмч гуай и произнесет *ёрөөл*. Несколько суток все собравшиеся ждали. И, наконец, приехал высокий светловолосый человек в старой чесучовой *дээл*. Хриплым голосом он произнес «Ёрөөл сур’у». Люди толкались, стараясь увидеть, как Гэлэгбалсан гуай говорит *ёрөөл*. Некоторые забирались на телеги и верблюдов. Мы тогда старались запомнить этот *ёрөөл*. Гэлэгбалсан гуай стоял на ногах и, чуть покачиваясь, говорил:

¹ Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969. С. 136.

Волей мужа,
Силой большого пальца
Свою стрелу
Приложит крепко к тетиве,
Натянет туго,
Метко стрельнет,
И пусть в далекой дали
Все стрелы рядом лягут.

Эти несколько строк остались у меня в памяти. Как только Гэлэгбалсан гуай закончил *ёрөөл*, люди разъехались в разные стороны, кто на коне, кто на верблюде. Очевидно, они собрались только ради того, чтобы послушать *ёрөөл*. В тот год на состязаниях в Богдын хүрээ наши победили знаменитых в Халхе стрелков. Опытные стрелки говорили: эта победа – результат символического *ёрөөла*, произнесенного дэмч гуаем в начале года у подножья горы Дэлгэрхангай. Он благословил наши луки и стрелы» (Д. Ламжав, 79 лет).

Ц. Дамдинсурэн писал, что *ёрөөлы* об айраке, *наадаме*, о встрече широко распространились среди аратов. Они отличаются богатством языка и большой красочностью художественных образов. По мнению Ц. Дамдинсурэна, Гэлэгбалсан был не просто сказителем, а настоящим поэтом. «Этот ёрөөлчин так же, как и многие другие, не был сочинителем, который запоминал наизусть сложный им ёрөөл, а потом повторял его по мере исполнения. Каждый раз, произнося ёрөөл, Гэлэгбалсан сочинял другой, новый ёрөөл»¹.

Ванчинбалын Гүлранса (1820-1851)

Гүлранса – брат выдающегося монгольского писателя Инжаннаша. Его творчество, начиная с 1957 г., очень активно изучается во Внутренней Монголии. В результате поисковых работ собрано почти 90 его стихотворений. Они входят в сборники лучших монгольских писателей, публикуются отдельными изданиями. Творчеству Гүлрансы посвящены специальные главы в книгах по истории монгольской литературы².

¹ Гэлэгбалсан. Ёрөөлүүд. Улаанбаатар, 1961. Х. 3.

² Mansang. Mongyol uran jokiyal-un teüke. Kökeqota. 1981; Mongyol uran jokiyal-un teüke. Kökeqota. 1984; Erdenitoytaqu. Gülaransa, Danjanvangjil, Kesigbatu. Kökeqota. 1959. См. также: Damdinsürüng Ce. Mongyol uran jokiyal-un degeji Jayun bilig oruşıbai. – CSM. T.14. Ulayanbayatur. 1959.

Большую часть своих стихов Гүлранса написал в 1840-1850 годах. В период «опиумной» войны (1840-1842) его отец Ванчинбал сражался в отрядах против английских войск.

В 1840 г. Англия вторглась в Китай под предлогом войны с опиумом. Англичан Гүлранса глубоко ненавидит, называет их разбойниками и грабителями. Война, разлука с отцом и тревога за его судьбу нашли отражение в целом ряде его стихотворений. Он верил в победу и возвращение отца домой, о чем свидетельствует название одного из его стихотворений «Вернутся, разгромив захватчиков» («Түүрэмгий-лэгчидыг дараад ирнэ»). Стихотворение написано под влиянием разлуки с отцом, который во главе одного из монгольских отрядов ушел воевать.

Взметенные знамена и флаги солнце с луной закрывают,
Кружащиеся в танце мечи и копья небо с землей озаряют.

На этот раз с войны вернутся летом.

В тот светлый день, когда они придут,

В час радостного возвращения с победой над врагом,

Сливаясь в общей радости, их встретим на коленях и поклонимся.

Мысли поэта неизменно с теми, кто борется и может стать жертвой этой борьбы («Представляется лагерь военный»). В период решающих боев он рисует поэтическую картину страшных сражений и заканчивает его словами: «Хочу скорейшего мира». Гүлранса понимал, что война приносит страдания многим семьям, осиротевшим и разлученным. Об этом его лирическое стихотворение «Тоска» («Мөрөөдөл»).

В прежнее время росли мы вместе,

На празднике звучала музыка, все угощались.

Священная луна – светла, ночь (мраком)

покрывает все вокруг.

По неизбежным законам мира ушел ты.

Я, глупый и несчастный, словно осиротел.

Заботливый отец ушел сражаться в войсках.

Человек, охваченный болью, только о ней говорит.

Но, одолев опасность, ты вернешься, и будет радостная встреча.

И завершением этого цикла становится стихотворение «Настал мир» («Энх төвшин болов»).

Г.И. Михайлов считает, что «Стихотворения Гүлрансы об «опиумной» войне являются самыми ранними из известных образцов монгольской поэзии, направленной против империализма, агрессии и несправедливых войн. Можно даже сказать, что они были в старой литературе уникальным явлением»¹.

¹ Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969. С. 147.

Есть все основания утверждать, что творческая жизнь Гүлрансы после смерти отца (в 1847 г.) становилась все менее и менее активной.

Гүлранса писал не только антивоенные стихи, он открыто критиковал феодалов, жадных до денег; есть у него и лирические стихи-размышления, пейзажная лирика.

Д. Цэрэнсодном¹ полагает, что Гүлранса открыто критиковал современное общество, воспринимал его как нечто преходящее: «Полон двор рабов и слуг, но очень может случиться – однажды утром они разбегутся», «Если проследить череду изменений, это подобно спектаклю».

Несмотря на то, что сам Гүлранса происходил из богатой и знатной семьи, его собственная жизнь противоречила общепризнанным правилам его среды: «Я нахожусь среди цветов фруктового сада, но становлюсь злым врагом всего великолепия и красоты». Более всего ранит отсутствие справедливости: «Когда о правде говорят, что ложь, то ложь есть правда. Когда о ней говорят, что есть, то это означает нет».

В 27 лет Гүлранса наследовал от отца титул *хошуу туслагч*, но его не радовали ни положение, ни известность – он не хотел служить обществу, которое ненавидел. Главным в жизни для него оставались свобода и творчество: «Пусть лучше будет заблуждением написанное длинной кистью, чем погоня за выгодой и славой, покуда не порвутся чулки и сапоги».

Он критиковал тех, кто был охвачен алчностью и тщеславием:

Гусиное перо считаю золотом и серебром,

Высокие заслуги всего лишь проплывающими облаками.

Простой народ смеется, глупцом считает.

Я, истинно счастливый, – волшебник безымянный.

Дела мирские, как детская игрушка

.....

Хочешь познать вкус мира, отведай желчь.

У Гүлрансы есть очень выразительная пейзажная лирика. Традиционно монгольские стихи о временах года композиционно состоят из двух планов: собственно пейзажа и описания состояния, чувства и настроения человека, его возраста (весна – юность, лето – молодость, осень – зрелость, зима – старость, смерть).

В четверостишии «Красота зимы» (Үвлийн үзэмж) Гүлранса рисует лаконичную, художественно выразительную картинку зимнего

¹ Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987.

пейзажа, а заканчивает ее афоризмом о бренности человеческой жизни.

Поутру прожилки туберозы насквозь просвечивают.

В лютую стужу покрыты горы светлым серебром.

В бесконечно пустом пространстве танцуют льдинки.

Они стирают следы людей на пыльных дорогах прекрасного мира.

Гүлранса не только хорошо понимал пороки общества, в котором жил, но и осознавал необходимость политических перемен. Прямо об этом он говорить не мог, но написал немало аллегорических стихов.

Пущенная в светлый день стрела меняет смену времен.

Хүрд, вращающий круглый шар, 20 лет прогоняет.

Беднейшие достигнут предела богатства и уваженья.

Чрезмерно добродетельные не обретут значительной судьбы.

По мнению Д. Цэрэнсоднома, Гүлранса в этом стихотворении, используя образ смены времен года, выражает уверенность, что для беднейших обязательно наступят хорошие перемены¹.

Лувсандондов (Лу жанжин гүн) (1854-1909)

Изучение творчества Лувсандондова началось в Монголии только в 60-х годах XX века. О его творчестве писали Х. Пэрлээ², М. Гүрсэд³, Ц. Дамдинсүрэн⁴, У. Загдсүрэн⁵, Д. Дашдорж⁶.

Лувсандондов родился в Халхын засагт аймаке, *хошууне* Ханхөхүй уул (ныне Увс аймак). Его мать Хорлоо была служанкой хошунного ноёна Сэдбазара. У ноёна не было своих детей, и он усыновил Лувсандондова. Это был очень способный мальчик, выучивший еще в детстве монгольский, маньчжурский и тибетский языки. В 1876 г. он стал хошунным князем, а затем получил титул *гүн вана*. С 1897 г. его стали звать Лу жанжин гүн.

¹ Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987. Х. 365.

² Пэрлээ Х. Хан Хөхүйн магтаал. – Цог. № 1. Улаанбаатар, 1960.

³ См.: Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968.

⁴ Дамдинсүрэн Ц. Лу Жанжин гүнгийн тухай домог. – Монголын судлал. Боть VII, дэвтэр 2. Улаанбаатар, 1969.

⁵ Загдсүрэн У. Хан Хөхүйн магтаал. – Монголын судлал. Боть VII, дэвтэр 10. Улаанбаатар, 1969.

⁶ Дашдорж Д. Лувсандондовын шинээр олдсон хэдэн шүлгийн үзэл санаа. – Шинжлэх ухаан амьдрал. № 6. Улаанбаатар, 1978.

Лувсандондов жил в период усилившейся борьбы против маньчжуров. Данных о его прямом участии в сопротивлении нет, но косвенно он был к нему причастен.

Рассказывали, что он сумел добиться решения в пользу монголов в деле о разграблении китайской фирмы монахами Гандана. О нем говорят, что он направил маньчжурскому хану жалобу против открытия в Монголии золотых копей. Он участвует в деле улясутайских военных, устроивших антиманьчжурский бунт и разбежавшихся по домам. Лувсандондов предложил свое посредничество в деле возвращения беглецов, но поставил условие: за каждым беглецом посылать специально вооруженного человека. Улясутайский *амбань* испугался двойного увеличения монгольского гарнизона и отказался от преследования бунтовщиков.

Согласно многочисленным устным и письменным источникам, Лувсандондов интересовался жизнью современного общества и ненавидел маньчжурское иго. Он понимал, что монгольская знать, раболепствующая перед маньчжурами, обрекает страну и народ на зависимость от воли иноземных хозяев. В стихотворении «Китайцы, китайцы» («Хятад, хятад гэгч») он писал:

Склонившись к стопам южан (китайцев),

Спокойно в своей ставке не лежат,

Курьеры и послы им затыкают рот.

А то, что образованностью и умением всех превосходят,

Священной мудростью

Народ свой грешный защищают –

Это насмешка их хозяев (китайских).

Лувсандондов мечтал о прекрасном свободном будущем своей родины:

Хотя бы тучи появились, и дождь пошел!

Открыть бы дверь и надышаться влагой.

Пусть беды и несчастья дождь заберет с собой.

Слова мои пускай дождем прольются!

Пусть запестреет степь цветами!

Пусть ветер засвистит и зелень всколыхнется!

(«Звук окружающего мира»)

Лувсандондов был очень популярен и снискал ласковое прозвище «маленький гүн Западного аймака». Когда он заболел, весть о его самочувствии гонцы разносили по самым отдаленным уголкам страны.

Лувсандондов оставил большое художественное наследие. Но сохранилась лишь одна авторская рукопись, все остальное записано со слов земляков. Лувсандондов писал *магтаалы*, поэмы, песни, *ёрөөлы*,

вел дневник. Часть дневников найдена в 1940 году и хранится в Государственном архиве. В дневнике есть упоминание о «Желтой книге добродетелей» («Буяны шар дэвтэр»). Возможно, это тоже художественное произведение.

Одно из лучших стихотворений о любви к родине «Три драгоценности» («Гурван чухаг»). В отличие от стандартной триады: *Бурхан*, учение и *хувараги*, Три драгоценности для поэта: знание, домашний скот, родина.

Три драгоценности. Что это?
Одна драгоценность – ученость,
Пространная, словно могучее небо.
Вторая драгоценность – стадо,
Которое хранят как собственное достоянье.
А третья драгоценность – родина привольная,
Которую ты любишь, где живешь.

Знания высоко почитаются в Монголии, ученый человек всегда уважаем и авторитетен:

Хотя различны по форме и по виду
Искусство кистью рисовать
И обладать письма талантом,
Но суть у них одна: учить и выражать.
Хотя совсем отличны
Игра душевная на музыкальном инструменте
И мастерская гравировка,
Их смысл в одном: учить и выявлять (таланты).

(«Врата таланта»)

Лувсандондов был глубоко верующим человеком, буддизм занимал в его жизни важное место. Тем интереснее его небольшое, но очень человеческое стихотворение «Девичьи чары» («Бүсгүй хүний удис»).

В спокойном мире
Девушка-чаровница.
Лама, избегающий детского крика,
Под устремленным взглядом девушки
Отвел глаза, привычные видеть сутры.
Девичий запах дурманит голову.
И в глубине (души) посетовал лама,
что жизнь не удалась.

Очень широко распространена в Монголии песня Лувсандондова «Гнедой иноходец» («Сайвар халтар»), основанная на реальном факте:

Это был конь Лувсандондова, неоднократно одерживавший победу на скачках. Его преподнесли в дар Богдо *гэгээну*. Но пока возле

дворца коню пели хвалу, он вырвался и убежал в родные места. Лу жанжин, узнав, что его конь вернулся, очень обрадовался и сложил в честь него песню:

Гнедой-иноходец, летящий над холмами.
Поступь его тысячами оттенков богата.
По нраву добр и верен,
Но тверд по поступи!
В мгновение он настигает
Изюбря серого со звездочкой во лбу,
Который прыгает с вершины на вершину.
Тверда его поступь
Гнедой-иноходец!
В свирепую зимнюю стужу,
Холодными удилами его не взнуздают,
Пропитанный потом потник
На спину его не кладут.
Тверда его поступь.

Наиболее известное произведение Лувсандондова «Магтаал Ханхөхүй» («Ханхөхүйн магтаал»). В этих стихах свыше 400 строк, написаны они на китайской бумаге кисточкой. Множество переписанных копий распространились среди аратов родного *хошууна* Лувсандондова. *Магтаал* написан осенью 1880 г. на вершине горы; он составлялся в течение трех дней.

По жанру – это лирическая поэма из четырех частей. Большая ее часть – восхваление природы в четыре времени года.

Весна:

Веет легкий ветерок
И дышится привольно
Все ярче и светлее солнце,
Природа оживает, все соком жизни налито.
Перелетные птицы назад прилетают –
Приходит весна.
Мой Ханхөхүй!
Веселый молодой, исполненный величья,
Как птица гаруди среди прочих птиц.
Подернутый завесою тумана
Блестишь ты, как рубин,
О, Ханхөхүй мой!

Лето:

Восходят звезды на юге.
Все ближе теплое дыханье лета.
Светлее солнце.
И нежится под ним все сущее...

О, Ханхөхүй!
Твой ясный свет прозрачен,
Ты, как берилл сияешь!

Осень:

Кончики туч кочующих
Плывут над горами высокими.
Вокруг туман.
И к югу потянулись птицы.
Желтеют и сохнут травы.
Ревут олени.

Описания природы переплетаются с приметам жизни и быта монголов. Летом проводится национальный праздник *наадам*: борцы размахивают руками, как птицы *гаруди*, в борьбе применяя и силу, и хитрость; поют юные стрелки; скот покрывает горы и степи, кричит на разные голоса, утоляет жажду прозрачной водой, ест сочную траву.

Магтаал кончается словами:

Восхваляю в стихах,
Поклоняюсь с верой,
Молюсь,
Во всю силу свою почитаю
Свой Ханхөхүй,
Удовлетворяющий девять желаний
Задуманных,
Постоянно дарящий
Милость
Бедным сиротам,
Огромное благоденствие многодетным,
Огромное счастье
Для богатыря богатого,
Огромную помощь тем, кто постигает знания,
Ставший святыней
Для верующих Ханхөхүй.

В творчестве, которое приписывают Лувсандондову, наряду со светскими молитвами, есть религиозные стихи и стихи, почтительно воспевающие высших мира сего, поэтому к его творчеству нужно относиться критически, тщательно отбирая в нем лучшее и прогрессивное (золото)¹.

Л. Хурэлбаатар считает², что стихи всех известных поэтов XII – XIII веков о четырех временах года были так или иначе связаны с иде-

¹ См.: Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. Х. 136.

² Хурэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996. Х. 230-231.

ологией буддизма: смена времен года – есть подтверждение учения о не вечности всего сущего. Стихи Лувсандондова отличаются тем, что они выражают радость жизни, раскрывают уклад жизни монгольских кочевников, её органическую связь с временами года.

Анализируя образную систему *магтаала*, Л. Хурэлбаатар подчеркивает ее высокую художественность. Каждому времени года соответствует драгоценный камень: весне – рубин, лету – берилл, осени – золото, зиме – хрусталь. И преобладающий цвет: белый, пестрый, золотистый, голубой. Растения и животные в *магтаале* Лувсандондова – единый одушевленный мир: деревья хлещут ветвями, качаются, шумят; вода в реке кружит, рокочет, переливается, вьется; скот мычит, фыркает, бодается, скачет.

В *магтаале* Лувсандондова присутствуют и художественные образы письменной литературы (драгоценные камни), и образы, характерные для эпического и фольклорного творчества монголов.

Д. Цэрэнсодном считает, что *магтаал* – поэма Лувсандондова, где на фоне сменяющих друг друга времен года изображена жизнь народа и красота монгольской природы, является одним из лучших произведений монгольской поэзии XIX века¹.

В творчестве, которое приписывают Лувсандондову, наряду со светскими молитвами, есть религиозные стихи, и стихи, почтительно воспевающие высших мира сего.

**Равжаагийн Хишигбат
(1849-1916)**

Творчеством Хишигбата занимались Ц. Дамдинсүрэн², Эрдэнэтөгтох³, А. Мостэр⁴, В. Хайссиг⁵, Г.И. Михайлов⁶. Специальные главы посвящены творчеству Хишигбата в монографиях по истории средневековой и новой монгольской литературы⁷.

¹ Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар. 1987. Х. 393-394.

² Damdinsüring Će. Mongyol uran jokiyaI-un degeji jaγun bilig orušibai. – CSM. T. XIV. Ulayanbayatur. 1959.

³ Erdenitoγtaqu. Gülaransa, Danjanvangjil, Kesigbatu. Kökeqota. 1959.

⁴ Mostaert A. Textes oraux ordos, recueillis et publiés avec introduction, notes morphologiques, commentaires et glossaire par A. Mostaert. Peking. 1937 (Monumenta Serica, Monograph Series. No.1).

⁵ Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. 1-2. Wiesbaden. 1972.

⁶ Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969.

⁷ См.: Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XIII – XX зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978.

До 1959 г. стихи Хишигбата в Монголии не издавались. Впервые их опубликовал Ц. Дамдинсурэн в своей антологии «Зуун билиг». В комментарии он сообщал, что использовал рукопись, хранящуюся в Государственной публичной библиотеке Монголии и рукопись Библиотеки педагогического института в Хөх Хот.

Хишигбат родился в 1949 году в Ордосе (Внутренняя Монголия), в Үүшин *хошууне*, местности «Хошойн Цайдам». Он вырос в семье бедного арата, вместе с отцом батрачил на хошунного Балжир *гуна*. В детстве обучился чтению и письму на монгольском, тибетском и маньчжурском языках. С 14 лет был писарем Балжир *гуна*, а затем стал младшим судьёй, но был отстранен за участие в антиманьчжурском движении.

Ситуация во Внутренней Монголии в XIX в. была достаточно сложной: гнет маньчжуров, китайский ростовщический капитал, местные духовные и светские феодалы делали невыносимой жизнь простых аратов.

Под влиянием народных восстаний в Китае (тайпинского и боксерского) развернулось освободительное движение и среди монголов. В 1852 году в Ордосе в *хошууне* Үүшин появились тайные кружки (дугуйланы), деятельность которых носила не только антиманьчжурский, но и антифеодальный характер. Работая судьёй, Хишигбат видел, как монгольские князья разоряют аратов, продавая их земли китайцам. Дугуйланское движение ширилось. За каждого живого или мертвого дугуйланца власти обещали 50 *лан* серебра. Хишигбат, который втайне симпатизировал кружковцам, написал об этом стихотворение, за что и был уволен со службы.

А. Мостэрт в книге «Ордосский фольклор»¹ рассказывает такую легенду: «Один из участников народного кружка был схвачен чиновниками и арестован. Когда человек, сопровождавший арестованного, спросил у находившегося рядом Хишигбата, каково положение дел в *хошууне*, тот ответил:

Что можно говорить о временах,
Когда и собственная тень страшна,
Пугаешься мелькнувшего хвоста?
Настало время страшное:
Никто никому не верит,
И мудрость бесполезна,
Зато в почете вино и мясо.

¹ Mostaert A. Textes oraux ordos, recueillis et publiés avec introduction, notes morphologiques, commentaires et glossaire par A. Mostaert. Peking. 1937 (Monumenta Serica. Monograph Series. No.1).

Арестованный понял иносказательный смысл этих стихов: купил жирную овцу, напоил караульного и бежал».

После увольнения со службы Хишигбат вернулся домой в степи Хошойн Цайдам, держал скот, выращивал овощи и лекарственные растения.

Заниматься художественным творчеством Хишигбат начал очень рано, писал в основном любовную лирику, что считалось легкомысленным делом.

В зрелом возрасте Хишигбат начинает заниматься литературой всерьез. Он написал стихотворное сокращение летописи Саган Сэцэна (своего отдаленного родственника) и включил в него факты из истории Ордоса. Сделал краткое стихотворное изложение китайского романа «Троецарствие»¹.

В 60 лет написал сокращенный перевод популярного китайского романа о Тансан ламе, в котором есть любопытный стихотворный фрагмент «О равенстве»:

В семье арата ты рожден
иль ханским сыном будь –
Все люди меж собой равны,
не разнятся ничуть.
Те зерна осенью взошли,
а эти – в дни весны.
И цветом и величиной –
во всем они равны².

Хишигбат составил в стихах сочинение для детей «Зерцало» («Толь»), в котором содержится много интересных и полезных сведений.

Хишигбат придерживался совершенно определенных политических взглядов, прямо и откровенно выражал их в своих стихах. В 1909 году в Үүшинском *хошууне* состоялся собор монгольских князей для исследования причин дугуйланского восстания. Собор решил запретить людям собираться более чем по два человека. Хишигбат не замедлил написать об этом стихотворение «Славные дугуйланы» («Эрхэм олон дугуйлан»). Политические оценки выражены здесь очень четко, в непривычно резкой для того времени форме:

Вот верные защитники порядка.
От них не увернешься – волчья хватка!
Всегда они с властями в тесной смычке –

¹ Знаменитый роман Ло Гуань-чжуна (XIV в.).

² Пер. Г. Ярославцева. См.: Из монгольской поэзии XX века. М., 1981. С. 53.

И на словах одержат верх и в стычке.
Так злыдни наше дело погубили:
Дугуйланы, конечно, распустили;
В восторге от подобного деянья,
Прославили нойона за старанье,
Разъехались, смеясь, неторопливо
И зажили семейно и счастливо¹.

Жанр стихотворения «Отогуды» («Отгууд») определяют как «хараал» (проклятие). Отогуды (жители соседнего *хошууна*) распустили слух, что Хишигбат написал о них издевательское стихотворение. До этого два *хошууна* жили, как добрые соседи. Главным распространителем злобных слухов был Гомбо *мэйрэн*, против которого и направлено стихотворение Хишигбата. Отвечая на наветы врагов, он мало стесняется в выражениях и не оглядывается на титулы:

Самый глупый и дурной от природы Гомбо мэйрэн.

Но если чиновник этот глуп, к тому ж невежда,
То он осел в тигровой шкуре.

Не человек ты, а кукла из бумаги.
Зовешься сайдом, а похож на клюв летучей мыши.
Насколько ты умен, никто не знает.
По слухам ты – хошунный мэйрэн
И восхвалили тебя за добродетель,
Но это говорят угодники.
Известно, насколько глубок твой ум!

В 1909 г. Хишигбат написал еще один хараал «Линдэр Ландархан» – это был ответ на стихи Гарма *мэйрэна*, который обиделся на Хишигбата за то, что ему пришлось отвечать перед комиссией за поджог китайских поселков. Гарма *мэйрэн* зло высмеял наружность Хишигбата: «У него нос красный круглый и опухший, идиотская улыбка на лице». Хишигбат не остается в долгу и постоянно обыгрывает факт принадлежности Гармы к сахарам, которых тогда нередко обзывали ослами. Название стихотворения – подражание звучанию колокольчика на шее верблюда.

Это стихотворение не издавалось и существует лишь в рукописи. Отрывок из него опубликовал Б. Содном, который пишет, что стихотворение очень трудно для понимания и требует специального текстологического исследования².

¹ Пер. Г. Ярославцева. См.: Из монгольской поэзии XX века. М., 1981. С. 54.

² Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар. 1968. Х. 144-145.

Хишигбат верил в будущее своего народа, он не знал пути избавления, но был уверен, что оно неизбежно:

По пастбищам и по лугам пройдишь –
Стада пасутся вроде бы и тучны.
К мирским делам, однако, приглядишь –
Запутанны и неблагополучны.
Желанные настанут времена –
Падут с небес живительные струи,
И расцветет стремительно страна,
И весь народ вздохнет и возликует¹.

(«Грядущий расцвет»)

Хишигбат писал *магтаалы*, посвященные известным храмам и монастырям. Он не просто описывал те или иные красоты, но и давал оценку событиям, которые там происходят: выражал надежду, что наступит для всех доброе и счастливое время («Магтаал храму Рашицойлин»); он размышлял, как сильно изменилась монгольская земля, как она обнищала, исчезли сочные пастбища и тучные стада, как обеднел народ («Магтаал храму Үүшин зуу»).

А. Мостэр нашел в Ордосе рукопись «Стихотворения об улучшении ста стихов», имя автора которой не указано. Но Мостэр, а вслед за ним и В. Хайссиг считают, что это произведение Хишигбата. Там есть такие строки:

Велика гордость богатых,
Велик рот хвастунишек,
Велики цели знатных, возомнивших себя героями,
Велик процесс изменения человека.

Если высший обретенным знаньем полностью владеет –
он мудр.

А вот определить, крупны или малы коровьи зубы –
способен и глупец.

О любовной лирике Хишигбата можно судить по стихам «Моя Жууган» («Жууган минь»), «Ответ Жууган» («Жуугангийн хариу»), «Высокое синее небо» («Өндөр хөх огторгуй») и, отчасти, по диалогу «Иноходь пары коней» («Хос морины сайвар»). Собственно и первые стихи – внутренний монолог двух влюбленных, мысленно обращающихся друг к другу, то есть ведущих диалог.

Герой, обращаясь к возлюбленной, говорит о её добром характере, о том, что пленился ее красотой, но в его словах звучит и постоянная тревога за их будущую судьбу:

¹ Пер. Г. Ярославцева в кн.: Из монгольской поэзии XX века. М., 1981. С. 54.

Жить без разлуки. Что нужно ещё? О, моя Жууган!
Если твои придут, что делать? О, моя Жууган!
Если случится беда, что делать? О, моя Жууган!

Ответ Жууган – композиционно зеркален. Вначале восхваление любимого, а затем нотки опасения, связанные скорее не с судьбой, а с превратностями пути:

О господин, что сочиняет стихи различные!
О господин, исполненный красоты и знаний!
.....
О господин, слишком велики просторы солончаков Хошой.
.....
О господин, дождь полил.
О господин, и далеко и близко все льёт.

Композиция стихотворения «Высокое синее небо» сложнее, содержание глубже. Диалог влюбленных экспрессивнее и богаче оттенками чувств. Завершается же стихотворение обобщающей концовкой, очень близкой по жанру к *сургаалу*.

Эмоциональная приподнятость чувств гармонирует со светлой картиной благодатного мира:

В высоком синем небе собрались облака,
Пролился с неба благодатный дождь.
Быть урожаю богатым и обильным.
Все радостно, спокойно, мирно.
.....
Далеко в тумане синее стойбище.
Там любимый, о котором тоскую и мечтаю я.
Ничто не омрачает счастья разделенной любви:
На небе солнце и луна,
А на земле есть ты и я.
.....
Мы будем счастливы всю жизнь.
Промчатся месяцы и годы.
Блаженствуя, мы постареем.

И только редкость встреч и неизбежная старость рождают нотки сомнения:

Я похудела и ослабла.
Мне беспокойно, я тоскую (говорит она).
Я знаю, как тяжела тоска,
Сидишь ли, ходишь – нет покоя.
Всего три раза в месяц встречаться можем мы.
Вдруг поседает голова
И годы остудят наш пыл любовный, (вторит он).

Герой обращается к своей любимой со словами самого высокого стиля: «Ты прекрасна, как лотоса цветок», «Зубы твои – белые раковины, глаза твои – черные раковины», «Твоя слюна сладка, как сахар», «Средь множества девиц единственная ты, ты, словно Венера, средь мириад звезд».

Концовка напоминает, что жизнь – иллюзия («Пустотность материального мира несомненна»), да и люди далеки от совершенства:

Как часто склонность мгновенно исчезает, и дружбы нет как нет.
Как часто забывают про добро и родственники наши.
Как много равнодушных и невнимательных людей.
.....

А в ссоре мстят друг другу, становясь врагами.

Но оптимизм не изменяет автору до самого конца: любовь – это счастье, и ошибки поправимы:

Жизнь с любимой сладка, как фрукты.
Разлука приносит сожаленье и муки совести.
Ошибки прошлого! Что их обсуждать?
Их просто не стоит повторять отныне.
Слова, идущие от сердца, не бросай на ветер.
Будь благороден и добр к друзьям.

В диалоге «Иноходь пары коней» представлен разговор двух случайных попутчиков, сменяемый диалогом влюбленных. Смысл первого диалога – противопоставление духовной и светской морали. Это не диспут, в котором оппоненты стараются убедить противника в правоте своей позиции, а простая констатация мнения каждого из путников, их представлений о жизненных ценностях.

Один из попутчиков – простой парень, спешащий на свидание с возлюбленной. Другой готовится стать религиозным наставником:

Власть греховных желаний
Жизнь твою в ад превратит.
.....
Для всех живых существ одно страданье –
исчезнуть, будучи рожденным.

.....
Ради славы миряне драгоценное тело свое изнуряют,
Гоняются за выгодой, богатством
И забывают, что сами-то не вечны.

.....
Греховная алчность – плотская страсть.
Скупость и зависть – мирская суета.
Последствия греха – мученья ада.

Ненасытные помыслы хитрых людей – пустота.
Законы людского мира – пустота.
Друг, с которым повстречался – пустота.

Возражения спутника, поначалу энергичные и даже ехидные, сменяются смиренным вниманием:

Да ты, чудак, с ума сошел!
Этот прекрасный мир для вас лишь «пустота»?
На этом свете так много радости, друзей, родных!

Ты видел страшный ад? Потом назад вернулся?
Ты можешь различать грехи и добродетели мирские?

Ты много видел и много знаешь.
Но людям, подобным мне, принять все это трудно.
Тебе внимаю.

Лама полностью овладевает ситуацией и произносит длинный монолог, не оставивший спутника равнодушным. Расставшись с ламой, юноша встречается с возлюбленной и рассказывает ей о своей встрече. Реакция девушки мгновенна:

Какой дурной тебя так опечалил?
К чему твои холодные и злые речи?
Ведь с малолетства
Мы жили с тобой одной мечтой.

Молодой человек просит ее не придавать большого значения его словам, но все же откладывает срок следующего свидания, не скрывая, что опасается мирских грехов. На это девушка отвечает:

Чисты наши мысли и наши сердца.

Чем плохо безмерное счастье вдвоем?

Стихотворение завершается вполне оптимистической концовкой:

Теперь душа моя спокойна.
Меж нами нет ни разногласий, ни недомолвок.
Меня красивые мужчины окружают,
Но лишь с тобой я буду счастлива.

Представляется, что любовная лирика Хишигбата написана скорее под влиянием китайской поэзии. Это подтверждает стиль изложения, раскованность во взаимоотношениях влюбленных. Монгольская любовная лирика скуpee в изображении чувств, в ней более заметна дистанция между мужчиной и женщиной.

Вачинбалын Инжаннаш (Инжаннаши, Инжинаш, Инзанаш) (1837-1892)

В детстве Инжаннаша (Инджинаша)¹ звали монгольским именем Хасчулуу и по-китайски Бохан Шан. Родился Инжаннаш в местности Түмэд баруун хошуу, самом южном монгольском хошууне, непосредственно граничащем с Китаем. Китайцы и монголы свободно переходили на территорию друг друга, между ними было самое тесное общение.

Жену Инжаннаша звали Саранболор, она умерла очень рано (в 27 лет), оставив после себя трех сыновей.

У отца Инжаннаша было восемь сыновей: старший Гүлранса был помощником управляющего хошууном, известным поэтом, пятый сын – тайж Гүнначуг, шестой – Сунвэйданзун, хранитель хошунной печати, седьмой – тайж Инжаннаш. Это была талантливая семья, в которой литературой занимались и отец, и братья. Все они были людьми высоко образованными, переводили исторические сочинения, обсуждали теорию стиха. Творческая атмосфера дома не могла не оказать своего влияния на интересы Инжаннаша.

Решающее значение для выбора Инжаннашем художественного творчества имел пример его отца. Лхагваанноровын Ванчинбал родился в 1794 г. в семье знатного и богатого человека, сам впоследствии стал помощником управляющего хошууном. Ванчинбал читал много китайских и монгольских исторических сочинений, отмечая при этом: «Разум слушает, все подмечая, критикуя и обсуждая».

Этот принцип стал в дальнейшем основой для всего его художественного творчества. Опираясь на тщательно прочитанный исторический материал, Ванчинбал написал в 1839-1840 гг. первые восемь глав исторического романа «Синяя сутра» («Хөх судар»).

В 1840 г. Англия вторглась в Китай под предлогом войны с опиумом. «Опиумная» война прервала работу Ванчинбала над романом. По приказу маньчжурского императора он отправился на войну с англичанами и несколько лет служил армейским командиром. На родину он вернулся незадолго до смерти (1847), литературным творчеством уже не занимался.

¹ Инжаннаш – это монголизированное произношение санскритского *Jñānāsri* (тиб. *ye-shes dpal*, совр. монг. Ишбал), на монгольский переводится как Бэлгэ билгийн цог.

Инжаннаш с детства был очень религиозен, верил в предопределенность судьбы, но жизнь заставила его кое-что пересмотреть в своих воззрениях.

В юности он вел обычный для юноши из богатой семьи образ жизни: много читал, писал сам, участвовал в пирушках, где не только пили вино, но и обсуждали стихи друг друга.

Уже с десяти лет он начал писать стихи и рисовать. Известна его картина «Роза и жаворонок»: «Есть три пути учиться рисовать. Первый – рисовать то, что рождено собственной мыслью (собственным размышлением). Второй – следовать наставлению учителя. Третий – рисовать то, что видишь. Самый важный из них первый» (Инжаннаш).

Инжаннаш был не только талантливый, одаренный, но и добрый, отзывчивый человек. Однажды после сбора урожая он отправился собирать подати. Увидев множество бедных, обнищавших землепашцев, некоторым он снижал налог, а некоторых и вовсе освобождал от него. При этом он запросто разговаривал с батраками, рисовал картинку их жизни. За это люди уважали и любили его.

Инжаннаш встречался со сказочниками, знавшими родную историю, слушая их рассказы, учился у них. Он относился с уважением одинаково ко всем, не различая титула, положения и образования.

В середине XIX в. ширилось сопротивление монгольского аратства маньчжурским феодалам и продавшейся ей монгольской знати. Повстанцы требовали снижения налогов и арендной платы, грабили и убивали хошунных богачей и ноёнов. Семья Инжаннаша тоже пострадала. Он писал: «Батраки грабили имущество, цены на товар резко упали, снизился урожай на хлеб и картофель... умирали женщины и дети. Чем больше я думал, тем больше гневался, чем больше размышлял, тем сильнее приходил в замешательство и едва не заболел»; «Раньше я заботился только о своем благополучии, старался повкуснее поесть, понаряднее одеться. Годы шли, а я наслаждался бездельем..., но жизнь не приносила мне счастья».

Тогда Инжаннаш уехал из родных мест. Он поселился в отдаленном *хошууне*, поскольку денег у него не было, приходилось либо занимать у чужих людей, либо тратить последнее из отцовского наследства. Знать отвернулась от него, его называли «скверный сын, опозоривший отцовский очаг», а бедняки, напротив, «считали его хорошим человеком, который не боится сановников и не угнетает простых людей». Сам Инжаннаш писал: «У меня была одна мысль – не заискивать перед богатыми, помогать бедным и угнетенным».

Жизненные беды и горе заставили Инжаннаша обратиться к художественному творчеству. Уже в 20 лет им было написано немало произведений: «Красные слезы», «Заметки о доме», «Дневник» и др. Но профессионально литературой он стал заниматься после 34 лет. Утром я писал, вечером наблюдал. Писал, мучаясь и наслаждаясь, писал, не обращая внимания на бедствия и эпидемии, переводил и собирал материал по крохам...».

Инжаннаш писал стихи, очерки и рассказы. Он был не только писатель, но и теоретик литературы, художник, мыслитель, человек прогрессивных взглядов. Самый известный и распространенный из его произведений – роман «Синяя сутра» («Хөх судар»).

При маньчжурах его сочинения не печатались и ходили среди монголов в списках. Есть сведения, что каждая глава первых 15 глав «Синей сутры» в XIX в. переписывалась в отдельную тетрадь и так распространялась.

В XX веке в Китае начали не только издавать произведения Инжаннаша, но и изучать его творчество. С середины 40-х гг. печатаются отдельные рассказы, стихи, статьи о творчестве писателя. В 1957 г. был издан роман «Синяя сутра»¹ в трех томах, в 1958 г. был опубликован роман «Одноэтажный павильон»². В 1958 г. ученый Эрдэнэтогтох издал стихи и рассказы Инжаннаша, сопроводив их предисловием.

В 1959 г. Намжилцэвээн (Внутренняя Монголия) защитил под руководством Ц. Дамдинсурэна в Улан-Баторе кандидатскую диссертацию «Изучение Синей сутры»³. В 1959 году на I Конгрессе монголоведов Эрдэнэтогтох сделал доклад «Инжаннаш и его творчество»⁴.

В. Хайссиг в своей книге «История монгольской литературы» творчеству Инжаннаша посвятил главу⁵. Американский ученый Дж. Гомбожав Хангин опубликовал статью о художественном мастерстве романа «Синяя сутра», о «Рукописи романа» («Түмэд бичмэл») ⁶. В 1941-1942 гг. В. Хайссиг побывал во Внутренней Монголии и *хошууне* Түмэд, где обнаружил рукопись романа «Синяя сутра» в 1400 стра-

¹ Injannasi. Köke Sudur. Kökeqota. 1957.

² Injannasi. Nigen dabqur asar. Kökeqota. 1958.

³ Намжилцэвээн. Хөх судрын судлалын товчлол. Улаанбаатар, 1959.

⁴ Erdenitoitaqu. Injannasi ba tegün-ü jokiyaal-un tuqai. – Studia Mongolica. T. II, fasc. 36. Улаанбаатар, 1961; Idem. Orčin üy-e-yin mongol-un aldartu uran jokiyaal'id. Kökeqota. 1981.

⁵ Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. Bd 1. Wiesbaden. 1972.

⁶ Hangin J.G. Köke Sudur (The Blue Chronicle). A Study of the First Mongolian Historical Novel by Injannasi. – AF. 1973. Bd. 38; Idem. The Tümed manuscript of Injannasi's Köke Sudur. – CAJ. 1971. Vol. XV. № 3.

ниц. Хайссиг сфотографировал ее, и она получила название «Түмэд бичмэл».

Романы Инжаннаша исследовали Ч. Боуден¹ и Л.Г. Скородумова, защитившая кандидатскую диссертацию о романах «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слёз»².

В 1982 году во Внутренней Монголии широко отмечали 145-летие со дня рождения Инжаннаша.

В. Инжаннашу посвятили главы в своих монографических исследованиях Г. Жамсранжав³, Д. Цэрэнсодном⁴ и Л. Хурэлбаатар⁵. Отдельные замечания относительно творчества Инжаннаша сделал Г.И. Михайлов в своей книге «Литературное наследство монголов»⁶.

«Синяя сутра» («Хөх судар»)

Инжаннаш начал работу над романом «Синяя сутра» в 1871 году и продолжал ее более двадцати лет. Он изучил множество исторических сочинений и летописей, переводов, использовал также услышанные им легенды: «Я перерыл все сутры, шастры и улигеры на четырех языках. Разыскал множество исторических сочинений в странах, подвластных Монголии в период династии Юань. Это истомило мой мозг, сердце, глаза и руки.

Справляясь у кисточки с тушью о тысячелетних событиях,
Я разговариваю с сутрами и цадиками о пестрой смене событий.
Узнают ли великие мудрецы будущего
О всей глубине усталости моего тела, языка и мысли».

По замыслу автора, в романе должно было быть 120 глав. Сейчас найдено только 69. Из них 60 – описание жизни Чингис-хана от рождения до смерти, 9 глав – события после воцарения Угэдэя.

¹ Bawden Ch.R. Injannasi's novel Nigen dabqur asar. – MOS. 1979. Bd. 25.

² Скородумова Л.Г. Китайские традиции в романе В. Инджинаша «Одноэтажный павильон». – Литературные связи Монголии. М., 1980; Она же: Изобразительные средства бытовых романов Инджинаша «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез» и их символика. – Теоретические проблемы литератур Дальнего Востока. М., 1982.

³ Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. X. 75-116.

⁴ Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987. X. 407-435.

⁵ Хурэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996. X. 198-225.

⁶ Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969.

«Синяя сутра» – роман исторический и основан на реальных фактах исторической жизни Монголии, охватывающий события за более чем семидесятилетний период (1162-1241 гг.). Автор широко использовал «Сокровенное сказание», хотя многие факты осмыслил и изобразил в прямом противоречии с ним:

1. Если в «Сокровенном сказании» подробно перечислена вся родословная Чингиса, то в романе события излагаются от Есүгэй-баатара.

2. В «Сокровенном сказании» Чингис долго и упорно борется за ханскую власть. В романе дважды от нее отказывается.

3. В «Сокровенном сказании» Тэмүжин и Хасар убивают брата. В романе мать примиряет братьев и убийства нет.

4. Если в «Сокровенном сказании» Жамуха – самый близкий друг Чингиса, то в романе он бездушный эгоист, честолюбец, готовый при удобном случае убить его.

5. В романе отсутствуют упоминания о походах армии Чингис-хана на Турцию, Багдад и Россию.

6. В романе изменены многие имена и подробно изложена история тех, о ком в «Сокровенном сказании» упоминается лишь вскользь.

7. В романе много фрагментов художественной литературы, поговорок, легенд, в него входят «Шастра о мальчике-сироте» и «Легенда об Аргасун хуурчи (хорчи)». Есть в романе и описание национальных обычаев.

Все эти отличия естественны, ибо Инжаннаш писал не хронику, а художественное произведение: «Инжаннаш писал не историю. Он писал исторический роман. Следуя основным историческим событиям, он художественно осмыслил их»¹.

В предисловии к роману сам Инжаннаш писал: «В меру невежественных глаз изучал многочисленные сутры, в меру слабых сил жадно собирал факты и записывал их. Стоял, сидел, ходил взад и вперед, ложась спать, размышлял, обдумывая их. Записывал и снова изучал. Сутры были огромные, и я старался быть очень внимательным, тщательно выверяя каждое слово, каждую строку. От этих трудов волосы мои побелели, лицо покрылось морщинами, я исхудал, сухожилия ослабели».

¹ Damdinsürüng Še. Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orušibai. – CSM. T. XIV. Ulaanbaatur. 1959. Эрдэнэтөгтох также отмечал, что, соблюдая хронологический принцип изображения событий, Инжаннаш создал оригинальное художественное произведение.

В середине XIX в. давление маньчжуров на Монголию усилилось. Маньчжуры не скрывали своего презрения к монгольскому народу, считали его глупым, невежественным, не способным на сопротивление. Они не скрывали своего намерения истребить национальную монгольскую экономику, культуру, самих монголов как нацию. В этих целях они всячески привлекали на свою сторону монгольских светских и духовных феодалов, не брезгуя ни подкупам, ни взятками. Инжаннаш очень болезненно переживал это унижение своего народа. Он хотел пробудить в нем чувство протеста, достоинства, самосознания. А для этого резко критиковал современное ему общество: «Вот такие живые существа: говорят, грамотны, а грамоты не знают, говорят воины, а воинскому делу не учились... на голову цепляют шарики из драгоценных камней, на шапку – пятицветные павлиньи перья, на тело одевают шелковые, расшитые драконами одежды, талию опоясывают белым поясом. На шею четки из бирюзы и коралла, на плечи наброшена соболья доха, спереди и сзади нацеплены драгоценности, блестящие золото и жемчуга. Их сопровождают нарядные слуги, красивая свита, несколько сот паланкинов. По дороге и на рынке от них переполох и суета. Нарядные служанки грузят налог: несколько десятков прекрасных занавесей, пропитанные запахом мускуса одеяла. Живут они в городах во дворцах. Их ложе – озеро лотосов страны Сукьявади, сон – наслаждение беспутством. Посмотришь, красивы и светлы как *хубилганы*-сахиусы. А дыхание у них спертое и зловонное, как у чертей-палачей».

Не менее резко писал Инжаннаш и о ламах: «По виду ревнители буддистской религии знают пять томов цанита, постигли суть не вечности мира и качества «пустотности»... а за «пустотными» титулами гоняются изо всех сил».

Выражая уверенность, что монгольский народ займет подобающее место в мире, Инжаннаш писал:

Несрубленному дереву острая пила нужна.

Упавшему дереву искусный лесоруб нужен.

Неорганизованному государству герой-военачальник нужен.

Организованному государству мудрый правитель нужен.

Именно поэтому роман «Синяя сутра» посвящен героическому периоду в жизни монгольского народа (XIII в.) и его главному герою Чингис-хану. Все исследователи романа согласны с тем, что Чингис-хан – образ, обобщающий в себе лучшие черты своего народа, символ величия и героического духа нации: «Основываясь на исторических фактах, но художественно обобщая их, автор рисует образ Чингис-

хана, как воплощение всего самого прекрасного в монгольском народе, как грозное предупреждение поработителям» (Эрдэнэтогтох).

Чингис-хан в романе Инжаннаша приобретает черты былинного героя, выражающего интересы простого арата. Он заботится о своем народе: после очередного разорения врагом выдает из казны шкуры, шерсть, скот, имущество, пропитание и воду. В походах он одевался, как простой воин, ел ту же пищу, делил горе и радость. Попав в окружение, люди особенно страдали от жажды, но Чингис не выпил и глотка воды, которая была у его приближенных. Вместе с простыми воинами для утоления жажды он жевал кислую траву.

Когда готовился поход на Алтан улс¹, Чингис встретился с людьми, хорошо знавшими местные условия. Те сказали: «Горы Южной и Северной страны различны. Ноги коней надо обязательно предохранять. Войсковых коней нужно обязательно каждый день выстаивать, а после того как они проголодаются, кормить их мелко покрошенной сухой травой – это укрепляет зубы. Каждый день, не снимая седла, необходимо приучать ходить в гору и под гору... Хорошо, если каждый воин будет иметь в сумке мясо, отруби, творог и сыр». Чингис поступил точно по этому совету.

В романе Чингис говорит: «Двенадцать ханов, возглавивших смуту, разбил, семьдесят пять малых аймаков собрал в один мирный и спокойный дом. Осуществился мой замысел: мир пришел в северные земли, покой пришел в южные. Исполнено мое главное желание».

В отличие от «Сокровенного сказания», Чингис Инжаннаша не только не стремится стать всемонгольским ханом, но и упорно отказывается от такой чести:

Стать ханом – быть сыном неба,

Отцом и матерью для всех,

Как собственных детей, всех опекать.

Увы, нет силы у меня такой огромной.

Я не хочу лишь из тщеславья назваться ханом,

Не выполнив ему назначенного долга.

Вы сайды добрые, түшмэлы мудрые

Не поминайте снова об этом неприятном деле.

И добавляет еще один веский довод: «Я убил двенадцать ханов. Разве теперь могу принять такой позор, чтоб самому стать ханом?».

За этими словами стоит как огромная ответственность за судьбу народа, так и чувство вины за убийства, хотя и совершенные ради высокой цели.

¹ Название по имени Алтан хана.

Приближенные и особенно феодальная знать охвачена страхом и растерянностью: «Хан-эзэн совершает ошибку... Если сын неба примет такое решение, то все простые люди придут в смятение... Владенье миром – воздаяние за благодеяния родителей».

Чингис-хан внял советам, принял титул всемонгольского хана и начал военные приготовления: «Богдо Чингис, наслушавшись чужих советов, достиг многих стран, куда донесли ноги его коней. Он шел сквозь море крови и лес оружия».

В романе есть описания многих жестоких батальных сцен:

На склоне священной яшмовой горы

Грянул страшный бой.

Белый снег обагрился кровью убитых.

Алтан улс уже погибал. Небо тоже было обижено.

О бедные люди, в чем их вина?

Кричали в городе святые, орали черти, стонали старики,
ревели дети, разливались реки, бурлило море.

Инжаннаш не скрывает, что военная организация в армии Чингиса держалась на строгой дисциплине, системе запретов и оружия: «Любого замешкавшегося – руби!» – приказывал Чингис. Один из сподвижников задержался во время боя, ему отрубили голову, повесили ее на шест и показывали народу.

После очередного похода устраивался пир, на котором пели хвалу Чингису: «Крепким законом все смуты прекратил», «Проницательный, как хан Гаруди». Тот в ответ произносил *магтаалы* сподвижникам, щедро одаривал отличившихся. Среди воинов бытовал обычай давать друг другу грозные прозвища: «Стрела грома», «Ястреб», «Бешеный», «Гаруди», «Слон», «Лев». Не обходилось и без дележа награбленного.

Намжилцэвээн отмечает, что в романе «Синяя сутра» автор выражает открытую ненависть к продажным монгольским феодалам, ставшим покорными слугами маньчжуров: «Инжаннаш открыто обличал всю порочность монгольских феодалов, забывших свою национальную принадлежность ради вина, денег, богатства и званий»¹. Об этом же пишет и Г.И. Михайлов: «Эти регалии в глазах Инжаннаша и тех, чьи интересы и взгляды он выражал, были символом, свидетельством покорности монгольских феодалов маньчжурской династии, готовности верой и правдой служить цинскому императору, не считаясь с интересами монгольского народа»².

¹ Намжилцэвээн. Хөх судрын судлалын товчлол. Улаанбаатар, 1959. Х. 6.

² Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969. С. 145.

Намжилцэвээн считает, что Чингис в романе не соответствует историческому образу. При создании образа положительного героя, автор руководствовался традициями древней монгольской литературы. Чингис в романе – фигура, отдаленная от современности многими столетиями, но освященная именем Чингиса, она по замыслу автора, должна пробуждать лучшие чувства монгольского народа, напоминать ему о славном прошлом.

И в монгольском фольклоре хороший хан уничтожает плохого и приносит счастье своему народу. Хороший хан Чингис – тайная мечта Инжаннаша о новом предводителе монгольского народа, страдающего от унижения.

Образ Чингиса в романе Инжаннаша трактуется неоднозначно, автор не подчеркивает, но и не скрывает отрицательные черты героя, объясняя их не свойствами его природы, а скорее условиями и традициями общественной жизни монголов. Так, у монголов XIII в. существовал институт родовой мести. Отец Чингиса был отравлен, и в отместку за это Чингис, приехав в дом татарского Оргуула, убил его жену и детей (самого Оргуула дома не было). Затем он напал на аймак тайчиудцев, истребил весь их род и превратил в пепел очаг их дома. Злобу на тайчиудцев Чингис затаил с детства, поэтому, когда их военачальник без разрешения появился среди монгольских войск, Чингис приказал перерезать ноги его коня, перебить всех караульных и выставить на всеобщее обозрение.

В создании образа Чингиса автор следует законам литературы, поднявшейся над средневековым уровнем. Чингис-хан в романе Инжаннаша противоречив. С одной стороны, это умный и принципиальный правитель, стремящийся связать политику с интересами нации и народа, создать единое, прочное и независимое государство, пробудить в монголах попорванное маньчжурами чувство национального достоинства. С другой стороны, это индивидуальность, которой не чужды рефлексия и сомнения.

Положительному Чингису противостоит как главный отрицательный герой Жамуха. Ради власти, чинов и собственной выгоды он пренебрегает всеми правилами чести и достоинства. Для достижения своей цели он интригует, распускает сплетни, сеет смуту.

Даже в период дружбы с Чингисом, воюя вместе с ним против меркитов, он старается извлечь для себя пользу и выгоду: «Владыка, дай мне тысячу воинов. Я отвоюю левый фланг меркитов, и пусть он станет мой!».

Жамуха объединяет вокруг себя всех, кто ненавидит Чингиса и завидует ему. Но он настолько двуличен, что и дружественных ему ханов натравливает друг на друга, предает всех, кто еще верит ему. И все это только ради собственной корысти.

Автор романа рисует Жамуху трусливым, нерешительным, ограниченным человеком. Даже внешность у него отталкивающая: «Коротышка на длинных ногах. Лицо желтое, зубы торчат, глаза змеиные, подмышки вонючие». В результате, и друзья, и враги начинают понимать истинную сущность Жамухи.

В отличие от литературы XIII – XIV вв., Чингис-хан и Жамуха не единственные герои романа. Многие другие его персонажи воспринимаются не как статисты, а как реально существовавшие люди с их вполне сложившимися характерами, с их радостями и бедами, победами и поражениями. Было бы преувеличением утверждать, что в романе Инжаннаша есть глубокие психологические характеристики, но в нем живут люди неодинаковых характеров и неоднозначных поступков.

В романе есть очень привлекательный женский образ дочери Ванхана Солонго. Она умна, проницательна и неоднократно предостерегает отца и брата Ялгу от доверия к Жамухе. Их вера в преданность Жамухе стоит обоим жизни.

Солонго горячо и преданно любит найманского Алтаншагая, решительно отказывая всем сватающимся к ней богачам, не поддаваясь ни на какие уговоры родных. И даже попав в плен к Чингису, она не изменяет своей любви. Подобрав подол, она опустилась на колени перед Чингисом и, проливая слезы, запричитала:

Я, девушка Солонго, слыхала,
Что чужеземцев вы берете в рабство.
Есть у меня несколько заветных слов.

.....
Вы видели звериную кровь на облаве,
Слышали слова смертника.

Жива ли буду, иль мертва три просьбы обращаю к Вам.

Солонго просит Чингиса показать ей отца, живого или мертвого; спасти жизнь младшего брата; не позорить ее женской чести и не разлучать с любимым. Если Чингис не исполнит ее просьбы, она тотчас убьет себя и брата.

Чингис помиловал Солонго, но неволя душит ее: «Мне всего лишь двадцать лет, а я томлюсь в плену, в чужой земле. Кто пожалеет бедную меня?». Ее горькие слезы трогали окружающих женщин, слыша

ее голос, они навзрыд рыдали. Солонго хранит верность любимому, она убеждена, что он освободит ее, они поженятся. Терпение, силу и веру она противопоставляет смерти, тоске и страданию.

Другой положительный женский образ – образ Хонгорзул, дочери простых монгольских аратов. В младенчестве она потеряла мать, и теперь вся ее привязанность отдана отцу. Отец всюду берет ее с собой, учит ездить верхом, обращаться с мечом, стрелять из лука, разбивать камни. Одновременно она обучается грамоте и шитью. В 15-16 лет она мало чем отличалась от юношей своего возраста. Когда Хонгорзул исполнилось 16 лет, началась война между найманами и бэтами¹ (Инжаннаш во введении к «Синей сутре» пишет, что «бэт» – наш народ).

Отец отправляется на войну, и Хонгорзул очень горюет: «Я потеряла матушку, так и не успев воздать ей за ее благодеяния. Осталась горькой сиротой. А теперь и батюшка на войну уходит. Что же будет со мной?.. Смотрю на старого отца и думаю: посылают его на смерть, значит и ему не суждено принять благодарность дочери».

Хонгорзул принимает решение идти на войну вместо отца. Но отец и мачеха запрещают ей это. «В древние времена, когда наступала смута, сколько женщин и девушек одевалось в мужские одежды, убежали из дому и, кто как сумел, становились воинами. Сколько таких было!» – говорит дочь. Родители все же дают ей свое благословение, и она отправляется в боевой поход.

Увидев Хонгорзул в военных доспехах, все восхищаются: «Какой прекрасный юноша! И фигура хороша!». Некоторых смущают только дырочки в ее ушах: «Я – единственный сын у родителей, в знак любви они прокололи мне уши», – говорит Хонгорзул. Большинство поверило, что в северных землях есть такой обычай. Но у наиболее недоверчивых сомнения все же остались: уж больно красив был юноша, так нежна и тонка была его кожа. Хонгорзул постоянно была начеку и спала, крепко подпоясав *дээл*, благо по военным законам полагалось спать одетыми.

В одном из жестоких сражений Хонгорзул попала в плен к Бэтам и стала рабыней ханши Мухули. Ее красота, сметливость и образован-

¹ В древних китайских сочинениях северные, приграничные с Китаем, монгольские аймаки называли Пе Та. Иногда это звучало Вид, Бэд, Бэт. Саган Сэцэн в «Эрдэнийн товч» отмечал, что древнее название монголов звучало как Пе Та. Есть сведения, что тибетцы называли монголов «хор». В некоторых книгах написано Бет Хор. См.: Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. Х. 91-92.

ность помогли ей завоевать полное доверие госпожи, и та полностью доверила ей все финансы своей казны. «Образ Хонгорзул – не просто образ девушки мужественной, смелой, умной и образованной, ненавидящей войну, стремящейся к миру, трудолюбивой и чистой сердцем. Ее поведение и нравственные принципы отражают обычаи и традиции монголов того периода»¹.

Интересен в романе и образ молодого воина Сайхансурталта. Это умный мужественный человек, который уже с 10-ти лет исповедовал принцип: «Если бы я жил не один, то уважал бы старшего по возрасту. Если бы жил один, почитал бы шапку на своей голове». Отец обучил Сайхансурталта не только грамоте, но и четырем языкам. Когда послы Чингиса ехали за границу, то брали его с собой как человека образованного, находчивого, выдержанного и проникательного. Во время пира у Хэ вана (отца Солонго) Сайхансурталт раньше других заметил, что Ялгуу хочет отравить Чингиса. Не прибегая к крови и потасовке, он хитростью подменяет чашу с ядом, и та достается тестю Ялгуу.

Во время нападения на Алтан улс восставшие горожане Ханчжоу убили отца и младшего брата Сайхансурталта. В отмщение Чингис приказал вырезать весь город, не взирая на то, старые или молодые люди, мужчины или женщины. Сайхансурталт быстро разыскал хана и громко крикнул: «Богдо-эзэн! Не убивай простых людей! Пусть приведут только тех, кто убил отца и брата твоего раба. Я отомщу сам».

Инжаннаш изображает не статичных героев, а конкретные характеры. Он исследует человеческие жизни в конкретных исторических обстоятельствах. При этом к одним он испытывает любовь, ко вторым ненависть.

Художественные особенности романа «Синяя сутра»

Язык романа прост и одновременно высокохудожествен (чтение затрудняет лишь обилие китаизмов). В нем встречаются архаизмы и устаревшие обороты речи. Инжаннаш прямо говорит, что для того чтобы понять смысл некоторых глав, следует спрашивать старых людей.

Художественные тропы, как правило, традиционны и органичны для классической монгольской литературы и фольклора. Красоте сло-

¹ Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. Х. 93.

га и выразительности изображения способствуют уместно использованные афоризмы, пословицы, эпитеты, метафоры, литоты и гиперболы: «преследует, как пчела», «мчится (на коне), как ветер», «злится до разлития желчи», «гнев, подобный удару грома», «будто гора обрушилась, река из берегов вышла», «стремглав, как выпущенная стрела», «бледно-халцедоновое лицо, подобное полной луне», «нос, как гора Хайрхан», «светлый, как утренняя заря».

Положительные и отрицательные герои в романе отчетливо противопоставлены по внешнему виду.

У отрицательного Хэ вана «лицо желтое, борода жидкая, глаза треугольные, зрачки желтоватые». У сына Ван хана Ялгуу: «голова, как у суслика, глаза, как у бурундука, взгляд, как у волка».

У Хонгорзул, напротив, «брови узкие, глаза ясные, лицо белое, круглое, спокойное, губы красные, рост высокий, голос мелодичный».

А у ханши Бэртөгөлжин: «Глаза птицы Гаруды, брови длинные, как безоблачное небо, красивый прямой нос, словно отполированный яшмой, небольшие красные, как коралл, губы, в глазах огонь, озаренные светом щеки, тонкая талия, тело гибкое, похожа на небесную дагину».

О Солонго: «Ее появление прекрасно, как луна, она красива, как цветок, как радуга, она чиста, как яшма».

Чувства и переживания героев выражаются через традиционно национальные художественные образы. Солонго, обращаясь к возлюбленному, с которым разлучена, говорит: «Сяду на прекрасного иноходца с плавным ходом, с высокой головой, прекрасной белой гривой, длинным хвостом и помчусь навстречу ласковому весеннему ветерку. Стаи гусей трогательно кричат, улетаю в жаркие страны. На побуревшей траве резвится парочка косуль...»; «Она мечтала об Алтаншагае, и ветер касался тоненькой полоски слез, струившейся по румяной щеке. Она смахнула слезинку, бросила ее по ветру и прошептала: «Принеси мне горячую любовь и нежность Алтаншагая».левой рукой она держала повод, правой резко взмахнула кнутом, бросила навстречу ветру расшитый цветами пояс, оперлась на колчан, разукрашенный яшмой и запела:

Дует в спину ласковый ветер.
Грустно, грустно мне одинокой.
В какой земле мне суждено любимого искать?

.....
Лебеди и гуси парами летят.
Несчастливая я в одиночестве еду.

В романе много стихов, которыми изъясняются герои. По жанру они близки *магтаалам*. Есть и *ёрвоолы*: Чингис просит у неба дождя, Оюунцээн произносит *ёрвоол* о мире.

Мой первенец,
Рожденный в горах –
Драгоценность,
Упавшая на траву.
Пусть будет множество
Внуков,
Как травы горностаево-белой.
Пусть ханский род
Будет неколебим,
Как скала.
Пусть не коснется вражда дитяти неба,
Пока в прекрасной колыбели он лежит.
Пусть не коснется грязь дитяти Богдо,
Пока лежит он в ивняковой колыбели.
Ты, хан-наследник,
Пока лежишь в прекрасной яшмовой колыбели,
Но есть хан-владыка всех.

В шутивно-веселых тонах говорит Мухуулай об обряде представления Чингису:

Снял шапку,
Усердно поклонился.
Держа пояс, низко поклонился
Подобрав полы,
Дважды поклонился.
Отступил назад,
Ступил вперед.

В романе есть множество пословиц:

«Горы коня мучают, гнев народ истребляет»; «В рот положишь, как бы не растаяло. На ладонь положишь, как бы не скатилось».

Кроме пословиц, в романе много загадок. Есть в нем и описания обрядов, письма и подарки, которые требуют специального толкования. Так, Солонго послала Алтаншагаю подарок: золотой наперсток (для большого пальца, надеваемый при стрельбе из лука), тетиву маленького лука на шелковом пятицветном шнуре, а сверху халцедоновые белые четки из 8 шариков. Люди долго спорят о смысле подарка, но Алтаншагай разгадывает его смысл: «То, что тетива сделана из пятицветного шелка – это ее имя Солонго, пятицветная радуга. К луку прикреплены шарики халцедоновых четок. Но ведь если сказать «ману» (халцедон), разве это не значит слово «наш» (манай). То, что

четки нанизаны, разве это не означает, что это четки любви. Все это привязано к тетиве – смысл единения. Значит, Солонго любит меня».

Следуя традиции, Инжаннаш использовал для написания романа древние легенды, истории о вещих снах, предзнаменованиях и волшебстве: «Я, написавший эту сутру, следуя врожденному характеру и законам мира, абсолютно не верю в события, которые очевидно не соответствуют доказательствам, не согласуются с логикой и смыслом. Поэтому я намеревался совершенно не включать в роман фантастические происшествия, поступки чертей, демонов и *хубилганов*-хранителей, о которых много говорится в старых книгах. И все же я не осмелился самовольно что-то сократить или добавить к ним... Мудрецы, которые соизволят прочитать в будущем эту книгу, понапрасну не осуждайте и не говорите обо мне как о талантливом ламе с непристойной речью. Я был вынужден писать так сообразно древней традиции».

«Синяя сутра» – исторический роман, поэтому в соответствии с той или иной исторической ситуацией в нем употребляются присущие тому времени термины, архаизмы, описываются традиции и обычаи: «Я, Инжаннаш, встречая архаизм или просто непонятное по смыслу слово, не пропускал его, тщательно всесторонне обдумывал, если не понимал, то спрашивал у стариков или жителей этой местности, уточнял каждое слово. Мудрецы, которые соизволят прочитать в будущем эту сутру, не беспокойтесь и знайте, что Инжаннаш помнил и стремился к точности, пропуская через кровь своего сердца, ложась спать, вставая и садясь. До упадка сил, читая книги, трудное делаю легким для понимания, исправляя и уточняя смысл». Если по ходу развития сюжета появляются сомнения в точности понимания, дается дополнительный комментарий в стихах или прозе.

Недоброго мстительного Ванчига дочери взгляд воистину слеп.

Добродетель мудрой дальновидной Саран гүнж как велика!

Подобные стихи Инжаннаш называет «сул шүлэг» – в значении лирические стихи.

«В романе «Синяя сутра» художественно воспроизведены самые разнообразные характеры, описания хорошего и плохого, красивого и уродливого, начиная с пернатых, диких зверей, описаний природы вплоть до крепостных рабов, сайдов, мудрецов и ученых. Каждый человек и каждое явление своеобразны. События в произведении изложены в хронологическом порядке, но каждое имеет причинно-следственную связь и вытекает одно из другого»¹.

¹ Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. Х. 99.

Композиция романа

Роман «Синяя сутра» предваряет обширное введение «Товчин толт». Оно состоит из 12 разделов: 8 – традиции современного общества, в начале 5-го раздела автор упоминает, что ему 34 года.

Введение – дополнительный комментарий для более полного и точного понимания идейного содержания романа. В 4-ом разделе есть специальное упоминание, что только внимательное прочтение введения может дать ключ к пониманию истинного смысла романа, его иносказаний и намеков.

Во введении излагается пространная история возникновения буддизма, подробно изложена родословная Чингиса и других знатных людей, есть описание обычаев, биография древнего китайского мыслителя Куньзи¹.

Инжаннаш излагает свои взгляды на различие литературы и истории, характеризует основные признаки литературного произведения и взаимосвязи поэзии различных народов: «Несравненной красотой природы мира являются цветы, но каждый из них неповторим и различен по цвету. Несравненный вкус природы мира – фрукты, но все они различны и неповторимы по вкусу. Так и люди пишут разными буквами и по-разному слагают стихи».

Он разъясняет, что связывает «Синюю сутру» с исторической литературой и что с художественной. Этим объясняется то, что, наряду с подлинно историческими фактами, в романе много фрагментов художественной литературы.

По традиции монгольской литературы и фольклора в одной главе романа изображаются события одного года.

В каждой главе есть стихотворная строфа, в которой кратко сформулирована идея главы: найманы напали на Тоорил *вана*. Его сын Ялгуу попросил помощи у Жамухи, но тот, стараясь всячески уклониться от поддержки, задержал у себя Ялгуу на пять дней. Солонго (дочь Тоорил *вана*) под предлогом, что нужно собрать необходимые выкуп и дары, попросила найманов остановить наступление на пять дней. Тогда Болгудай обратился за помощью к Тэмүжину, тот помог войском и Тоорил *ван* разгромил найманов. В стихах все это описано очень кратко:

¹ Зд. под именем Куньзи (Кунцзы) упоминается Конфуций (551-479 гг. до н.э.) – основоположник этико-морального учения, получившего название конфуцианство.

Великой милостью Тайзу богд шесть раз спасал Тоорила.
Ненавистный вонючий Жамуха задержал
на пять дней Шан гун Ялгуу.
Красавица и умница Солонго искусно
обманула Юашуй Чиу Шиуйа.
Благодетельнейший золотой юноша преподнес дар
и вернул Болгудая.

Герои глав сравниваются с прославленными героями классической восточной литературы. Например, во второй главе любовь Солонго и Алтаншагая сравнивается с любовью Конфуция и его возлюбленной Гунь ли.

В романе есть стихи, рассказы, пьесы, поэтому некоторые исследователи считают, что роман написан под прямым влиянием китайских романов. Возражая против этого, Д. Цэрэнсодном отмечал: «По нашим представлениям несомненно, что многие исторические сочинения средневекового периода («Сокровенное сказание», «Алтан товч» Лубсан Данзана) традиционно широко использовали фольклор, легенды и художественные произведения. Вообще, синкретизм крупных эпических жанров средневековой литературы – особенность не только китайских романов, но и распространенное явление во многих национальных литературах»¹.

В стихотворной концовке излагаются и взгляды самого автора на общественные и художественные явления. Инжаннаш пишет, что луна сама по себе не является источником света: «Луна блестит от света солнечного, поэтому ее сияние всего лишь отражение солнца».

В конце каждой главы романа написано: «О том, что произойдет, читай ниже, в следующей главе». Очередная глава начинается словом: «Затем...». Г. Жамсранжав считает, что подобный прием традиционен и для монгольской литературы².

Поэтическое творчество Инжаннаша

Инжаннаш оставил большое поэтическое наследие. Стихи он начал писать с детства, несомненно, под влиянием поэтического творчества своих старших братьев Гүлрансы и Гүнначуга. Множество сти-

¹ Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987. Х. 428.

² Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. С. 98.

хотворных фрагментов, как правило, это четверостишия, входят в состав его романов¹.

Мансан, ученый из Внутренней Монголии, выделяет в поэтическом творчестве Инжаннаша три тематические группы: пейзажную лирику, лирические стихи и публицистику².

Однако представляется, что идейно-тематическое содержание поэзии Инжаннаша шире. В ней есть и медитативные стихи, и элементы философской лирики, нередко связанные с буддийской философией.

В соответствии с последней, Инжаннаш считал мир греховным и порочным, порождающим несчастья и страдания: «Отрежу и выброшу длинные волосы, избавлюсь от страданий»; «Сжег в пламени огня свои длинные черные волосы, уничтожил свой след в глубокой лощине отвесной горы, ищи его – не найдешь. Надел одеянье ламы, освободился от зловонного мира».

Если крепить свою душу и мысли,
расплавятся даже железо и камень.
Я глубоко вздохнул, и в тот же миг покинул мир.
(«Отчаянье»)

Поэта никогда не покидала мысль о преходящести всего сущего. Все в мире бrenно и зависит от обстоятельств:

Облако белое поднялось в небеса.
Красиво изогнулось,
Но ветер северный его развеял.
Бесследно исчезло облако в пустом пространстве.
(«Белое облако»)

Особенный интерес представляет стихотворение «Скорбь» – монолог, обращенный к покойному брату Гүнначугу, на обелиске могилы которого он хотел бы высечь все незавершенные тем стихи.

При поверхностном взгляде жанр стихотворения «Скорбь» можно определить, как традиционный для монгольской литературы жанр «плача» (гашуудал), вынесенный в заглавие стихотворения. В нем есть такие обязательные для «плача» стилистические обороты, как сетование, риторические фигуры вопроса и восклицания, усиливающие выразительность стиха:

При взгляде на эту тетрадь до сих пор
печень болит, сердце щемит,

¹ В 80-е гг. XX в. Эрдэнэтотгох издал сборник стихов Инжаннаша, в который вошло лишь незначительное их число.

² Mansang. Mongyol uran jokiyal-un teüke. Öbür mongyol-un suryan kümüjil-ün keblel-ün qoriy-a. Kökeqota. 1981.

Желудок судорогой сводит, в горле комок,
безмолвно тоскую я и плачу.
Как пережить тоску?

.....
Из нас людей, кто может предсказать судьбу?
Ах, как это горько!

Однако автор явно выходит за пределы заданного жанра. Нельзя не отметить многоплановость смыслового содержания стихотворения, присутствия в нем элементов философской лирики, что сближает стихотворение с жанром романтической поэмы.

Грудь скорбящего разрывается от боли – со смертью старшего брата он потерял не просто родного человека, но единомышленника, наставника:

С кем говорить я буду по душам?
.....
Несколько кратких и точных слов
Мысли мои проясняли.

Он вспоминает, как они с братом обсуждали свои стихи, горячились (хлопали в ладоши, стучали по столу), деля на двоих полкуса хлеба и глоток чая. Родовались, если оказывалась удачной хотя бы строчка стихов. Присутствие брата делало мир ярче и радостнее:

Когда гуляли мы в саду,
цветы становились ярче.
Когда находились в прекрасном дворце,
его убранство радовало нас.
Когда в беседе багульника касались,
он оживал.

Инжаннаша переполняет любовь к брату, ушедшему из этого мира: «нет больше так любящих друг друга, как мы, рожденных единой матерью».

Невыносима боль утраты.
Все, что задумал ты, исполню.
Пока я жив, твой младший брат,
Воздам, что должно
и друзьям, и врагам твоим.
Я не только твой брат по крови,
мы братья по духу.

Свою боль Инжаннаш заглушает работой: сочиняет, читает древние *сутры*, собирает мудрые реченья, совершает жертвоприношения:

Горюя, мучаясь, взял кисть,
разбавил тушь слезами.
Дрожащей рукой потянулся к бумаге.

Тело твое, подобное яркому свету,
Растаяло в голубизне небесной,
Подобно облаку или слоистому туману,
что развеивает ветер.

Ты четко различал,
где правда, а где ложь.

На поэтическое творчество Инжаннаша несомненное влияние оказала китайская классическая поэзия, но все же он оставался подлинно монгольским поэтом.

Среди пейзажной лирики Инжаннаша есть и традиционные для монгольской поэзии стихи, посвященные четырем временам года. Многие монгольские поэты (в том числе и современные авторы) посвящали свои стихи (а некоторые и прозу) смене времен года. Стихи разных поэтов, естественно, отличались друг от друга, но общим для них оставался философский или лирический подтекст. Примечательны в этом смысле и стихи Инжаннаша.

Весна не радует его, а наполняет душу печалью и тревогой: весенний дождь мешает уснуть, трель жаворонка будит на заре, южный ветер не развеивает печаль, а птичье пенье «рождает в душе человека тоску о минувшем». Весна, как символ рождения нового, ассоциируется в сознании Инжаннаша с концом человеческой жизни:

Зов трубы жестокой (смерти)
не стоит торопить.
Он знаменует вечер (старость).
Как ты не бойся темноты,
она наступит.
(«Снежная весна»)

Л. Хурэлбаатар отмечает, что автор описывает обновление природы, которое озаряет светом души людей, рисует тонкими пастельными красками. Через внутренний мир человека он показывает реальную жизнь человека реального времени¹.

Лето для Инжаннаша, напротив, время радости и света: яркое, вымытое проливным дождем солнце, радуга, похожая на вьюн, протянулась на голубом небе, облако покрывает вершину зеленой горы. Наблюдая этот радостный мир, поэт не забывает напомнить:

Хотя и познаешь ты многое из мира грешного,
Он быстротечно меняется,
как преображается тумана дымка.
(«Лето ясное»)

¹ Хурэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996. X. 209.

Осень заставляет поэта задуматься о вечном, пробуждает его творческие силы:

Осенний ветер чист и холоден
Под ним колыхнется
и нежится трава.
Мне кажется, что я пишу стихи
на красных листьях,
Тоскуя о нежном дорогом мне друге.

В конце стихотворения автор задается вопросом: под чистым осенним небом познали ли себя мудрецы?

Шелест листьев сухих, развеиваемых ветром,
Отчетлив лишь для одинокого отшельника.
(«Прохладная осень»)

Зима – это пронизывающий холод, когда особенно уютно дома: можно лежа слушать звуки, доносящиеся из храма, а приподняв полог, увидеть снег в горах («Холодная зима»).

Не менее традиционны стихи о матери, по форме и содержанию совпадающие с аналогичными посвящениями в монгольской поэзии:

Живу спокойно, вкушаю яства,
прекрасным наслаждаюсь.
Но вдруг подумал: жизнь матери
час от часу все ближе к смерти.
Неблагодарный я! Пусть выросли бы
крылья у меня!
Взлетел бы и помчался
Обрадовать седую мать.

(«Стихи о детстве. Воспоминание о матери»)

Некоторые стихи о любви Инжаннаша созвучны по своему настроению любовной лирике монгольского фольклора, нередко пронизанной чувством страдания и тоски.

Два жаворонка жили вместе,
вили гнездо на бегонии:
Случилось несчастье: один улетел далеко.
Опечалился жаворонок,
разлученный с подругой.
Долгой ночью кричит он и плачет,
Но нет никого, кому бы он был нужен.

(«Пара жаворонков»)

Традиционны и некоторые поэтические тропы в стихах Инжаннаша: вода горного источника имеет «запах каменной скалы и скально-крепкий вкус», «нрав доброго человека подобен стеблю нежного цветка»; «если писатель не может тронуть душу человека, он похож на

облако, уносимое ветром»; «рыба нашла воду, будто почтительный сын навестил мать».

На какую бы тему ни писал Инжаннаш, в его стихах всегда присутствует мысль, размышление, поиск смысла увиденного (услышанного), равнодушное отношение к происходящему: «Утомившись, прилег и тихонько запел – оказывается, еще живы во мне веселые мгновенья давно минувших дней»; «Средь темных ив, среди грустных ильмов нет никого. Но если вслушаться, там соловей поет»; «Хотя цветок и увядает, но расцветает вновь. А если поседеют волосы, не быть им снова черными»; «Всего лишь кончик тонкий камыша исторгает слезы из глаз».

Инжаннаш наблюдает окружающий мир, и близкий, и дальний, обязательно проникая в самую суть увиденного: окно дома выходит на зеленое пастбище, где пахарь усердно обрабатывает землю, но думать он должен о том, чтобы сделать своего сына грамотным человеком; гряда камней возле дороги, глубокое темное ущелье, высокая гора напротив, синие скалы – наводят на мысль, что по сравнению с обыкновенными вещами они чисты и своеобразны, даже их запах необыкновенно свеж («Синяя скала»). Глядя на прозрачную воду источника, ощущаешь его призыв омыться («Место умывания»).

Размышление – одно из самых любимых занятий поэта: «Короташ вечер с трубкой, душа спокойно почивает у скал крутой горы»; «Тихо сидишь в юрте – душа спокойна, разглядываешь из окна – душа спокойна».

Однако не все так благостно в душе поэта. Его терзают сомнения и муки творчества:

Как мало людей, умеющих слагать стихи.
Кроме горы, синеющей напротив,
нет друга у меня.
Возненавидел я все замыслы свои,
разбил тушетницу и кисть.
Пусть исчезают в стране теней
стихи, переполняющие грудь.
(«Переполненная душа»)

Посмотрел на себя, и стало смешно.
Особенное что могу сказать я людям?
(«Смешное»)

Есть у Инжаннаша и публицистические стихи. В стихотворении «Бедный крестьянин» автор подробно, с массой скрупулезных деталей рассказывает о трагической судьбе старика, не сумевшего из-за

неурожая выплатить положенные налоги: сгорбленный старик в рваной одежде просит подаяния на обочине дороги. В счет долга он продал собственных детей (дочь замуж, сына в услужение), а сам:

Когда был голоден, даже каши
не было, чтобы поесть.
Когда замерзал, одежды
не было, чтобы набросить.
Ползал, землю руками копал
в поисках пищи.

Хотел умереть, но смерть стороной обходила.

Характерной особенностью художественной формы стихов Инжаннаша является их аллегоричность. Нередко все стихотворение представляет собой развернутую метафору.

Не стану одевать я плащ брезентовый
и лодку не возьму.
А сяду у окна на запад
и удочку возьму (т.е. перо).
Но если гость придет и принесет вино,
Изменится и точка наблюденья.
Я вскрикну, камышинку дерну из воды
и вытащу прекрасную рыбу
(т.е. напишу стихи).
(«Место рыбной ловли»)

Камыш, камыш, истина – судьба.
Причина святости и заблуждений – дождь.
Препятствие для встречи – долгий месяц.
(«Ласточка плачет в камыше»)

Поэтическое творчество Инжаннаша исследовано очень мало, в том числе и из-за недостаточности фактического материала.

Кроме романа «Синяя сутра» Инжаннаш написал еще два романа: «Одноэтажный павильон» («Нэгэн давхар асар») и «Палата красных слез» («Улаанаа уйлах танхим»). В оценке этих романов мнения исследователей расходятся.

Г.И. Михайлов считает, что из всех писателей Внутренней Монголии XIX – начала XX вв. только творчество Инжаннаша было подвержено сильному влиянию китайской литературы. Он утверждал, что роман «Одноэтажный павильон» всего лишь перевод китайского романа «Сон в красном тереме», к тому же и сам автор в предисловии к роману отмечал, что это перевод¹.

¹ Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969. С. 117.

Противоположной точки зрения придерживается Л.Г. Скородумова, которая считает, что «Одноэтажный павильон» – оригинальное монгольское произведение: «Далее, в «Одноэтажном павильоне» Инджинаш хотел нарисовать типичный образ прогрессивного представителя монгольского общества XIX в. в условиях маньчжурского господства. Для того чтобы воплотить этот замысел, показать, как формировалось мировоззрение его героя, писатель решает использовать сюжетную коллизию популярнейшего в то время классического романа Цао Сюэ-циня «Сон в красном тереме»¹.

Д. Цэрэнсодном воздерживается от прямой оценки и замечает: «Основное значение этих двух романов в том, что они правдиво и достоверно изображают очень интересные и запутанные события в жанре приключенческой восточной литературы. Специально нужно отметить очень острое описание классовых противоречий и падение некоторых нравственных ценностей в феодальном обществе»².

Очевидно, что В. Инжаннаш был крупнейшим прозаиком XIX в. Его роман «Синяя сутра» имел вполне современное звучание, события XIII в. приобретали актуальное звучание для эпохи, в которую жил писатель. И в этом непреходящее значение романа.

Творчество Инжаннаша свидетельствует не только о его незаурядном таланте, но и открывает совершенно новую страницу в монгольской литературе нового времени.

Дулдуйтын Равжаа (Данзанравжаа) (1803-1856)

Изучение творчества Равжи началось в Монголии с начала 60-х гг. XX века. Первое издание отдельных произведений поэта, пьесы «Намтар лунной кукушки», а также критические оценки творчества Равжи принадлежат Ц. Дамдинсурэн³. Этой теме посвящены и многочисленные статьи ученого.

Статьи о творчестве Равжи содержатся в учебниках по истории монгольской литературы: Д. Цагаан «Д. Равжаа (1803-1856)»⁴; статья

¹ Скородумова Л.Г. Китайские традиции в романе В. Инджинаша «Одноэтажный павильон». – Литературные связи Монголии. М., 1980. С. 318.

² Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987. Х. 422.

³ Damdinsüring Će. Mongyol уран жокйял-ун дегежй жауун билиг орушйбай. – CSM. Т. XIV. Uлауанбайатуr. 1959.

⁴ Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. Х. 5-44.

Д. Цэрэнсоднома «Поэт Данзанравжаа (1803-1856)»¹; В. Хайссига². Отдельные суждения о прозе Равжи высказывает Г.И. Михайлов в книге «Литературное наследство монголов»³.

Творчеству Равжи посвящены также статьи Г. Лхагвасурэна⁴, С. Лувсана⁵, У. Нямдоржа⁶, Л. Хурэлбаатара⁷, Д. Цэрэнсоднома⁸ и западных ученых Н. Поппе⁹ и В. Хайссига¹⁰.

В 1962 году Д. Цагаан издала сборник текстов Равжи, в который вошли около 170 стихов, а также несколько текстов сценических миниатюр. В подготовке сборника участвовали многие ученые, собиравшие в Гоби подлинники произведений поэта, участвовавшие в их текстологической идентификации.

Во введении (оно послужило основой диссертации Д. Цагаан) дается очень подробный и содержательный анализ творчества Равжи¹¹.

Дидактической поэзии Равжи посвящена диссертация Н.П. Биткеевой. В ней делается вывод: «Новизна творчества Равжи заключается в том, что даже в столь регламентированном, ориентированном на традиции жанре как сургаал, авторское «я» не теряется, а, напротив, становится жанрообразующим принципом, ведет к обновлению, «второму рождению» древнего жанра дидактической литературы»¹².

¹ Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987. Х. 331-360.

² Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. 1-2. Wiesbaden. 1972.

³ Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969.

⁴ Лхагвасурэн Д. Данзанравжаагийн нийгэм-зан суртахууны үзэл. – Шинжлэх Ухааны Академийн мэдээ. № 1. Улаанбаатар, 1985.

⁵ Лувсан С. Д. Равжаа, түүний зохиолын тухай зарим мэдээ. – Хэл зохиол судлал. Боть X, дэвтэр 13. Улаанбаатар, 1975.

⁶ Нямдорж У. Равжаагийн зохиол дахь гүн ухааны санаа. – Шинжлэх ухаан амьдрал. № 5. Улаанбаатар, 1985.

⁷ Хурэлбаатар Л. Равжаагийн уран бүтээлд холбогдох зарим шинэ мэдээ. – Шинжлэх Ухааны Академийн мэдээ. № 2. Улаанбаатар, 1986. Х. 126-197.

⁸ Цэрэнсодном Д. Равжаагийн уран бүтээлийг судалж байгаа нь. – Хэл зохиол. Боть IV, дэвтэр 1-4. Улаанбаатар, 1966.

⁹ Poppe N. Noyan Khutuqtu Rabjai and Mongolian Folklore. – Studia Sino-Mongolica. Festschrift für H. Franke. Hrsg. von W. Bauer. München. 1979. – MOS. Bd. 25. Wiesbaden. 1979.

¹⁰ Heissig W. Ein Volk sucht seine Geschichte. Die Mongolen und die verlorenen Dokumente ihrer grossen Zeit. Düsseldorf – Wien. 1964.

¹¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962.

¹² Биткеева Н.П. Монгольский поэт Дулдуйтын Равжаа (дидактическая поэзия). Автореф. канд. дис. СПб., 1999. С. 16.

* * *

Дулдуйтын Равжаа родился в 1803 г. Дулдуйт¹ – не настоящее имя отца Равжи. Судя по тому, как подписывал некоторые из своих стихотворений Равжаа, отца звали Өлзийт. Некоторое время он жил во Внутренней Монголии, там же и женился. Вернувшись на родину, поселился в Түшээт хан аймаке в *хошууне* Говь мэргэн *вана* (Среднегобийский аймак). В 1803 г. у него родился сын Равжаа. Мать ребенка скончалась вскоре после родов. Семья была очень бедной, жили в шалаше и кормились подаванием. Отец носил сына на плечах, а когда тому исполнилось 4-5 лет, уходя просить милостыню, привязывал его в степи к кустам. Однажды отец взял сына с собой, и один из ханских пастухов пожалел их, дал хороший кусок мяса и чашку крупы. Прежде такого мяса никто нищим не давал. Люди той семьи спросили Дулдуйта, почему он привязывает сына в степи, на что тот ответил: «Мой сын – непростой мальчик. Он очень непоседливый парень». Тут все увидели, что на небе появилась радуга, а когда внимательно присмотрелись, то радуга была и там, где стоял мальчик. Она поднималась от него прямо в небо. Сам же мальчик огушительно смеялся. Так все и выяснилось» (из легенд о детстве Равжи).

В 8 лет Равжаа был возведен в сан IV *хубилгана Ноёна хутагта* и стал зваться Лувсанданзан Равжаа. В легенде о его провозглашении *хутагтом* говорится: «IV *Ноён хутагт* в пьяном виде убил одного ламу. За это он был вызван в Пекин, где маньчжурский император запретил выявлять его следующее перерождение, отдал всё его имущество столичному *хутагту* и приказал найти другого *хубилгана*. IV *Ноён хутагт* встретился со своим приближенным ламой и сказал: «Я, очевидно, из этого дела не выпутаюсь. Отправляйся на базар и найди красивого черного коня. Я привяжу ему ленты в знак посвящения духам, и «впитаю» в него свой *намтар*». Лама поступил так, как ему было приказано, а *Ноён хутагт* нарек коня именем «Борви хээр». Лама взял коня и вернулся домой.

Однажды Дулдуйт вместе с сыном пришел к тому ламе за милостью, но послушники его не пустили. Через несколько дней он вновь пришел и его опять не пустили. Тогда Дулдуйт попросил: «Доложите, пожалуйста, ламе-гуаю, что пришел старик-нищий с сыном и просят разрешения войти». Их пустили. Дулдуйт спросил ламу о здоровье, выпил чаю и собрался уходить, но сын ни за что не хотел уходить.

¹ Дулдуй – трещотка монаха – просителя подавания. Это два полых по концам прута, соединенных деревянной палочкой.

Отец хотел вывести его силой, но лама остановил: «Что ты хочешь, мальчик?» – спросил он. «Ламбугай, вы ведь не забываете своего Борви хээр?» – сказал мальчик. – «Да, да, я думаю о нем», – удивленно ответил лама.

Мальчик вышел, но после этого пошли разговоры, что объявился V *Ноён хутагт*. Дулдуйт кочевал по восточному склону Далан туруу, где и скончался. Именно здесь особенно много легенд о Равже и его стихи и песни знают наиболее хорошо.

Поэтический талант Равжи проявился уже в детстве (в 7-летнем возрасте). «В 1810 году... мы отправились в один айл на обряд призвания счастья. Сидели мы с отцом у дверей. Когда начался вечерний пир, пошел страшный ливень, и, хотя северная половина юрты была покрыта отменным войлоком, в нее всё же попадала вода. Место у дверей было самое плохое, покрытие над ним было неважным, но ни одна капля здесь не упала. Люди зашептались: «Там, где он сидит, и дождь боится капать». Тут я громко запел песню «Хурмаст тэнгэр», и все очень удивились.

Когда собираются тучи и начинается дождь,
Нет разницы сидеть у двери, иль на хойморе.
Когда судьба определяет час смерти,
Нет разницы стар ты или молод.

Черемуху посадишь –
Вокруг нее и змеи, и нечисть всякая.
Дурного человека в товарищи возьмешь –
Познаешь от него позор и горе.

Развесистое дерево посадишь –
Так с каждой ветки соберешь плоды.
Подружишься с хорошим человеком –
Познаешь свет и мудрость.

Хотя на небе много звёзд,
Лишь несколько имеют свет особый.
Хоть на земле живет и множество людей,
Но мудрецов на ней совсем немного.

Говорят, [в степи] мороз и ветер,
Говорят, освежилась зелень в овраге.
Если счастливо живёшь, а говоришь «страдаю»,
[Словами этими] страданье навлекаешь на себя¹.

Уже в этих стихах Равжи сочетаются характерные для его дальнейшего творчества многообразия поэтических смыслов: сочетание буддийских догм (предопределённость человеческих судеб), медита-

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. Х. 35.

тивность, нравственные постулаты. Для формы, как этого, так и последующих стихотворений Равжи характерна афористичность.

После провозглашения Равжи V Ноён хутагтом он жил в монастыре Бадгар (Внутренняя Монголия), где занимался изучением буддийской философии; тогда же он заинтересовался творчеством тибетского поэта XVII в. Ромбо Галданжамцо. Именно ему Равжаа посвятил стихотворение «Всесветлейший» («Саруул тунгалаг»). Он пишет, что непрерывно думает о всесветлейшем богдо, живёт надеждой, что тот окажет ему святое покровительство, обещает быть достойным его деяний:

Всегда стараться буду
Путь истины найти.
Неколебимо следовать
И в будущем перерождении¹.

Любопытно, что в следующей строфе Равжаа говорит, как глубоко раскаивается в том, что по глупости и невежеству не сохранил верности заветам учителя.

Говорят, что Равжаа был настолько способным учеником, что его приблизил к себе знаменитый ученый Алшаа лхарамба Агваандандар (1759-1842)². Они встретились в 1831 г., когда Агваандандару было уже 72 года, а Равже всего лишь 28 лет. Несмотря на это, между ними установились очень хорошие отношения. Они даже переписывались. Сохранилось одно письмо Агваандандара, посланное в ответ на письмо Равжи – «Ответ на это послание гобийского Ноён хутагта 1832 г.» (Луу жил говийн ноён хутагтын өгсөн захианы хариу).

Письмо написано по-тибетски, в нем 16 строф и 64 строки. Это очень важный памятник XIX в., относящийся к эпистолярному жанру, широко распространенному как в монгольской, так и в других восточных литературах.

В этом письме есть строфы поклонения буддийским божествам, выражения искреннего почтения к самому Равже, радости по случаю получения посланий от Равжи, восхваления деяний Равжи. Агваандандар выражает надежду, что их переписка не прервется:

Постараемся не прерывать переписку,
ставшую лекарством, питающим душу,

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхэтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. X. 218.

² Подробно об этом см.: Хүрэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996. X. 149-160.

Не оставлять за пределами
стремления к заботе.

Я верен давней клятве
Не отнимать спасенья круг,
круг сострадания всему живому.

В последних строфах он просит Равжу даровать ему спасение и пожелание вечного благополучия.

Письмо Агваандандара свидетельствует о его глубоком уважении адресата, он пишет о «трех сокровенных свойствах» Равжи: свойствах тела, повеления и почитания, присущих бурханам и бодисатвам. Такие слова могут быть обращены только к очень близкому и уважаемому ученику. Очевидно, причиной этого были и глубоко содержательные письма самого Равжи.

Их содержание и смысл Агваандандар оценивает в очень высоких, даже выпренных выражениях: получив письмо от Равжи, он обрадовался, как будто услышал голос небес, шелест перьев взлетевшего павлина.

Он отдает должное способностям Равжи, считая, что в эти скверные времена бедствий и греховных деяний люди забыли свойства Будды («не сосут грудное молоко слушанья и раздумий, нет лам, достойных учить и просвещать»), и только Равжаа воплощает в себе все необходимые качества.

В 1839 г. заболел Жавзандамба хутагт. Летом 1840 г. прошел слух, что Равжаа едет в Их Хүрээ, чтобы совершить «гурэм» о здравии хутагта. Однако во дворец его не допустили. В заметках Дамдина (заведующего залом сказок в Среднегобийском аймаке) говорится: «Пошел разговор: «Этот бешеный не знает церемоний». Равжаа упрямо сидел во дворце и пил водку. Те совсем разозлились и решили его убить. Один из шабинаров предупредил Равжу. – «Да, да, я слышал, что они готовятся убить меня».

Высшее столичное духовенство решительно воспрепятствовало визиту Равжи: «Пропахший водкой, сопровождаемый девицами, такой человек позорит религию», «он бешеный пьяница». Возможно, такое неприятие Равжи было связано с тем, что он придерживался «красношапочного» направления буддизма.

Однако сам Равжаа отнюдь не воспринял это как большую для себя неприятность и вольготно расположился со своей свитой на берегу реки Туул. Кстати, с его появлением пошел дождь, и люди, измученные засухой, свободно вздохнули. Равжаа устроил по этому пово-

ду грандиозный пир. Сам дух праздника отражен в его стихотворении «Спокойный и прекрасный» («Төвшин сайхан»)¹.

С душой спокойной и прекрасной
Со всех сторон они собрались
И стали мирно пировать.
Какое прекрасное собрание!
Дождь прошел.
Зазеленели луга и ивы.
Все птицы собрались.
Какой прекрасный нутаг!
И как прекрасны старики,
Приветливые старцы!
Держат они драгоценные четки,
Опираются на посох с головой дракона.

Посмотреть на это зрелище собралось множество любопытных. И как бы приобщая их к общему пиру, Равжаа произносил поучения, *магтаалы* и *ёроолы*, обращённые ко всем присутствующим. Никакие запреты не могли помешать распространению славы Равжи. Чванство и гордыня мешали ламской знати признать и понять незаурядность личности Равжи.

Л. Хурэлбаатар упоминает о легенде, связанной с песней, сочинённой на этом пиру: «Горделивый смышлёный сивый» («Бардан сэргэлэн борыгоо»)². На пире присутствовала девушка по имени Балжидонмэ (в переводе Цогийн зул или Цогт зул – «блестящая лампада»). Молодой *Ноён хутагт* и девушка приглянулись друг другу и некоторое время встречались. Именно об этом событии упоминается в песне. В ней есть строки, восхваляющие прекрасные стати коня, но главное – выражение нежных любовных чувств: поэт называет девушку «единственно любимой», зовет ее прямо по имени Цогт, говорит, как сильно ранила она его сердце. Эта песня – произведение явно светское, высокохудожественное, с интонациями любовной лирики. Она принципиально отличается от правил жизненного поведения и помыслов религиозных деятелей, одевших ламские одежды и принявших имя *хутагта*. Равжаа понимал, как несвободен он в этой жизни, поэтому с горечью пишет:

Если б было, как хочешь!

Если б не расставаться с любимой!

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. Х. 268.

² Хурэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996. Х. 136.

Равжаа вел очень рассеянный образ жизни. Он много путешествовал, и в его биографии часто встречаются упоминания о том, где и какие праздники и пиры он устраивал, где именно и кому посвящены те или иные стихи. Его жизнь и поступки мало соответствовали образу поведения высокого духовного лица. Он путешествовал не один, его сопровождала целая свита девушек, которые исполняли его стихи, переложенные на музыку. Музыку они писали сами и, что очень важно, доносили до людей стихи Равжи. Самой известной из исполнительниц была Дадишури. Именно по её просьбе написаны многие произведения Равжи. Стихи Равжи очень часто исполнялись на мотивы монгольских народных песен. В некоторых песенных стихах Равжаа использует целые строфы народных песен, лишь слегка видоизменяя их.

Народная песня

Агтын туурай сулжаадаг нь
Арвин шар тал хо
Амраг хоёрыг холтгодог нь
Аян нуудэл хоёр хо.

Стихи Равжи

Агтын туурай шалтгаруулагч
Арвин шар тал
Амрагийн сэтгэлийг алмайруулагч
Аглаг холын нутаг

Существует легенда, что Равжаа умер не своей смертью, а его отравили. Легенда гласит, что это сделала ханша Шулам авай, которая после смерти своего супруга стала владеть *хошууном* Говь мэргэн *вана*. Овдовевшая ханша, очевидно, была сластолюбива и активно добивалась мужского внимания. Ей уже давно приглянулся Равжаа, и она стала искать повод для близкого знакомства с ним. Ни по возрасту, ни по красоте она не могла соперничать с приближенной к Равже Дадишури.

Используя самые различные уловки, она сумела заманить к себе Равжу. Безвкусно одетая, неумело накрашенная женщина не могла привлечь внимания Равжи, и тот вскоре уехал домой. Оскорблённая Шулам авай затаила злость и ненависть. Она неоднократно посылала за Равжой, но тот пренебрегал ее призывами. И тогда Шулам авай приготовила яд, смешала его с архи и послала Равже.

Равжаа, очевидно, догадался, что кроется за подарком, и написал свое последнее произведение «Закон уважаемого мира» («Ёртөнц авгайн жам») и отправил его Шулам авай. *Сургаал* как бы подводит итог жизни самого Равжи, а человеческий мир определяется поэтом как «безумный», «старуха коварства, беззубая модница», «молодящаяся старуха». Поэт давно знает законы этого мира, в нем нет ничего нового и интересного. «Шулам авай ээж три дня, не отрываясь, читала это письмо. А затем приказала служанкам бросить его в огонь. И только

благодаря смекалистому старику Намсраю, помощнику управляющего *хошууном*, знаменитый *сургаал* Равжи «Закон уважаемого мира» сохранился, так как ему удалось снять с него копию. Переходя из рук в руки, *сургаал* прожил почти 150 лет. Равжаа выпил *архи* со словами: «Умираю по воле человека». «Три дня он был без сознания. Затем попросил учеников дать ему противоядие. Придя в себя, он открыл книгу провидений, там было сказано: «Для смерти нужен учитель». Так Равжаа стал учеником Да-Одшонуу»¹.

Многие стихи Равжи и сейчас живут как народные песни: «Выдающиеся качества», «Горделивый смышлёный сивый», «Смышлёный белый» и другие. Н. Поппе пишет, что многочисленные варианты стихов Равжи распространены среди селенгинских бурят, западных ойратов, ордосов и халхасцев. Они сильно отличаются от оригиналов и имеют самостоятельное художественное значение. По существу это новая жизнь произведений Равжи².

Равжаа любил, ненавидел, воспевал и проклинал землю, на которой родился, обитель страданий и смерти. Временами ему хотелось бежать от этой страшной действительности, его манила мысль об уединении и отшельничестве, он отрекался от бранных утех... и не находил в себе сил порвать с ними. Он чувствовал себя кровным сыном грешной земли, рождённым для радостей и мук бытия: «Похожий на бродячую собаку мир, я чай преподношу тебе как жертву. Я погибаю, близок мой смертный час. Ко мне, несчастному, будь добр, мир, и, если я смогу подняться, оставь и не преследуй меня».

Жизнь Равжи и его характер были двойственны: сан *хутагта* обязывал его следовать обету, живой ум и энергичный нрав звали к действию: «Мое честное сердце не в ладу с этим миром, мой строптивый нрав не в ладу с людьми», «Я с детства люблю коней, не меньше люблю я женщин. Познав бездумность, я бездумно наслаждаюсь». Он метался, переезжал из одного места в другое, познал вкус вина и радость плотской любви. Обреченный на безбрачие, долгие годы любил женщину, называл её своей женой, горевал о невозможности открыто жить семьей и домом: «Любимая моя жена, я безмерно скучаю по тебе. Из тысяч – одна ты, светлая моя. Развей туман разлуки!».

¹ Хүрэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996. X. 196.

² Poppe N. Noyan Khutuqtu Rabjai and Mongolian Folklore. – Studia Sino-Mongolica. Festschrift für H. Franke. Hrsg. von W. Bauer. München. 1979. – MOS. Vol. 25. Wiesbaden. 1979.

Равжаа испытал и унижения, и притеснение от богатых и знатных, знал тоску и страдания. Это был простой и честный человек, не заискивающий перед сильным и не обижающий слабого.

Художественное творчество занимало главное место в жизни Равжи, всегда и во всем он был, прежде всего, поэт:

Неисчерпаемы чернила сердца,
Незатупляемо перо языка,
Неразрываема бумага явлений [жизни],
Прекрасно написанное¹.

Творчество Равжи сложно, многогранно и противоречиво. Оно в полной мере отражает незаурядность и яркость личности самого поэта, облеченного высоким религиозным саном и открыто тяготившегося аскетизмом его обетов. Равжаа был талантлив и как человек, и как литератор, его взгляд на жизнь, людей, миропорядок и религию не был однозначен, он всматривался в окружающую действительность пытливо и придирчиво, старался во всем дойти до самой сути:

Познавших суть истины
Ни в смерти, ни в рожденье не обманешь,
Умение познать явление
Есть волшебство души².

Поэзия Равжи удивительно многоцветна. Эта многоцветность проявляется не только в поэтическом творчестве в целом, но и в каждом отдельном произведении, поэтому так трудно, а подчас и невозможно бывает определить его каким-либо конкретным жанром. Одно и то же стихотворение, как бы мало ни было оно по объему, может заключать в себе философскую или морально-эстетическую сентенцию, дидактику, религиозный постулат или оду в честь ламства.

Лирика Равжи философична по самой своей сути. В одних стихах идея сформулирована ясно, в других завуалирована метафорой. Поражает не только глубокая наблюдательность поэта, но и его неизменное стремление обобщить наблюдаемое, художественно исследовать его. Во многих стихах и *сургаал*ах Равжаа писал о единстве противоположностей:

Различны солнце жгучее и ветер ледяной:
Одно безмерно жарко, другой настолько ж хладен,
Но оба, как друзья, стремятся к одному:
Изгнать зло тьмы³.

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. X. 147.

² Там же. X. 45.

³ Там же. X. 48.

Земля и небо – пара,
Луна и солнце – пара,
Зима и лето – пара,
Рождение со смертью – пара¹.

Идею универсальной дуализированности мира, конкретизирующуюся в неограниченном ряду оппозиций (темное и светлое и т.д.), составляет основополагающая категория китайской философии «инь – ян»². Принцип полярной дуализации реализуется на всех уровнях существования объектов и распространяется на общественные и семейные отношения.

Очень близко к этой категории китайской философии стихотворение Равжи «Хочу одного» («Нэгийг хүснэ»). Поэт утверждает, что хотя различны лама-спасение и суеверный человек, в священном благопожелании они ищут одного; солнце горячо, а луна холодна, но оба хотят одного – рассеять тьму; река Ганг и мелкие реки текут в разных направлениях, но стремятся к одному – соединиться в океане; различны тело, данное родителями, и неосозаемая, как иллюзия, душа, но оба стремятся к одному – творить добро.

Равжаа не просто наблюдал мир и природу, но сопоставлял их сходство и различия, стремился выделить наиболее характерный признак предмета, его изначальную сущность. Он отливал в чеканные художественные образы логические ряды, варьируя их содержание. Его увлекали новые и новые сравнения, открывающие в предмете незамеченную грань.

Много деревьев, но мало ароматных, как сандал.
Много зверей, но мало сильных, как барс...
Хотя сандал и ароматен, но все равно не равен галбарвасу,
Хоть барс могуч, но все равно не лев.
Сова отлично видит ночью, но солнце слепит её.
Венера блистает на рассвете, но днем тускнеет³.

Равжаа ценил и принимал жизнь, сознавал ее сложность и противоречивость, не заблуждался относительно справедливости социального устройства общества («Монах, старайся соблюдать обет, богат,

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. X. 130.

² «Инь – ян» (тиб. *yin yan*) – основные понятия древнекитайской натурфилософии. Впервые истолкованы в книге «И цзин», как полярные первоначала: темное и светлое, женское и мужское, пассивное и активное и т.п.

³ Равжаа Д. Указ. изд. X. 276.

старайся подавлять кичливость», «Будь мужествен, одинокий»). Нередко в стихах Равжи звучало отчаянье:

Познал я бессердечность сансары,
Познал коварство друзей неверных,
Познал я многое, живя,
Уйти бы поскорее из этой скверны!¹

В философской лирике Равжи встречаются и политические мотивы. Он понимал и понимал хорошо значение централизованного государства для своего народа, ибо сам жил в условиях жестокого подавления монголов маньчжурскими захватчиками:

Два чиновника дружны –
Хана одолеют.
Два хана дружны –
Врага усмирят.
Вельможи, не думающие о согласье,
Являют признак легкомыслия².

Равжаа любил жизнь и в радости, и в беде, горевал о ее быстротечности, не боялся греха и страданий, хотел насладиться каждым мгновением выпадавшей ему радости. Наверное, поэтому большинство его стихов, независимо от темы, кончаются оптимистическим призывом: «С друзьями будем наслаждаться!», «Навеки вместе радоваться будем!».

Пел о разном, подчас безумном,
Был не пьяным, а трезвым.
Не безумным, а просто жившим,
Не по выбору пел, а по сердцу³.

Радостью и страданьем
Сердце свое изукрашу,
Силой геройского сердца
Алчных врагов одолею⁴.

Интересна и разнообразна медитативная лирика Равжи. Он задумывается над множеством жизненных вопросов, и сегодня близких каждому думающему человеку. Размышляя о жизни, поэт что-то просто констатирует («Дурного человека в друзья возьмешь, познаешь от него позор и горе»), что-то одобряет («Подружишься с хорошим человеком, познаешь свет и мудрость»), над чем-то задумывается («Когда

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. X. 144.

² Там же. X. 297.

³ Там же. X. 124.

⁴ Там же. X. 52.

судьба определит час смерти, нет разницы, ты молод или стар»), что-то решительно осуждает («Сам счастливо живешь, а говоришь «страдаю» и этим навлекаешь горе на себя»).

«Прозрачное синее небо» – одно из лучших и наиболее характерных для медитативной лирики Равжи стихотворений. Мысленный взгляд поэта скользит от предмета к предмету, от одного явления к другому, сопоставляя их и вдумываясь в их смысл. Его поражает волшебное свойство человеческого воображения воссоздавать реальный мир:

Не нарисована цветными красками,
А скажут «радуга!» – и пред тобой она.
Никто не видел радость или горе,
Но как реальны в представлении они.

На смену этим размышлениям приходят раздумья о жизни, окружающих людей:

Добро и грех присущи всем сердцам...
Хотя и получаешь чины и званья, к чему они?...
Враг или друг? Зависит от свойств его души
Убить или спасти в сем бренном мире¹.

Стихи Равжи отличает тонкое понимание психологии человека, обостренное чувство справедливости и человеческого достоинства («Будь справедлив даже к врагу, убегай из ханских покоев, если там царит зло», «Коль возвеличен князем и не гордишься – хорошо, коли унижен, как раб, и не горюешь – хорошо»). Равжаа был певцом лучших человеческих свойств и качеств, он звал людей быть стойкими в беде, не зариться на чужое, не гневаться, когда говорят о недостатках, уметь не только брать, но и давать, заботиться о других, как о самом себе, не лгать, не унижать другого. Он никогда не отказывал человеку в праве устраивать свою жизнь, полагаясь на собственный разум, стремления и опыт. Равжаа понимал, что мир несовершенен не только потому, что несовершенны люди, несовершенен человек. Внимательно наблюдая жизнь, он видел несправедливость, жестокость, зло и страдания: «Идея критики общества, выраженная в стихах Равжи, совпала с широко распространенным направлением прогрессивной народной идеологии, появившейся в философской и общественно-политической мысли Монголии XVIII – XIX вв. Из буддийской литературы вышло самостоятельное светское направление, и это стало ее благотворным обновлением»².

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. Х. 97.

² Хүрэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996. Х. 146.

Равжаа объяснял происходящее не столько социальными причинами, сколько порочностью природы власть имущих, развращенных вседозволенностью. Любая встреча со злом и коварством была для него мучительна и тягостна.

Стыдитесь, мудрецы, не сочетающие ученье с сердцем!
Стыдитесь, старики, прожившие без добрых дел!
Стыдитесь, молодые франты, не думающие о душе!
Стыдитесь, ноёны, несправедливые к подвластным!
Стыдитесь, хуvaraки, сидящие днем в храме,

а ночью бродящие по айлам!¹

В сургаале «Закон уважаемого мира» («Ёртөнц авгайн жам хэмээх оршив») ² он называл мир безумным, сонным, беспечным, погрязшим в безверии, скрывающим тайные пороки, отнимающим то, что дает: «здесь превращают любящих во врагов», «отравлен завистью сей свет, играет по собственному произволу он судьбами людей». Равжаа сознавал, что в этом мире есть знать, кичающаяся своими привилегиями, и бедняки, живущие в мучениях и нищете.

В отличие от фольклора в письменной монгольской литературе любовная тема веками негласно считалась низкой и недостойной настоящей поэзии. Равжаа открыто нарушил этот запрет и написал много стихов о любви, о женщине, её красоте и достоинстве. Не таясь, не скрывая своих чувств, выражал он восхищение красотой любимой, благозвучностью её речи, ароматом молодого тела, добротой нрава.

Одно из лучших стихотворений любовной лирики Равжи «Совершенство» («Үлэмжийн чанар») ³. В его четырёх строфах выражено восхищение любимой женщиной, в заключительной – желание совместного счастья. Зрение поэта услаждает прекрасное одухотворенное лицо любимой, слух – её нежные признания, сердце волнуется ароматом сандала, струящийся от её тела, душу трогает её приветливый и ровный характер, подобный вкусу мёда.

Знаменательно, что столетие спустя Ц. Дамдинсурэн, поэт совсем другой эпохи, напишет в подражание «Совершенству» аналогичные стихи:

Что в этом мире
Для глаз особенно прекрасно?
Прекрасны: золотое солнце
В безоблачном огромном небе,

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. Х. 253.

² Там же. Х. 268.

³ Там же. Х. 36.

Разнообразные и пестрые цветы
 На тучных землях.
 Но самое прекрасное на свете –
 Лицо любимой.
 Что в этом мире
 На слух особенно прекрасно?
 Прекрасны: кукование кукушки
 В горах далеких,
 И звуки арфы, хура,
 Мелодия, волнующая сердце.
 Но благозвучнее всего на свете –
 Любимой голос.
 Что в этом мире
 Для обоняния особенно прекрасно?
 Прекрасен аромат сандала
 В горах прохладных,
 Запахи полыни
 В степях безлюдных,
 И свежий дым курящейся свечи.
 Но ароматнее всего на свете
 Поцелуй любимой.
 Что в этом мире
 На вкус особенно прекрасно?
 На вкус приятен айрак,
 Пенящийся в пиале,
 Архи, что веселит
 Сердца аратов,
 Вкус сладостей и фруктов.
 Но самое прекрасное на свете –
 Любимой губы.
 Что в этом мире
 Особенно ласкает и нежит тело?
 Приятно ехать
 На чистокровном иноходце,
 Лелеет тело нежный шелк одежды,
 Приятно вкусить от яств.
 Но самое прекрасное на свете –
 Любимой ласки¹.

Равжаа писал о любви стилем высоким, славящим ум и сердце женщины («Единственная, солнечная, милее ты цветов и трав, светлее солнца», «Прозрачно в чаше вкусное архи, и чисто сердце моей любимой»). Однако поэтизация чувств в интимной лирике Равжи не

¹ Дамдинсүрэн Ц. «Ёртөнцийн чимэг» («Үлэмжийн чанарыг» дууриалган зохиов). – Түүвэр зохиол. Улаанбаатар, 1969. Х. 168.

противоречит искренности любовных переживаний, а, наоборот, подчеркивает их человечность и глубину. Герой мечтает запрячь быстрого солового (или быстрого гнедога) и помчаться к жене, с которой так приятно говорить по душам, так страшно уезжать от неё надолго, ведь мир коварен и лжив («Я уезжаю, милая, ты не грусти, но не забудь меня... я так хочу быть рядом с тобой»).

К тебе, любимая,
 Живущая далеко,
 И за день не доедешь.
 К тебе я отправляюсь.
 Как небо широко
 В той стороне!...
 Мы будем неразлучно
 Блаженствовать вдвоём!¹

Л. Хурэлбаатар справедливо отмечал, что даже в пейзажной лирике любовная тема нередко составляет ее основное содержание². В стихотворении «Гора Баян Сумбэр» («Баян Сүмбэр уул») Равжаа пишет:

По крови мы не родные,
 Но, поженившись, будем верны (друг другу).
 Я постоянно о совместной жизни думаю.
 Уж так давно, но дни уходят.

Настрой интимной лирики Равжи в какой-то мере созвучен народным любовным песням. А. Позднеев писал, что в Монголии нечасто встречается брак по любви, этому нередко препятствует несогласие родителей жениха или невесты, несовпадение ламских примет. Всё это привносит в песни «... грусть и раздумье влюбленного певца, для которого совместная жизнь с предметом своей любви естественно должна быть загадкой даже и в то время, когда он находит в себе взаимное сочувствие»³. И в любовной лирике Равжи нередки нотки душевной тоски, рожденные невозможностью быть всегда вместе с любимой, зависимостью от своего положения и людского мнения. Есть в этих стихах и буддийские мотивы предопределенности встречи, вечного воссоединения в сфере пустоты.

И всё же интимная лирика Равжи не только раскованнее в выражении своих чувств, чем народные песни, но и гораздо более оптимистична: «Пусть в этой жизни исполнятся желанья наши, в бездонном

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. Х. 103.

² Хурэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996. Х. 139.

³ Позднеев А.М. Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. 1. Народные песни монголов. СПб., 1880. С. 113.

море счастья мы будем вместе, ликуя, плыть», «Ты гонишь тьму глухую, подобно жаркому, пылающему солнцу, что заставляет раскрываться лотос, мы будем наслаждаться вместе».

Веет ветер,
Качаются ветви деревьев.
Ясней, чем лунный свет

Мысль в сердце: «Я не могу с тобой расстаться!»¹

Значительное место в творчестве Равжи занимает пейзажная лирика. Описание природы у него всегда, подвластно чувству человека, связано со зримыми приметами его жизни и быта, проникнуто размышлениями об изменчивости человеческого бытия. Весной всё на земле приходит в движенье, возвращаются перелётные птицы, дети купаются в родительской любви и думают, что это навеки. Летом плещутся в озере птицы, одни цветы сменяют другие, радостно веселится молодёжь и думает, что лето – это навеки. Осенью зелень и цветы теряют свои краски, слабее греет солнце, истощается плодородие земли, уходит молодость и наступает старость. Приходит зима, а с нею смерть («Хорошо покидать эту землю, плохо расставаться с родными»).

Подул горячий ветер,
Повсюду оттаяла земля,
Вернулись птицы –
Весны приметы.
Поднялось прекрасное солнце,
Пролился дождь,
Воспряли луг и ковыль –
Весны приметы.
Повеял легкий ветер,
Пожухли листья, травы,
Улетели птицы сладкоголосые –
Приметы осени.
Собрались густые тучи,
Закрыли Хангай высокий,
Посыпался с неба снег –
Зимы приметы.
Закатилось полуденное солнце,
Промчались годы,
Седыми стали волосы густые –
Приметы старости².

Монголы, всю жизнь жившие в неразрывной зависимости от при-

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. X. 53.

² Там же. X. 233.

роды, благодарно принимали как её добрую щедрость, так и суровую скупость. Тепло и холод, обилие и бескормица были так же естественны и неизбежны, как зима и лето, молодость и старость, поэтому природа в поэтическом сознании монгольского народа всегда воспринималась явлением, гармоничным человеку:

Живи спокойно, синее небо,
Мы, солнце и луна, обходим материки.
Пусть не закроют тебя густые лохмотья облаков.
Мы встретимся опять!
Пещеры горные, живите в мире!
Мы, ястребы, орлы и грифы, летаем в небе,
Минuem мы капканы и силки,
Мы встретимся опять!¹

Как всякий настоящий монгол, Равжаа страстно любил коней, восхищался их статями, красотой аллюра, выносливостью, добротой и кротостью нрава («хребет высок, словно Хангай, туловище гибко, как река Керулен, цокот копыт волнует, как прекрасная музыка»). Многие из *магтаалов* коню стали народными песнями, которые поют и современные монголы. Конь особенно дорог Равже ещё и потому, что был единственным средством достичь дома родителей и жены. Отец, мать, жена и конь объединяются в сердце поэта как самые близкие и родные ему существа.

Высокий перевал
На зорьке одолею.
Пораньше на рассвете приеду в гости
К седой старушке маме².

Немалое место в творчестве Равжи занимает религиозная тема. Каждое его стихотворение (за очень небольшим исключением) содержит обрамление, буддийский орнамент, восхваляющий учителя, учение или молитву. Равжу обязывало не только высокое духовное положение, он был искренне верующим человеком, и это нашло естественное отражение в его поэтическом творчестве. Он чтит лам-учителей, наставников в настоящей и будущей жизни («Бурхан нас просвещает, что грех, что добродетель, и только глупость толкает нас по ложному пути»), верил в Три драгоценности («Испытываешь боль или страдание, верь в великие Три драгоценности»), принимал идею об иллюзорности человеческого бытия («Радуга на небе разве надолго? Рожденный в этом мире разве вечен?»). Равжа исповедовал высшую буд-

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. X. 233.

² Там же. X. 143.

дийскую добродетель – спасение живых существ («Для человека, почитающего веру, стремящегося к святости бурхана, живые существа, пусть и греховные, – есть сила по пути добра»), разделял буддийское понимание причинно-следственной связи («Причина бедности, сомнений и хулы – дурные помышленья в прошлом», «И все явления есть результат деяний прежних»). Особенно часто в стихах Равжи повторяется идея абсолютной значимости «качества пустоты»:

Хотя и появился холмик в озере,
Похожий на луну в воде,
В суть вникнешь – пустота.
Нет формы, чтоб сказать «такой»,
Нет направленья в уходе и приходе,
Нет цвета красного, нет цвета белого.
Хоть и надеешься – напрасно,
Хоть и печалишься – напрасно,
Удивительно качество пустоты!
Найти сокровища, разбогатеть
И обеднеть при встрече со стражем ада,
Мириться и расставаться –
Всё это заблуждения сердец!¹

Равжаа признавал веру, но искреннюю и глубокую, когда обет и поведение человека едины, когда верующий верит, а не выдаёт себя за такового. Он жалел и порицал людей, суесящихся в заботах о собственном благе, забывающих, что смерть превратит в ничто всё, ради чего они хлопотали и мучались:

Гора Сумбэр с восемью материками
Украшена и солнцем, и луной.
Бесчисленно количество страстей,
Которые одолевают нас.
Смех, развлеченья, радость –
Волшебные приметы жизни.
Но перед ликом смерти
Что стоят?
И золото, и серебро
Украсят жизнь живого.
Но перед ликом смерти
Что стоят?²

Нисколько не умаляя религиозного звучания в поэтическом насле-

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. Х. 127.

² Там же. Х. 135.

дии Равжи, отметим, однако, что и в его духовной лирике религиозное и светское начало не противопоставлены друг другу, не отгорожены непроходимой стеной. Так, в *магтаалах*, восхваляющих монгольские монастыри и их правителей, есть немало описаний красоты окружающей природы.

Та местность – средоточье мудрости –
Окружена подолом многоцветных трав,
Одета в пеструю, цветную рубашку,
Над ней вершина снеговая!¹

Даже в молитве, обращенной к Будде, чувствуется живое человеческое сердце поэта:

Даруй мне милость жить без голода!
Даруй мне милость дать друга верного!
Даруй мне милость прожить без старости!
Даруй мне милость избежать боли!
Даруй мне силу непобедимую!
Даруй мне жизнь без обеднения!
Даруй мне жизнь без смерти!²

Буддизм предполагает, что каждое отдельное существо есть комбинация действующих жизненных сил. Согласно вечным законам они возникают и исчезают в функциональной зависимости друг от друга.

Эта идея составляет суть стихотворения Равжи «Незамутнённая прозрачность» («Хиргуй тунгалаг»)³. Хотя едины в своей жизненной зависимости небо, солнце и луна, скалистая пещера и горные птицы, река и рыбы, пчела и лотос на время они разлучаются (солнце и луна освещают материки, птицы улетают в небо, рыбы уплывают в другие воды, пчелы улетают собирать мёд).

Но если не случается непоправимого: облака не затянут небо, губительная планета не разрушит светила солнце и луну, чудовищная гроза не разрушит пещеру, а птицы не попадут в капкан, река не пересохнет, а рыбу не проткнет острога, жестокий град не побьет цветы лотоса, а человек не убьет осу, то они обязательно воссоединятся вновь.

Каждая строфа стихотворения сопровождается рефреном:
Преисполненный величия лама, благослови,
Чтобы не разлучались оба в рожденье каждом.

Многие стихи Равжи, особенно *сургаалы*, представляют собой

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. Х. 56.

² Там же. Х. 89.

³ Там же. Х. 233.

собранную воедино систему морально-этических взглядов поэта. В своём исследовании дидактического жанра в творчестве Равжи Н.П. Биткеева приходит к двум, как представляется, важным выводам. Во-первых, она считает, что *сургаалы* Равжи отличает «живое присутствие автора, что придаёт им личностный характер... он обусловлен стремлением, создать искреннюю атмосферу доверительной беседы». Во-вторых, Н.П. Биткеева видит принципиальное отличие *сургаалов* Равжи от нравоучительных произведений восточных литератур: «Идея сургаалов Равжи заключается не столько в том, чтобы наставить читателя, поддерживая его интерес развлекательными сказочными сюжетами, сколько в том, чтобы заставить серьёзно задуматься над собой, своей жизнью, её содержательностью и смыслом, в том, чтобы взволновать и убедить»¹. *Сургаалы* – древнейший жанр монгольского художественного творчества, они присутствуют как в «Сокровенном сказании» (XIII в.), так и памятниках монгольской культуры позднейших эпох. Задача *сургаала* – научить, наставить, отделить доброе от злого, красивое от некрасивого. *Сургаалы* Равжи – сложное жанровое явление, иногда они выражают прямое поучение-наказ, иногда косвенно подводят самого читателя к оценке того или иного поступка, события. В этом смысле *сургаалы* Равжи, особенно «Бумажная птица, проясняющая закон времени» («Цагийн жамыг тодруулагч цаасан шувуу»)², могут быть оценены и как развернутый свод морально-этических и эстетических представлений монголов XIX в.

Сургаал «Бумажная птица, проясняющая закон времени» написан в жанре песни-диалога (харилцаан дуу), представляющем собой развернутый диалог двух действующих лиц, из которых одно задаёт вопрос, выслушивает ответ и, никак не реагируя, переходит к новым вопросам, содержание которых не регламентировано законами жанра и полностью зависит от интереса автора *сургаала*: Что сделать легко? – Дурной поступок. Чего в мире много, чего мало? – Бескорыстных людей мало, злопыхателей много. Что плохо и что хорошо? – Плохо невежество, хорош ясный ум. Что вредно и что полезно? – Полезна доброта и вредна мстительность.

Постепенно вопросы *сургаала* усложняются: «Что определяет правила человеческой жизни?». Ответ рисует картину полного падения

нравов в современном автору мире: «Свою собаку жалеют, чужого бурхана выбрасывают», «Если выгодно – и себя продадут, что понравится – своруют, да ещё гордиться будут», «Невыгодно – спокойно нарушат клятву», «Сыновья не почитают отцов, молодежь глумится над старостью», «Чужой грех велик, как облака в осеннем небе, свой – не больше пылинки», «Говорящий правду ничтожен, как мышь», «Расставшись, грустят, а, встретившись, обманывают снова».

Греховность неизбежно порождает страдания, но «Если жить честно, не будет с людьми согласия», «Жить тихо – сядут на голову», «Люди ищут славы ради выгоды, проповедуют учение ради наживы, совершают добродетели ради почёта».

«Несчастные люди, вы обрели великий дар
рожденья человека,

Но каждый из вас несчастен, каждый страдает».

В этой картине ещё нет ничего, выделяющего Равжу из общей массы ламства, проклинающего грязь сансары, призывающего избежать её всеми возможными средствами. Но, развивая свою мысль дальше, рассуждая о сути бытия и месте человека в жизни, Равжаа открыто отходит от канонического призыва отринуть мир ради воссоединения с сынами, пребывающими в свете буддийской религии. В своём *сургаале* Равжаа призывает людей не избегать скверны, а исповедовать правила жизни, позволяющие согласовать пребывание в *сансаре* с высшими буддийскими добродетелями (слушаться наставлений ламы и родителей, не сомневаться в вере, постигнуть свойство пустоты).

Средоточье согласия – лама,

Средоточье добродетелей – ламство...

Средоточье дум – недолговечность жизни,

Средоточье учения – смирение души.

Поучая, Равжаа недвусмысленно определяет тех, кому эти наставления полезны, а для кого – бессмысленны: не стоит учить глупца, гордеца, тупицу, злодея, сластолюбца, предателя, недальновидного человека. Однако любой совет полезен честному и искреннему человеку, почитающему высших, помнящему о болезнях и смерти, имеющему много друзей, этот совет-наказ должен не насиловать волю человека, а покорять его своей правдой и добротой.

На вопрос, какие поступки (именно поступки, а не отказ от них) облегчают познание, успех дела и даруют покой, автор *сургаала* отвечает: нужно уважать традиции, почитать старость, избегать лицемерия и зла, быть воздержанным в речах, не порождать ссор, осмотрительно шутить, не уклоняться от правды. Речь человека должна стро-

¹ Биткеева Н.П. Монгольский поэт Дулдуйтын Равжаа (дидактическая поэзия). Автореф. канд. дис. СПб., 1999. С. 8-9.

² Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. Х. 279.

го соответствовать направлению его мысли, не быть лицемерной; недопустимо защищать неправого, соблазняться чужим, грязно ругаться, спорить с глупцом, верить сплетникам. Наряду с подобного рода этическими сентенциями *сургаал* содержит немало афоризмов, вполне пригодных для обычной жизни мирянина среди людских страстей и забот:

Болезнь, хоть и мала – причина смерти.
Краска, хоть и мала – причина измененья цвета.
Добро, хоть и мало – причина помощи.
Огонь, хоть и мал – причина всех пожаров.

Поэзия Равжи не только глубока и разнообразна по темам и идеям, но и высокохудожественна по форме. Изобразительные средства его стихов одновременно традиционны, многообразны и сложно метафоричны. Поэт экономно, художественно ёмко пользуется богатствами национальной и тибетской поэтики, однако, для его творчества характерна не восточная пышность, а предельно краткая концентрация мысли в афоризме: «И каменная осыпь разрушится в конце концов, как неизбежно ждёт разлука с любимыми и близкими людьми»; «Пусть это будет лев, но грязную блевотину его никто не будет есть, хотя б она была в посуде драгоценной»; «Соль солона, но пища с ней вкуснее несравненно. Хоть правда и жестока, но она полезна человеку»; «Луна, отраженная во тьме, осветит тьму». Отдельные строки – подлинны пословицы и поговорки: «Хоть и остро лезвие ножа, но твердость камня разве одолеет?», «Хоть правда и жестока, она полезна человеку», «Не только ноён, но и собака может защитить», «И храбрый лев огня страшится, впросак может попасть и добрый человек».

В своём творчестве Равжаа широко использует поэтические жанры письменной литературы и устного народного творчества монголов (*магтаалы*, *сургаалы*, песни-диалоги, загадки, обрядовые песни с пожеланием жизненного благополучия и удачи). В традиционной форме песни-диалога написано, например, стихотворение «Старик и гусь» («Галуу хүн хоёр»)¹, где вопрос обязательно предполагает быстрый и остроумный ответ. Сначала прилетевшему с юга гусю задают простые загадки: Что за дождь с безоблачного неба? Что за дым без огня? (дождь без облаков – иней, дым без огня – туман). Затем вопросы усложняются, приобретают более абстрактный характер, требующий ассоциативного мышления: Что значит мёрзнуть на холоде при луне? (зимняя

холодная луна – символ старости). Зачем птицы возвращаются из теплых краёв? (но ведь Монголия – их родина!).

При всём разнообразии поэтических средств в стихах Равжи есть устойчивые, особенно любимые автором образы: добрые свойства характера он часто сравнивает с листьями, тёплым ветром, рекой, водой бессмертия – *рашияной*, небо олицетворяет счастье и покой, зеркало – красоту и отчетливость восприятия, сандал – честность, мифическая гора Сумбэр – прочность и основательность, море – обилие, радуга – быстротечность, мираж – материальный мир, летняя зелень – детство, сновидения – жизнь.

Самыми распространёнными средствами поэтики для Равжи были катрен, смысловый и синтаксический параллелизм, аллитерация (есть стихи, написанные специально для аллитерации на букву «а» и «у»). Очень часто и охотно пользовался Равжаа анафорой и эпифорой.

Всем правду говорить есть честности примета.
Всё тщательно обдумать есть светлого ума примета.
Открыто чувства выражать есть истинной земли примета.
Жить вместе есть дружбы истинной примета¹.

Прекрасен вкус миробалана.
Прекрасно поученье доброй матушки.
Прекрасны листья сандала.
Прекрасно наставление родителей².

* * *

Особое место в творчестве Равжи занимает пьеса «Намтар лунной кукушки» («Саран хөхөөний намтар»).

«Повесть о лунной кукушке» («Саран хөхөөний тууж») написал в 1737 г. знаменитый тибетский автор Дагпу Лувсандамбийжалцан. На монгольский язык его перевёл в 1770 г. известный монгольский переводчик Дай гүүш Агваандампил. В Тибете это сочинение, написанное в жанре биографии, было очень широко распространено.

Равжаа переработал это произведение в пьесу, назвав её «Намтар лунной кукушки» («Саран хөхөөний намтар»).

В 1962 г. Ц. Дамдинсурэн нашел 9 тетрадей пьесы и тетрадь с правилами её постановки в 1902 г.

В 1962 г. он издал «Намтар лунной кукушки» и написал в предис-

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. Х. 55.

² Там же. Х. 232.

¹ Равжаа Д. Зохиолын эмхтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Улаанбаатар, 1962. Х. 78.

ловии: «Лунную кукушку» начали ставить с 1831 г. Я узнал об этом из краткой биографии Равжи. В 1831 г. он приехал на поклонение в монастырь Алшаа и велел читать там *намтары* Миларайбы, Адиши и *Бурхан гэгээнэ*¹. Речь идет, очевидно, не о простом чтении, а о театрализованной постановке *намтаров*.

Равжаа всегда интересовался драматическим искусством. Для начала он сочинил драматическое сочинение для цама, превратив в пьесу биографии Миларайбы, богдо Адиши и Бурхан гэгээнэ. Сначала её играли в монастыре Алшаа, а позднее, по свидетельствам очевидцев, в Гоби.

Предполагая в дальнейшем поставить «Намтар лунной кукушки», Равжаа решил построить специальное здание. Он отправил *шабинаров* к *вану* аймака попросить леса, а сам отправился в Тибет на поклонение. Там же он познакомился с постановками театрализованных зрелищ Тибета и Китая.

«На цам монастыря Хамар собиралось много народа. Выходила ведьма либо в чёрных брюках и рубашке, либо в другой одежде, с разинутым ртом, из которого торчали клыки, с обвислой грудью. Начиналась война Шамбалы. Восемь воинов, среди них один богатырь, все в одежде из чёрной ткани, с узорами из золота и серебра, на головах богатырские шлемы, верхняя пуговица на шапке в виде копья. Копья вырезаны из дерева и выкрашены голубой краской. Из пуговицы копья свисает бахрама из красных нитей. Выходит полководец. В руках у него деревянное копьё с красной кистью, на боку сабля и лук со стрелами. Он stalkивает восемь богатырей между собой, прыгает и танцует...»².

С 1831 г. (вплоть до 20-х гг. XX в.) «Намтар лунной кукушки» играли во всех монгольских монастырях. «Этот человек в ламской одежде, носивший звание *хутагта* и прозванный «бешеным пьяницей», кроме буддийских стихов, написал много любовной лирики. Ему же принадлежит замечательная музыкальная пьеса «Намтар лунной кукушки»³.

Правомерен вопрос: пьеса – оригинальное сочинение Равжи или заимствованный тибетский текст?

¹ Noyan qutuqtu Rabjai. Saran kökügen-ü namtar. Се. Damdinsürüng beledkebe. – CSM. Т. XII. Ulaγanbayatur. 1962.

² О цаме, устроенном Равжой, рассказал Дамбын Довдонбаатар (1907 г.р.) из Среднегобийского аймака. Цит. по: Хүрэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996. X. 168-169.

³ Noyan qutuqtu Rabjai. Saran kökügen-ü namtar. Се. Damdinsürüng beledkebe. – CSM. Т. XII. Ulaγanbayatur. 1962.

Монгольская исследовательница Д. Цагаан считает, что, хотя сюжеты тибетской повести и монгольской пьесы совпадают, между ними всё же много различий.

Они отличны по стилю, образной системе, есть авторские текстологические включения. В пьесе Равжи много монологов и стихов, явно принадлежащих именно ему¹.

Краткое содержание пьесы:

Красавица Мадимахани, дочь хана Машуки, выходит замуж за хана Гуларанза. У них родился сын, которого нарекли Номун Баясгалан. Завистливый и подлый чиновник Ямши хитростью добивается, чтобы именно его сын Лагана стал ближайшим другом Номун Баясгалана. Один брамин научил юношей волшебству перевоплощений.

Номун Баясгалан женился на Сэрсанме, дочери индийского хана. Лагана и его любовница задумали погубить их и самим занять ханский престол. Для этого Лагана заманил Номун Баясгалана в лес, там они обернулись кукушками. Лагана воплотился в тело хана, а тот в облике кукушки остался в лесу.

Вернувшись во дворец, Лагана занял место ханского сына. Но жена Номун Баясгалана почувствовала, что это не её муж. Добрый друг детства освободил от чар Номун Баясгалана. Тот вернулся домой, и справедливость восторжествовала.

Сюжет пьесы явно сказочный: здесь противостоят добро и зло, драматичность событий усугубляется волшебным превращением хана в птицу. И всё же пьеса и по смыслу, и по разносторонности характеров ближе к литературе, чем к фольклору. Подтверждается это неоднозначностью характеров героев, сложностью их взаимоотношений.

Мадимахани выбирает мужа не самого знатного рода, не самого богатого. Кстати, Гуларанза среди прочих претендентов был одет в белые одежды, что по цветовой символике монголов имеет особое значение (добрый, прямодушный, незлобивый). Мадимахани стала для мужа не просто женой, а другом и мудрой советчицей. Именно она всячески предостерегала Гуларанзу от рокового для их семьи сближения с коварным Ямши: «Сдружиться с дурным человеком, всё равно как змею приютить. Каждого ядом отравит. Плохой друг – настоящий враг». Тревога за недалёковидного мужа и будущее сына приводит Мадимахани к смертельной болезни. На смертном одре она завещает мужу: «Любое дело нужно тщательно обдумывать... сказанное долж-

¹ Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. X. 28-44.

но основываться на правде. Нужно строго соблюдать добрые заветы предков. Если ими пренебречь, хан и государство погибнут. Опекай равно ближних и дальних».

Гуларанза — добрый хан, заботящийся о своих подданных. Он честный, но не очень сильный человек и не просто прислушивается к советам жены, но и не прочь прямо перепоручить ей решение важного дела. При всём этом он наивен, доверчив и недалёковиден. Именно его неосмотрительность и вспыльчивость приводят к трагедии всю семью и единственного сына.

Однако автор стремится не разоблачить Гуларанзу, а вызвать к нему сочувствие. Да и сам он искренен и глубоко раскаивается: «Всё, хватит. Час моей смерти близок. В оставшиеся дни и горе, и радость — пустое... Сердце болит, что преступил я законы религии и государства, за мои грехи народ ответит страданием».

Вполне положительного, но бесцветного Номун Баясгалана удачно оттеняет образ его жены Сэрсанмы. Потеряв мужа, она становится рабыней, служанкой Лаганы, делает самую грязную работу, но не падает духом. Сэрсанма готова умереть, но не унижаться перед Лаганой, для неё легче страдать, чем уронить достоинство. Её решение убежать из дворца — не трусость, а проявление силы духа и отваги.

Встретившись с любимым мужем, она только и может сказать:

От меня лишь тень осталась,
День и ночь по тебе тосковала.
Слёз пролила больше, чем воды в море.

Всех отрицательных героев объединяют общие пороки и недостатки: зависть, злоба, коварство. В наибольшей концентрации эти черты присущи Ямши, главному врагу Гуларанзы. Ради власти и выгоды он готов на любую подлость: может оклеветать невинного, ловко втереться в доверие врагу. Наставляя своего сына Лагану, он говорит:

Славу увеличить хорошо, потерять — плохо.
Хитрить — хорошо.

Нужно лъстя высшим, обретать опеку.
Обманом нужно множить подданных.
Перед ноёном веди себя, как умный.
Перед людьми веди себя, как сильный.
Слово лучше любого меча человека убьёт

Старайся, сын, старайся!
Друзей подозревай, зря не болтай.

Поскольку в основе «Намтара лунной кукушки» лежит тибетская повесть, они должны быть идеологически близки. Эту близость и определяет общая буддийская доктрина о бренности всего живого.

Но Равжаа, как и другие монгольские авторы XIX века, не мог оставаться в стороне от критики современной ему действительности. Свои оценки он вкладывает в уста героев.

Хан Машука говорит: «Большинство людей скверных времён использует то, что красиво снаружи, а не высоко по качеству; их манит красота лица, а не красота души; их привлекают не добрые дела, а выгода; они гонятся за большой славой, а не за большими добродетелями; они действуют хитростью, а не правдой — такие вот скверные времена настали».

Ему вторит один из самых преданных чиновников: «Люди честным верить перестали, хитрых за бескорыстных принимают. Мудрецы для них, что травинка. Веруют и следуют за глупцами, подобным быкам. Очень много стало зловредных людей».

Очевидно, что эти монологи принадлежат самому Равже. Им же написаны и многочисленные стихотворные монологи героев.

Сургаал Машуки дочери Сэрсанме, выходящей замуж за Номун Баясгалана:

Хана-мужа почитай, как рабыня.
Ханшам другим не завидуй, будь [для них], как крыло птице.
В делах упорна будь, как слон, от жажды стремящийся к воде.
Будь бдительна, как кошка, всегда привычная быть начеку.
Пусть красота и улыбка на твоём лице всегда будут прекрасны.
А благодетель пусть будет огромной, словно небо.
Твой светлый дар пусть будет глубок, как дно морское.
Приветливость твоя пусть будет мягка, словно ковёр.
Ложись поздно, как конь, вставай рано, как птица.

Песня Сэрсанмы:

Бессердечный мир,
Исчезающий словно сон.
Лживый мир,
В котором облака, едва собравшись, расстаются.
Враждебный мир, в котором любовь — мираж.
Безумный мир,
Который как радуга, едва явившись, исчезает.
Другие отнимают то,
Что потом добывал себе.
Влюблённые, которым расстаться невозможно,
Расстаются.
Страдания и счастье

Сменяются, как день и ночь.
Что будет со мной, одинокой,
Как сирота-детёныш антилопы?

Монгольская писательница, драматург и искусствовед Э. Оюун, занимавшаяся историей постановки пьесы Равжи, пишет, что «Нам-тар лунной кукушки» ставился обычно летом в монастырях Хамар, Галб и в местности Рашаант. Полностью пьеса шла месяц, отдельные её части 7-15 суток и даже одни сутки.

Сцена была построена в форме храма. Она была двухъярусной и закрывалась занавесом. В передней части сцены на втором этаже подвешивались длинный тонкий занавес, длинные флажки, а также изображение парящего среди белых облаков человека в маске кукушки. В западной части сцены было нарисованное яркими красками изображение *Янжинлхам*, играющей на музыкальном инструменте, в восточной части – изображение Махаранзы. Рядом с нижней сценой в специальном укрытии сидели музыканты и дирижёр. На занавесе были нарисованы или выполнены в форме аппликации изображения степи, гор, скал, леса, реки и ханского дворца. Специально изготовленные одежды и маски имитировали животных и кукушку. Отрицательные герои были грубо размалёваны, а положительные – тонко загримированы. Араты играли без грима. Удары барабанов изображали гром, зерно, сыплющееся сверху – дождь, горящая сера – молнию.

Артистов подбирали по красоте и стройности фигуры, способности к перевоплощению. Равжаа уже в начале XIX в. выпускал на сцену женщин (в Китае и Тибете вплоть до XX в. женщины не играли на сцене).

Э. Оюун отмечала, что, несмотря на то, что в основе пьесы лежит буддийская идеология, «Несомненно, в ней много прогрессивного, она отражает истинно драматургическое мастерство (автора). Важно тщательно изучать наследие зрелищного искусства, которое может заставить плакать, смеяться или воодушевить огромное количество людей, собранных вместе».

Художественное наследие крупнейшего монгольского поэта XIX в. Равжи сохранило своё значение вплоть до наших дней. Оставаясь поэтом своего времени, своей эпохи, рассказавшим людям в стихах и поэмах о жизни, чувствах, радости и страдании своего народа. «В душное феодальное общество он принёс прохладный ветер, безмолвную степь оживил мелодичный звук, спящую жизнь пробудил и оживил»¹.

¹ Дамдинсүрэн Ц. Ноён хутагт Равжаа. – Соёл утга зохиол. № 8. Улаанбаатар, 1961.

Равжаа современен и сегодня, современен потому, что в его поэзии мы находим, прежде всего, человека. Этот человек бывает разным: думающим, чувствующим, страдающим или негодующим, но он никогда не бывает равнодушным зрителем окружающей его действительности.

Лирический герой Равжи не атеист, не борец за социальную правду, его сознание во многом определяет буддийская религия, но он исповедует добро и ненавидит зло, в том числе и общественное, он предан любви и дружбе и непримирим к несправедливости и пороку. Его поэзия свидетельствует о том, что свои суждения (поучения, наставления) он обращал к людям разных слоёв общества, возраста, положения, мужчинам и женщинам, ламам и простолюдинам, конкретным представителям общественного слоя¹. Это подтверждает, что идейно-художественное содержание творчества Равжи имеет конкретные истоки в реальной жизни». Д. Цагаан отмечает противоречивость творчества Равжи: «Равжаа, с одной стороны, прогрессивный талантливый поэт XIX в., критик общественных пороков и недостатков, певец любви, светский поэт и драматург. С другой, он ратовал за укрепление феодального общества путём его исправления, был проповедником качества пустоты»².

Светская лирика Равжи – достояние не только монгольского народа; как всякое истинное искусство, она близка любому человеку, ищущему в литературе мысль, правду и красоту слога.

¹ Хүрэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996. Х. 132.

² Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968. Х. 44.

Вместо заключения

Традиции монгольской литературы XIII – начала XX вв. имели свое продолжение и развитие в процессе становления литературы XX века.

Поэзия, как наиболее развитый и распространенный жанр, многие десятилетия преобладала и в монгольской литературе последующего периода. Особенно отчетливо национальные традиции прослеживаются в пейзажной лирике. Именно этот жанр нередко служит современным поэтам так же, как и их предшественникам, средством художественного выражения патриотических чувств.

Продолжается и вековая тематическая преемственность. Так, например, в стихах о четырех временах года описания природы по-прежнему неотделимы от размышлений поэта о жизни, её превратностях и человеческих судьбах. Изображение природы во всем многообразии её красоты неразрывно связано с образной системой монгольского народного творчества и литературы предшествующих веков.

Существует несомненная взаимосвязь исторического монгольского романа (особенно в первой половине XX в.) с аналогичным жанром XIX в. (В. Инжаннаш). Их объединяют такие общие черты, как масштабность охвата событий, подробная детализация в описании батальных и бытовых сцен, сходная композиция, медленное развитие сюжета.

Монгольский ученый Ч. Билигсайхан в своей книге «Монгольские эрхи товчис»¹ высказывает интересное, но на наш взгляд, не во всем бесспорное суждение о родовой общности исторической документалистики и художественной монгольской прозы (вплоть до конца XX в.). Подтверждение этому автор видит в их аналогичном сюжетостроении, сочетании прозы и поэзии².

Демократические традиции монгольской литературы XIX – начала XX вв., её критическое, обличительное начало во многом повлияли на формирование литературы XX века. В художественной литературе идейное утверждение и идейное отрицание всегда взаимодействуют, но в монгольской литературе первой половины XX в. преобладало отрицающее, критикующее начало. Современная художественная монгольская литература родилась и формировалась на основе лучших традиций литературного и устного творчества XIII – начала XX вв.

¹ «Эрхи» и «товч» – так назывались исторические монгольские сочинения, в том числе летописи. См.: Билигсайхан Ч. Монгол эрхи товчис. Улаанбаатар, 2000.

² Билигсайхан Ч. Монгол эрхи товчис. Улаанбаатар, 2000. С. 178.

Словарь имен и терминов

- Абида бурхан (Амитаба)* – бурхан (будда), уничтоживший сладострастие. Имеет блестящий красный цвет
- Авалокитешвара (Арьябалу)* – бодисатва (бодхисатва), который, скорбя о пороках людей, разбил свою голову на 11 частей, каждая из которых превратилась в отдельную голову. Его цвет белый. Изображается сидящим в «алмазной» позе: передняя пара рук сложена в молитве, в одной руке – хрустальные четки, в другой – цветок лотоса. Наместник Шакьямуни, божественно влияющий на людей до прихода Майтрейи (следующего после Шакьямуни Будды)
- Алтангэрэл убаши* – переводчик одной из сутр Ганчжура
- Алтан хан (XVI в.)* – правитель, при котором буддизм принимает всенародное значение. По его указанию в 1579 г. был сделан перевод сутры «Алтан гэрэл». С него началось возрождение религии в Монголии. Именно он пригласил в Монголию Далай-ламу
- Атаа тэнгэр* – божество единства мыслей, устраняющее раздоры, ссоры, нелады. Укрепляет узы монгольских племен
- Аюуш* – бурхан-покровитель долголетия. Его обязательно ставят в юрте жениха перед прибытием невесты (к нему обращаются со словами: «Соизволь пожаловать ей святость долголетия»)
- Будон* (начало XIV в.) – автор сочинения «История буддизма в Тибете»
- Важрасана* – одна из основных буддийских стран (т.е. Индия)
- Гаутама* – родовое имя Будды Шакьямуни
- Гомбо* см.: Махагала
- Дара эх (Тара)* – спасительница, пекущаяся о благе одушевленных существ. Наиболее популярный женский образ, воплощение беспредельного сострадания. Белая и Зеленая Тары – самые известные ее милостивые ипостаси, почитаемые монголами
- Даян хан* – всеобщий хан (бүхний хаан, даяар олны хаан). Хан, стремившийся в XV в. преодолеть раздробленность Монголии и утвердить централизованную власть
- Елүй Чуцай* (1190-1243) – с 1218 г. активно участвовал в политической жизни Монголии

Зонхова (Зонхава) (1357-1419) – основатель желтого толка учения Будды, к которому принадлежат все монголы (ламаизм). Все его главные ученики почитаются бодисатвами. Он составил Ламрим – курс догматического богословия

Манжушри (Манчжушри) – бодхисатва мудрости. Изображается держащим в левой руке книгу, в правой – меч, рассекающий тьму невежества. Находится в верховной стране пребывания. В молитве есть такие слова: «Манжушри, обладающий силой благозвучного вещания»

Манла – имя бурхана (будды) врачевания

Махагала-бурхан – свирепое божество, глава всех гениев-хранителей священного учения

Мяла (Миларайба) (1040-1123) – великий отшельник, поэт, живший в Тибете

Нагарджуна – индийский философ. Ревнитель буддийской религии. Написал трактат против единобожия. Своими действиями снискал славу второго Будды. Имел дар предвещения

Ноён-болд – из рода харчинов [хорчинов] (младшего брата Чингиса)

Очирвани (Вачарпани, Ваджрапани) – один из 8 свирепых божеств-защитников религии, каратель её противников. Изображается держащим в правой руке вачир (очир, ваджру) – небольшой скипетр, изгоняющий демонов и устраняющий препятствия, в левой – колокольчик

Өндөр гэгээн (Лобсан-ванбо-чжалцан) (1636-1723) – первый халхаский хубилган Жибзун-дамба-хутугты. Происходил из старинного рода халхаских ханов (Түшэту-хан). Все ургинские хутугты носили это имя

Ринченбал – переводчик комментария к «Субашиду»

Сажса бандид Гулгаанжалцан (1182-1251). Его настоящее имя Дарма дувоза или Баясгалан ялгуусан тэмдэг. В XIII в. его пригласил Угэдэй хан, а затем Хубилай хан в Пекин. Именно Сажа бандид привез в Монголию своего племянника Пагба-ламу – автора «квадратного письма»

Сварасвати (Сарасвати) – дочь Эсруа

Сиддхарта – имя Будды Гаутамы, данное ему при рождении

Сумба-ханбо – ученый-историк XVII в. Ойрат по национальности, писавший по-тибетски

Тараната (Таранатха) (1092-1158) – знаменитый тибетский историк. Автор сочинения «История буддизма в Индии»

Хормуста (перс. Ормузд) – царь мира богов, глава 33 тэнгриев

Эрдэнэ зуу – первый стационарный монастырь в Халхе. Основан Абатай ханом в 1586 г.

Эсруа – верховное божество в индуистском пантеоне

Эш хатан – Алангуа, основательница рода Борджигинов, из которого происходил Чингис-хан

Шакьямуни – основатель буддизма, жил в Индии (середина I тысячелетия до н.э.). В буддийской мифологии – последний земной будда, проповедовавший Учение

Шуддходана – отец будды Гаутамы

Эрлиг-хаан – владыка ада

Янжсинлхам – см.: Сварасвати

Алтан хурд (санскр. Суварначакра, тиб. Сэржи хорло) – всечистейшее, золотое, тысячерадусное колесо принадлежит всемирному монарху чакравартину, приводящему это колесо в движение. Символ всесилы

амбан (амбань) – титул высшего правителя, назначаемого пекинским двором. Их было два: из маньчжуров и монголов (их представительства были в Урге, Улясутае и Кобдо)

Анабад (эс бүлдэгсэн далай) – море, вода которого никогда не становится теплой

анкуша – санскр. слово, означает палку с крючком на конце, которой пользуется вожак слона

анна – почтительное обращение к старшим

архи – молочная водка

асурии (асуры) – класс злых духов, обладающих жизненной силой, титанические демоны, враждующие с богами

аяга тэхимлэгч – см.: гэлэн

бада (бида) – искаженное монгольское от «бэйда». Так в древности китайцы называли всех монголов

Бадамгатан – биография буддийского вероучителя Падма самбавы

бадарчин – монах, собирающий пожертвования

бадра – чаша для сбора подаяний, необходимая принадлежность каждого буддийского монаха. Делается из глины, окрашивается в черный цвет («Учитель Будда установил ее как сосуд для собирания подаяний»)

бандид (пандита) – ученая степень, получаемая в Индии. Её давали тому, кто постиг пять наук: философию, филологию, медицину, технологию и богословие

Банзрагч (Пятикнижие) – религиозное сочинение. Состоит из пяти частей. На монгольский переводится «Таван сахиус» («Пять гениев-хранителей»)

барамид – см.: парамита

Билиг барамит – молитва, входящая в курс обязательного учения лам, которые должны знать её наизусть

бириты (преты) – жадные прожорливые существа, постоянно ощущающие голод и страдающие от жажды. У них очень узкое горло, отчего они не могут проглотить пищу, отсюда их сильная худоба

Богдохан – китайский император

Богдын хүрээ – Урга, столица Монголии (ныне Улан-Батор)

боди хутаг – переход из-под бремени низшего мира в страны среднего мира, где обитают бодисатвы, – из этого состояния рождается высший мир

бодисатва (бодхисатва) – существо, стремящееся к Просветлению. Предпочитает остаться в сансаре до тех пор, пока все живые существа не спасены

будда («пробужденный») – тот, кто обрел высшую истину и достиг нирваны
буйл – палочка, вставляемая в ноздри верблюда
бурханы – божества, делящиеся на миролюбивых и свирепых. Они резко отличаются друг от друга по внешним признакам, но имеют сходный атрибут – львиный престол
бэйлийн лам – лама при княжеской ставке
важра (*вачир*, *очир*, *ваджра*) – род небесного скипетра. Назначение его – устранять препятствия и изгонять демонов, которые смущают дух верующих. Символ крепости власти, его обычно держат в правой руке
ван – титул аймачных и некоторых хошунных правителей
Гаруда – мифическая птица, сражавшаяся с повелителем змей и победившая его. Изображается со змеей в клюве. В культе монголов появилась вместе с буддизмом. Мифология индийцев представляет ее огромной величины и дает имя царя всех пернатых. Изображается с рогами
гарчиг – оглавление
гилбэр (*сумны гилбэр*) – металлический кончик стрелы. В переносном смысле означает «насильно»
гуа – красавица, красавец
Гүмбүм – название тангутского монастыря
гумуд – см.: кумуда
гүн – китайский титул. В порядке старшинства пятый
гүнж – дочь Богдохана
Гурван эрдэнэ – Три драгоценности: бурхан (будда), учение, духовенство (сангха)
гурэм – молебен об исцелении больного
гүүш – китайский наставник. Имел полномочия советника хана. Китайцы критиковали это назначение, считая, что не дело духовных людей вмешиваться в светские дела
гэвиш – по смыслу добродетельный (буяны садан)
гэгээн – см.: хутугта
гэлэн (*гэлүнг*) – третье высшее звание в монастыре. Лама, прослуживший 10 лет, способный быть духовным наставником, принявший все 253 обета. Перед посвящением обязан совершить обряд покаяния
гэсгүй (*гэцгүй*) – лама, который наблюдает за благочинием в монастыре. Два раза в месяц он совершает обход монастыря
гэцэл сахил (*буяны ёст*) – давший второй обет перед учителем, чтобы соблюсти «закон добродетели»
Да лама – должностное лицо при шанзотбе. Не принимает высших духовных обетов
Да хамбо номын хан – старший над ламами, настоятель большого монастыря
дагини – женское божество, может являться тем, кто ищет ее помощи
Дай гүүш – Великий наставник
Далай-лама – титул главы буддийской иерархии, считающегося воплощен-

ем бодхисатвы Авалокитешвары. Впервые введен в 1578 г. монгольским правителем Алтан-ханом
Дархан Лам – почетный ламский титул
даянчи – лама-отшельник. Есть даянчи, посвятившие созерцанию всю свою жизнь. Есть временно живущие в уединении
джатаки – повествования о легендарных событиях из прошлых рождений Будды
догжод – легенда. Сходна по жанру с цадиг, но шире по охвату событий. В цадиге главный герой Будда, иногда бодисатва. В догжде главный герой – человек
догшиты – гении-хранители священного буддийского учения. Постоянные покровители каждого монастыря. Изображаются безобразными и уродливыми. Их искаженные злобой лица означают отвращение к материальному миру. Чудовищные формы тела знаменуют силу, способную подавить материальное, греховное начало
дом – богослужение о сохранении обета
дуаз – счастливый знак блаженного покоя души, усердствующий ради постоянного счастья. Знак полной победы над всем недопустимым, сформированный в разуме, исследующем правду
Дхарма – 1) Закон, учение Будды; 2) Первоэлемент бытия (источник страдания)
дэва – божество
дэмч-лама – распоряжается рабочими, находящимися в монастыре. Ревизует монастырское имущество вне монастыря (стада скота, полевые работы)
дээл – национальная монгольская одежда (род халата)
дээд хамбо – заместитель хамбо
ёрөөл – благопожелание
жсанаг хамбо – настоятель китайского монастыря
Жанжа хутугта – династия хубилганов, постоянно проживающих в Пекине в XVIII – начале XX вв. Ее представители часто занимали высшие должности в ламской иерархии Пекина
Жибзун-Дамба-хутугта – титул хубилганов в Халхе, пожалованный впервые Далай-ламой Өндөр гэгээнү.
жсига – устрашающий
зайсан-лама – присутствует при разборе дел шанзотбы (см. ниже). Назначается на три года
залан – представитель военной власти в хошунном управлении
захирагч – управляющий; старший лама, управляющий низшими ламами
зул – лампада. Подносится бурханам, но зажигается только во время богослужений. Фитиль должен быть сделан из стебля травы гуша (куша) и обернут чистой ватой. Его делают тонким и прямым, чтобы он не мерцал, а горел долго и ярко
захидал – эпистолярный литературный жанр

калла – период мироздания, состоящий из определенного числа лет. Период между полным разрушением мира и его восстановлением
кумуда – водяная лилия, раскрывающаяся при лунном свете
ламбугай – лама гуай
Лхасын гарчиг – описание святынь Лхасы
лхарамба – философ-богослов, получивший ученую степень в Лхасе
лэнсрэй гавжэ – ученая степень, которая присуждалась ламе, победившему в диспуте с учеными нескольких монастырей
магтаал – хвала, ода
мангас – духи, которые опутывают существа сетями страстей, чтобы испытать твердость в вере. Это духи злобы. Они изображаются с всклокоченными волосами, огромными клыками. Могут являться и в красивом виде. Жадуют человеческого мяса
Манигамбум – апокрифическое сочинение, в основе содержания которого легенды о жизни и деятельности Авалокитешвары и будды Шакьямуни
Мара – злой дух, искушитель верующих
махаранз – гении-хранители буддийского учения (Вирутаки, Вирупакши, Дрита-раштра, Вайшравана). 5-го и 30-го числа каждого месяца нисходят на землю и укрощают злых духов, приносящих людям зло. Обитают в 4-х разных сторонах горы Сүмбэр (обиталище Хормусты и 33 тэнгриев)
махчин – людоед, хищник
Модон гариг – Юпитер
морин-хуур – струнный музыкальный инструмент, дека которого увенчана конской головой
мэйрэн – лицо, осуществляющее в хошунном управлении военную власть
наадам – национальный спортивный праздник (борьба, скачки, стрельба из лука)
намтар (досл. «полное освобождение от уз сансары») – житие, жизнеописание; жанр средневековой тибетской и монгольской литературы. История перехода человека из органического мира (сансары) к совершенному успокоению духа
нирвана – высшее существование духовного бытия
Ноён хутагт – см.: Цанид лопон хутагт
нутаг – родное кочевье, территория, местность
обо – священная груда камней (кости, лоскутки материи, рога, хадаки). Это может быть дерево или куст, увешанные хадаками и лентами. Место жертвоприношения духам данной местности. Верх обо, как правило, увенчан прутьями и палками, к которым привязаны куски материи и ленты, часто исписанные молитвами
оронго – лоскут цветной материи с начертанными на нем молитвами или мистическими изречениями. Они развешиваются также на веревках вокруг захоронения
орхимж – широкая полоса красной или желтой материи. Оборачивается ламами через левое плечо

пайлуур – небольшая стена со стороны главного входа (на юг), окрашенная в красную краску и имеющая посредине лепное украшение из цветов
пайцза – табличка, выдававшаяся монгольскими ханами лицам, отправляемым с каким-либо поручением, и служившая им своего рода удостоверением и пропуском по всей территории империи. Пайцзы были золотые, серебряные, бронзовые и деревянные, с надписями или без них
пандида – см.: бандид
Панчен-богдо – в буддизме второе по значению после Далай-ламы духовное лицо. Резиденция его в Тибете. Хубилган Амитабы
парамита – качество, позволяющее достигнуть нирваны. Путь достижения состоит из 5 ступеней: путь накопления добродетели, упражнение в йоге, созерцание, просветление, конечный
Праджняпарамита (от санскр. «мудрость») – совершенство в мудрости. Совершенное изложение различных законов буддийского учения. Монголы стремятся, чтобы эта сутра прочитывалась в их доме хотя бы раз в год
пять слов Будды – невечность, страдание, пустота, отсутствие «я», выход из страдания (нирвана)
Раах (Раху) – чудовище, глотающее солнце и луну (отчего бывают затмения)
равжамба (рабджамба) – ученая степень, которую получает монах, прошедший в Тибете полный курс по избранной специальности, успешно выдержавший диспуты
рашияна – освященная вода, хранится в буддийских кумирнях на жертвенном столе в специальном сосуде (бумба)
сайд – сановник
сал – священное дерево, на которое не садятся птицы. Возможно, заимствование санскритского «пальма»
салба – птица
санваар – обет
сансара – мир длящегося круга перерождений, что является источником страданий
скандха – совокупность 5 наборов дхарм (см. выше)
сор – высокая треугольная пирамида, изготавливаемая из теста, полая внутри, украшенная снаружи вырезанными цветами, огненными языками и т.п. На вершине – череп из теста. В середину втыкают стрелу, увешанную хадаками и небольшим изображением хурдэ. Вокруг возжигают лампы и свечи. После чтения молитвы сор сжигают на костре, как символ уничтожения врагов
субурган – ступа. Ступы воздвигались у храмов, на месте знаменитых событий; служили гробницами святых, а также для отправки их праха в Тибет и Китай
сур – мишень из ремней для стрельбы из лука
сургаал – поучение, наставление
сутра – название священного текста, содержащего, по представлениям буддистов, наставления и проповеди Будды Шакьямуни

тайж – дворянин высокого рода, верховный министр (от кит. тай-ши «великий наставник»)

тамга – печать

Тантра – учение, в котором главным является почитание духовного наставника, аскетизм, медитативная практика

тантрический лама – лама, следующий учению тантризма

тарни – магические изречения или заклинания, имеющие особую силу. Они даются без перевода, чтобы не лишать силы подлинные слова, произнесенные Буддой (напр.: Ом ма ни пад мэ хум)

тарничи тойн – духовное лицо; могущественный заклинатель

тахар – рассыльный службы хранения печати

тахил – жертва

тахилгын мод – шест перед храмом или жилищем высших лам, на который ставят жертвы или лампы

титэм (титим) – шитый жемчугом венки

тойн – духовное лицо, лама

Турфанская коллекция – коллекция уйгурских, монгольских и других письменных памятников, обнаруженных в 1902-1904 гг. немецкой экспедицией при раскопках древнего города Кара Коджо (Хара Хочжо) в Турфанской впадине (Джунгария)

тууж – повесть

туух – история, историческое сочинение

тушимэл – чиновник

тэнгри – небожители

увиш (убаши) – мирянин, принявший на себя часть обязанностей ламы, но еще не посвященный

укрюк – длинный шест с петлей для ловли скота

унины – жерди, которыми поддерживается верхний круг юрты

хадаг (хадак) – продолговатые платки из шелковой или бумажной материи, окрашенные в желтый, черный, белый или сиреневый цвета. Служат для украшения или жертвы перед бурханом. Часто на них вытканы изображения бурханов

Ханбо (хамбо) – настоятель большого монастыря. Выбирается из лиц старейшего духовенства

Ханбо номун хан – Ургинский ханбо

хатан – ханша

хашаан – ограда, двор

хийморь – кусок материи с изображением коня, приносящего счастье

Хоёр ёс – одно из важнейших понятий тибетской и монгольской культуры.

Две взаимозависимые сферы человеческого бытия: сфера высших духовных ценностей и сфера практической жизни (религиозное – мирское)

хойлог – горная птица

хонжсин – люди, играющие музыку для духов

хорз – молочная водка третьей перегонки

хорчины – монгольское племя во Внутренней Монголии

хошуун – административно-территориальная единица в дореволюционной Монголии

хошуу ноён – ноён, стоящий во главе хошууна

хошуу туслагч – помощник управляющего хошууном

хөлөг – верховный конь для сановных лиц

хөшөө чулуу – древний монгольский памятник. Пирамида из гранита, украшенная орнаментом

хубилганы – перерожденцы лам, известных иерархов буддизма. Самый высокий род духовенства. В Монголии хубилганы появились вместе с буддизмом. Проповедники буддизма заботились о том, чтобы еще при жизни найти того, в ком они переродятся. В эту же степень маньчжуры возводили настоятелей монастырей, которые оказывали правительству важные услуги. Стремясь собрать для монастыря больше средств, ламы привлекали в его стены побольше хубилганов, превращая в таковых даже простых монастырских лам

хувараз – духовные лица (монахи, отшельники), которые делятся на: слушателей, размышляющих, упражняющихся в правилах веры

хутугта (хутагт) – титул, который жалует хубилганам китайский император с выдачей золотой печати

хуур – смычковый музыкальный инструмент

хуурч – играющий на хууре

хүрд (приводящее к бесконечному совершенству) – вертикально поставленный цилиндр с железной осью посередине. У нижнего края рукоятка для вращения цилиндра. Через верхнее отверстие закладываются записки с молитвами и просьбами. Один круг вращения цилиндра равен прочтению всех молитв

Цагаан сар – у монголов главный праздник года – Новый год

цагцагай – птица из отряда сорок

цадиг (санскр. жатака, тиб. жэйраб) – повествование, жизнеописание предшествующих перерождений

цам – торжественное годовое богослужение. Совершается только в главных и многолюдных храмах. Сопровождается театрализованным действием

цанид лопон хутагт – учитель буддийской философии

цанит – учение, излагающее сущность мудрости, т.е. учение высшей догматики буддизма

цогчин – кафедральный собор для служения лам всех аймаков

цорж – наместник монастыря (владыка веры)

чаври – 4-х угольный знак на поясе, знак принятия обета

чагарвард (чакравартин) (от санскр. «вращающий колесо») – титул великого хана, властителя мира, вращающего колесо мира

чакра – колесо вращения мира

чандмань – мифический камень в виде драгоценности, исполняющий все желания. Имеет 8 углов, испускает пятицветные лучи. В жару дает прохладу, в стужу – тепло; устраняет болезни и безвременные смерти. На нем начертано: Ом ма ни пад мэ хум

чигшабон – предположительно «казначей»

чойжин – гений-хранитель. В степени бодисатв они охраняют 10 стран света

Чойнхор – «праздник проповеди». Летний праздник в память того, что Шакьямуни впервые проповедовал основанное им учение

чойрын дамжаа – хранитель книг в школе обучения философии буддизма

шабинары – данники хутугты (см. выше). Они платят прямые подати (скот, извоз в Китай, работа при монастыре). Содержание зданий монастыря и самого хутугты осуществляется за счет податей от шабинаров

шагди – название орудия, применяемого против злых духов. Слово происходит от санскритского *sakti* (сила, мощь)

шанзотба – эконо, казначей, распорядитель гэгээнковского имущества. С 1822 г. утверждается Богдоханом, но подчиняется амбану. Возглавляет присутственное место по разбору шабинарских дел – фактически это было ограничение власти хутугты

шара бичиг – тибетская скоропись

шастра – трактат, сочинение

ширээт лам – кафедральный лама, председательствующий на богослужениях. В степных храмах почитается, как настоятель. Не несет административных обязанностей, а следит только за правильным совершением богослужения

шраман (шрамани) – странствующие проповедники, искатели истины

шулмас – демон

шуньята – пустота, высший Абсолют. Согласно учению о шуньяте все ложно и иллюзорно

шүтээн – изображение божеств в храме, главный предмет поклонения. Они бывают из металла, дерева, глины и папье-маше, высеченные из камня и вырезанные на камне, рисованные на полотне и бумаге

эрх – чётки

Юм (от тиб. *юм*) – название раздела Ганжура. Различают три Юма: 16 томов – пространный, 4 тома – средний, 1 том – сокращение

яйчиль – редкая раковина с отверстием в правую сторону – музыкальный инструмент, используемый во время службы в буддийских монастырях

Список сокращений

ЗВОРАО – Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества. СПб., Пг.

ЗИВАН – Записки Института востоковедения Академии наук

ИАН СССР – Известия Академии наук СССР

ИРАО – Известия Русского археологического общества. СПб.

ТВОРАО – Труды Восточного отделения Имп. Русского археологического общества

ТЧРДМ – Труды членов Российской духовной миссии в Пекине

УЗЛГУ – Ученые записки Ленинградского государственного университета

AF – Asiatische Forschungen. Bonn–Wiesbaden.

АОН – Acta orientalia Academiae scientiarum hungaricae. Budapest

ArOr – Archiv Orientáln. Quarterly Journal of African and Asian Studies. Praha

CAJ – Central Asiatic Journal. Hague–Wiesbaden

CSM – Corpus scriptorium mongolorum institute linguae et litterarum academiae scientiarum republicae populi mongolici. Ulaanbaatar

FOS – Finnish Oriental Society. Helsinki

HJAS – Harvard Journal of Asiatic Studies. Cambridge (Mass.)

JSFOu – Journale de la Sociйтй Finno-Ougrienne. Helsinki

MOS – Münchener ostasiatische Studien. Wiesbaden.

MS – Mongolian Studies. Journal of the Mongolia Society. Bloomington

StM – Studia Mongolica. Ulaanbaatar

StO – Studia Orientalia. Helsinki

StSECA – Studies in South East and Central Asia. New Delhi

UAJ – Ural-Altäische Jahrbucher. Wiesbaden

ZAS – Zentralasiatische Studien des Seminar für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn. Wiesbaden

ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz., Wiesbaden

Библиография

Литература

На русском языке:

- Bodhicaryāvatāra Cāntideva. Монгольский перевод Čos-kyi ḥod-zer'a. I. Текст. Издал Б.Я. Владимирцов. – Bibliotheca Buddhica. Т. XXVIII. Л., 1929.
- Suvarṇaprabhāsa (Сутра золотого блеска). Текст уйгурской редакции. Издали В.В. Радлов и С.Е. Малов. – Bibliotheca Buddhica. Т. XVII. Fsc. VII-VIII. Пг., 1917.
- Алтан-Тобчи. Монгольская летопись, в подлинном тексте и переводе, с приложением калмыцкого текста истории Убаши-Хунтайджия и его войны с Ойратами. Пер. ламы Галсана Гомбоева. – ТВОРАО. Т. VI. СПб., 1858.
- Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955.
- Бартольд В.В. Образование империи Чингиз-хана (Пробная лекция, читанная в Санкт-Петербургском университете 8 апреля 1896 г.). – ЗВОРАО. Т. 10. СПб., 1897. [Сочинения. Т. 5. М., 1968].
- Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Ч. 1. Тексты. СПб., 1868; Ч. 2. Исследование. СПб., 1900. [Сочинения. Т. 1. М., 1963].
- Бира Ш. Монгольская историография (XIII – XVII вв.). М., 1978.
- Биткеева Н.П. Монгольский поэт Дулдуйтын Равжаа (дидактическая поэзия). Автореф. канд. дис. СПб., 1999.
- Бобровников Ал. Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Казань, 1849.
- Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пер., вступит. ст. и примеч. Б.Я. Владимирцова. Пб.–М., 1923.
- Владимирцов Б.Я. Монгольская литература. – Литература Востока. Сб. статей. Вып. 2. Пг., 1920.
- Владимирцов Б.Я. Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra. Пг., 1921. (То же без указ.: Сборник музея антропологии и этнографии им. Петра Великого при АН СССР. Т. 5. Вып. 2. Л., 1925).
- Владимирцов Б.Я. Монгольский Данджур. – Доклады АН СССР. В. 1926.
- Владимирцов Б.Я. Надписи на скалах халхаского Цокту-гайджи – ИАН СССР. Серия VI. 1926. Т. 20, § 13-14; 1927. Т. 21, § 3-4.
- Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.

- Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. Л., 1929.
- Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. – Сб. «Северная Монголия». Ч. 2. Предварительные отчеты лингвистической и археологической экспедиций о работах, произведенных в 1925 году. Л., 1927.
- Волшебный мертвец. Монголо-ойратские сказки. Пер. и вступ. ст. Б.Я. Владимирцова. Пг.–М., 1922; 2-е изд.: М., 1958.
- Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – Bibliotheca Buddhica. Т. XXXII. М., 1962.
- Гаадамба Ш. «Сокровенное сказание монголов» как памятник художественной литературы (XIII в.). Автореф. канд. дис. М., 1961.
- Гаадамба Ш. «Сокровенное сказание» и проблема литературных связей. – Литературные связи Монголии. М., 1981.
- Гаадамба Ш. Некоторые художественные особенности «Сокровенного сказания». – Монголын судлал. Боть VI, дэвтэр 2, 7. Улаанбаатар, 1968.
- Герасимович Л.К. Светские мотивы в лирической поэзии Д. Равжи. – Mongolica: Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова. 1884-1931. М., 1986.
- Гольман М.И. Монголоведение на Западе (центры, кадры, общества). 50-е – середина 90-х годов XX века. М., 2004.
- Дамдинсурэн Ц. «Рамаяна» в Монголии. Изд. текстов, пер., исслед. М., 1979.
- Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М., 1957.
- Дамдинсурэн Ц., Цендина А.Д. Тибетский сборник рассказов из «Панчатантра». – CSM. Т. XX. Fasc. 3. Ulaanbaatur. 1983.
- Дугаров Р.Н. «Дэбтэр-чжамцо» – источник по истории монголов Куку-нора. Новосибирск, 1983.
- Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. М., 1989.
- Из монгольской поэзии XX века. Переводы с монгольского. Сост.-е Г.И. Михайлова, вст. ст. Ю. Розенблюма, справки об авторах и прим. Г. Михайлова и Г. Ярославцева. М., 1981.
- Козин С.А. Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света. Пер., вступит. ст. и комментарии С.А. Козина. М.–Л., 1935. (Труды Института антропологии, этнографии и археологии. Т. VIII. Фольклорная серия. № 3).
- Козин С.А. Джангариада. Героическая повесть калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М.–Л., 1940.
- Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongyol-un niyuča tobčiyan. Юань чао би ши. Монгольский обыкновенный изборник. Т. 1. Введ. в изучение памятника, пер., тексты, глоссарий. М.–Л., 1941.
- Козин С.А. Фрагмент из цикла эпических сказаний о Чингисе. – УЗЛГУ. 1939. № 20.

- Козин С.А. Эпос монгольских народов. М.–Л., 1948.
- Котвич В. Из поучений Чингис-хана (Пер. с монг.). – Восток. Кн. 3. М.–Л., 1923.
- Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Пер. В.А. Казакевича. Под ред. и с предисл. Б.Я. Владимирцова. Л., 1927.
- Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание»). Пер. с монг., введ., коммент. и прил. Н.П. Шастиной. М., 1973. (Памятники письменности Востока. X).
- Михайлов Г.И. К вопросу о шаманизме и шаманской поэзии. – Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969.
- Михайлов Г.И. Литературное наследие монголов. М., 1969.
- Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984.
- Ойратская версия «Истории о Молон-тойне». Факсимиле рукописи. Изд. текста, введ., пер. с ойратского, транслитер., коммент. и прил. Н.С. Яхонтовой. СПб., 1999. (Памятники культуры Востока: Санкт-Петербургская научная серия. VI).
- Ольденбург С.Ф. Культура Индии. М., 1991.
- Палладий (Кафаров). Старинное монгольское сказание о Чингис-хане. Пер. с кит., примеч. архимандрита Палладия. – ТЧРДМ. Т. IV. СПб., 1886.
- Повесть о Лунной кукушке. Монгольская версия. Факсимиле ксилографа. Предисл., транслитер., пер., коммент., глосс. и прилож. Д.Н. Музраевой. Элиста, 2004. («Письменное наследие народов Центральной Азии». I).
- Позднеев А.М. Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. 1. Народные песни монголов. С приложением примечаний о характере народной песенной поэзии монгольских племен, стихотворениях литературных и приемах стихосложения у монголов. Собраны и изданы А. Позднеевым. СПб., 1880.
- Позднеев А.М. О древнем китайско-монгольском историческом памятнике Юань-чао-ми-ши. – ИРАО. Т. X. Вып. 3-6. 1884.
- Позднеев А.М. Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892-1893 гг. А. Позднеевым. Т. 1. СПб., 1896; Т. 2. СПб., 1898.
- Позднеев А.М. Лекции по истории монгольской литературы, читанные ординарным профессором С.-Петербургского университета А.М. Позднеевым в 1895/96 акад. году. Записал и издал студент Х.П. Кристи. Т. 1. СПб., 1896; Т. 2 – в 1896/97 акад. году. СПб., 1897; Т. 3 – в 1897/98 акад. году. Изданы бывшими студентами факультета восточных языков Имп. С.-Петербургского университета Г.В. Подставиним и Г.Ц. Цыбиковым. Владивосток, 1908.
- Поппе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. М.–Л., 1937. (Труды Института востоковедения АН СССР. XXVI).
- Поппе Н.Н. Золотоордынская надпись на бересте. – Вопросы советского востоковедения. № 2. М., 1941.

- Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876-1877 гг. по поручению Имп. Русского Географического общества членом-сотрудником оного Г.Н. Потаниным. Вып. II. Материалы этнографические, с 26 табл. рис. СПб., 1881;
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Имп. Русского Географического общества членом-сотрудником оного Г.Н. Потаниным. Вып. IV. Материалы этнографические, с 26 табл. рис. СПб., 1883.
- Потанин Г.Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Путешествие Г.Н. Потанина 1884-1886. Т. 1-2. СПб., 1893; то же: Сокр. изд. под ред. В.В. Обручева. М., 1950.
- Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.
- Рашид ад-дин. Сборник летописей. Т. I, кн. 1. Пер. с перс. Л.А. Хетагурова, ред. и примеч. А.А. Семенова. М.–Л., 1952; Т. I, кн. 2. Пер. с перс. О.И. Смирновой, ред. А.А. Семенова, примеч. Б.И. Панкратова и О.И. Смирновой. М.–Л., 1952; Т. II. Пер. с перс. Ю.П. Верховского, ред. И.П. Петрушевского, примеч. Ю.П. Верховского и Б.И. Панкратова. М.–Л., 1960; Т. III. Пер. с перс. А.К. Арендса, ред. А.А. Ромаскевича, Е.Э. Бертельса и А.Ю. Якубовского. М.–Л., 1946.
- Скородумова Л.Г. Драгоценные четки. Улаанбаатар, 2002.
- Скородумова Л.Г. Изобразительные средства бытовых романов Инжиннаша «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез» и их символика. – Теоретические проблемы литератур Дальнего Востока. М., 1982.
- Скородумова Л.Г. Китайские традиции в романе В. Инджинаша «Одноэтажный павильон». – Литературные связи Монголии. М., 1980.
- Содном Б., Пучковский Л. Повесть о двух скакунах Чингис-хагана. – Современная Монголия. № 4 (11). 1935.
- Тимковский Е.Ф. Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 годах. Ч. 1-3. СПб., 1824.
- Успенский В.Л. Буддийский канон. – Книга Монголии. Альманах библиофила. Вып. 24. М., 1988.
- Успенский В.Л. Тибетский буддизм в Пекине при династии Цин (1644-1911) в культурно-историческом контексте эпохи. Автореф. докт. дис. СПб., 2004.
- Ученые записки Импер. Казанского университета. Т. 1-2. Казань, 1834.
- Хурэл-Батор Л. Традиции индийской и тибетской дидактической поэзии в литературе монгольских народов. – Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. М., 1985.
- Цендина А.Д. Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына». – Mongolica-V. Сб. ст. СПб., 2001.
- Цендина А.Д. ...и страна зовется Тибетом. М., 2002.
- Цэрэнсодном Д. Жанры монгольской поэзии XIV в. (На материалах Турфан-

- ской коллекции). – Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. М., 1985.
- Чимитдоржиев Ш.Б. Халхаский Цогт-Тайджи (1581-1637). – Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.
- Шара туджи. Монгольская летопись XVII в. Сводный текст, перев., введ. и прим. Н.П. Шастинной. М.–Л., 1957; 1999.
- Шастина Н.П. Повесть о споре мальчика-сироты с девятью витязями Чингиса. – Страны и народы Востока. Вып. XI. М., 1971.
- Юань-чао би-ши (Секретная история монголов). 15 цзюаней. Т. I. Текст. Издание текста и предисл. Б.И. Панкратова. М., 1962. (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. VIII).
- На монгольском языке:**
- Bayar. Mongyol-un niyuča tobčiyān. Terigün, ded, yudayar debter. Öbür mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a. Kökeqota. 1980.
- Bulaq. Mongyol-un niyuča tobčiyān-u ündüsüten-ü kelberi. Öbür mongyol-un suryan kümüjil-ün keblel-ün qoriy-a. Kökeqota. 1983.
- Čültimjigmiddambijalčan. Orčilang-un saba šim-e-yin dayulal. Ulayānbaatur. 1960.
- Damdinsürüng Če. Mongyol-un niyuča tobčiyān. Qayučin mongyol kelen-eče odoyin mongyol bičig-un kele-ber Če. Damdingsürüng orčiyulba. Öbür mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a. Mükden. 1957.
- Damdinsürüng Če. Mongyol uran jokiyaal-un degeji jayun bilig orušibai. – CSM. T. XIV. Ulayānbaatur. 1959.
- Damdinsürüng Če. Rasiyan-un dusul-un mongyol töbed tayilburi. Orusil bičijü keblegülügsen Če. Damdinsürüng. – CSM. T. VII. Ulayānbaatur. 1964.
- Erdenitoqtuqu. Injannasi. Kökeqota. 1958.
- Erdenitoqtuqu. Gülaransa, Danjanvangjil, Kesigbatu. Kökeqota. 1959.
- Erdenitoqtuqu. Injannasi ba tegün-ü jokiyaal-un tuqai. – Studia Mongolica. T. II, fasc. 36. Улаанбаатар, 1961.
- Erdenitoqtuqu. Orčin üy-e-yin mongyol-un aldartu uran jokiyaalčid. Öbür mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a. Kökeqota. 1981.
- Injannasi. Köke Sudur. Öbür mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a. Kökeqota. 1957.
- Injannasi. Nigen dabqur asar. Öbür mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a. 1958.
- Masang. Mongyol uran jokiyaal-un teüke. Öbür mongyol-un suryan kümüjil-ün keblel-ün qoriy-a. Kökeqota. 1981.
- Masang. Sin-e-ber orčiyulju tayilburilaysan mongyol-un niyuča tobčiyān. Öbür mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a. Kökeqota. 1985.
- Mongyol uran jokiyaal-un teüke. Öbür mongyol-un suryan kümüjil-ün keblel-ün qoriy-a. Kökeqota. 1984.
- Noyan qutuqtu Rabjai. Saran kökügen-ü namtar. Če. Damdinsürüng beledkebe. – CSM. T. XII. Ulayānbaatur. 1962.
- Sodnam B. Mongyol-un udqa jokiyaal-un kögžil-ün teükečilegsen tölüb. – Sinjilekü uqaγan. 1946, № 10-13.

- Temürčering Jo. Čoytu tayiji-yin bičig. – Önür cecig. № 1. 1958.
- Töbed mongyol šiditü kegür-ün üliger. Nigedüger debter. – CSM. T. II. Ulayānbaatur. 1962.
- Töbed mongyol šiditü kegür-ün üliger. Qoyaduyar debter. Red. Če. Damdinsürüng. – CSM. T. II. Ulayānbaatur. 1964.
- Алтан хүрдэн (Төвдөөр бичсэн монгол зохиолчдын дээжсийн цоморлиг). Хэвлэлд бэлтгэсэн Л. Хүрэлбаатар. Улаанбаатар, 1992.
- Алтангэрэл Ч., Цэрэнсодном Д. Турфаны цуглуулгын ТМ 40. – Монголын судлал. Боть V, дэвтэр 6. Улаанбаатар, 1965.
- Алтангэрэл Ч., Цэрэнсодном Д. Турфаны цуглуулгын ТМ 38. – Монголын судлал. Боть V, дэвтэр 18. Улаанбаатар, 1966.
- Алтангэрэл Ч. Монгол зохиолчдын төвдөөр бичсэн бүтээл. Орчуулсан Ч. Алтангэрэл. Ред. Ц. Дамдинсүрэн. I-II дэвтэр. Улаанбаатар, 1967-1968.
- Алтангэрэл Ч., Цэрэнсодном Д. Турфаны цуглуулгын Т 11 Д 159. – Монголын судлал. Боть VI, дэвтэр 28. Улаанбаатар, 1969.
- Банзрагч Д., Лувсанцүлтэм Л. Данжуурыг орчуулсан тухай өгүүлэл. – Шинжлэх ухаан амьдрал. № 2. Улаанбаатар, 1970.
- Билигсайхан Ч. Монгол эрхи товчис. Улаанбаатар, 2000.
- Гаадамба М., Цэрэнсодном Д. Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг. Ред. П. Хорлоо. – Studia Folklorica. T. V, fasc. 1. Улаанбаатар, 1967.
- Гаадамба Ш. Монголын нууц товчооны «өрлү'үд» гэдэг үгийн учир. – Шинжлэх Ухааны Академийн мэдээ. № 1. Улаанбаатар, 1966.
- Гаадамба М. Чингис богдын ёсон өрлөгтэй өнчин хүүгийн цэцэлсэн шашдырын түүхэн үндсийн асуудалд. – Монголын судлал. Боть VII, дэвтэр 1. Улаанбаатар, 1970.
- Гаадамба М. Чуу мэргэн гэгч хэн бэ? (Гурван зуун тайчуудыг дарсан домгийн түүхэн үндсийн асуудалд). – Монголын судлал. Боть VII, дэвтэр 2. Улаанбаатар, 1970.
- Гаадамба Ш. «Монголын нууц товчоо», монгол ардын аман зохиол хоёрын харилцан холбогдох асуудалд. – Хэл зохиол судлал. Боть XI, дэвтэр 18. Улаанбаатар, 1975.
- Гаадамба Ш., Сампилдэндэв Х. Монгол ардын аман зохиол. Ред. Д. Дашдорж, Ж. Дагвадорж. Улаанбаатар, 1988.
- Гонгор Д. Халх товчоон. Боть 1. Улаанбаатар, 1970.
- Гонгор Д. Халх товчоон. Боть 2. Халх монголчуудын нийгэм-эдийн засгийн байгуулал (XI – XVII зуун). Улаанбаатар, 1978.
- Гэлэгбалсан. Ёрөөлүүд. Улаанбаатар, 1961.
- Далай Ч. Монголын бөөгийн мөргөлийн товч түүх. Ред. проф. Ш. Нацагдорж. – Studia Ethnographica. T. I, fasc. 5. Улаанбаатар, 1959.
- Дамдинсүрэн Ц. Ардчилсан Герман Улсын Шинжлэх Ухааны Академиар орсон тухай тэмдэглэл. – Шинжлэх ухаан. 1954. № 3.
- Дамдинсүрэн Ц. Монголын уран зохиолын тойм. I дэвтэр. (XIII – XVI зууны үе). Улаанбаатар, 1957; 1999.

Дамдинсүрэн Ц. Ардыг тэжээхүй дусал нэрт шашдар, түүний тайлбар Чанд-манийн чимэг. – CSM. Т. XV, fasc. 2. Ulaanbaatur. 1961.

Дамдинсүрэн Ц. Ноён хутагт Равжаа. – Соёл утга зохиол. № 8. Улаанбаатар, 1961.

Дамдинсүрэн Ц. Бигарамижид хааны тухай гурван ном. – Монголын судлал. Боть V, дэвтэр 5. Улаанбаатар, 1965.

Дамдинсүрэн Ц. «Ертөнцийн чимэг» («Үлэмжийн чанарыг» дууриалган зохиов). – Түүвэр зохиол. Эмхэтгэсэн Д. Цэдэв. Улаанбаатар, 1969.

Дамдинсүрэн Ц. Лу Жанжин гүнгийн тухай домог. – Монголын судлал. Боть VII, дэвтэр 2. Улаанбаатар, 1969.

Дамдинсүрэн Ц. Монголын уран зохиолын өв уламжлалын асуудалд. I. Улаанбаатар, 1987 (1984).

Дашдондог Ж. Цогт тайжийн тухай хоёр тэмдэглэл. – Хэл зохиол судлал. Боть IV. Улаанбаатар, 1967.

Дашдорж Д. Лувсандондовын шинээр олдсон хэдэн шүлгийн үзэл санаа. – Шинжлэх ухаан амьдрал. № 6. Улаанбаатар, 1978.

Ёндон Д. «Үг» хэмээх зохиолын тухай. – Монголын судлал. Боть VIII, дэвтэр 7. Улаанбаатар, 1971.

Ёндон Д. «Үг» зохиол, түүний гол төлөөлөгчид. – Шинжлэх Ухааны Академийн мэдээ. № 3. Улаанбаатар, 1984.

Жамсранжав Г. Билгүүн оддын гэрэл. Улаанбаатар, 2000.

Загдсүрэн У. Хан Хөхүйн магтаал. – Монголын судлал. Боть VII, дэвтэр 10. Улаанбаатар, 1970.

Лувсан С. Д. Равжаа, түүний зохиолын тухай зарим мэдээ. – Хэл зохиол судлал. Боть X, дэвтэр 13. Улаанбаатар, 1975.

Лхагвасүрэн Д. Данзанравжаагийн нийгэм-зан суртахууны үзэл. – Шинжлэх Ухааны Академийн мэдээ. № 1. Улаанбаатар, 1985.

Монголын нууц товчоо. Хуучин монгол хэлнээс одоогийн монгол хэлээр Ц. Дамдинсүрэн орчуулав. Улаанбаатар, 1957; 1976; 1990.

Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. (XIX зууны үе). Улаанбаатар, 1968.

Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII – XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1978.

Намжилцэвээн. Хөх судрын судлалын товчлол. Улаанбаатар, 1959.

Ноён хутагт Равжаа. Зохиолын эмхэтгэл. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Цагаан. Эрхэлсэн Ц. Дамдинсүрэн. Улаанбаатар, 1962.

Нямдорж Ү. Равжаагийн зохиол дахь гүн ухааны санаа. – Шинжлэх ухаан амьдрал. № 5. Улаанбаатар, 1985.

Поуха П. Монголчуудын «Нууц товчооны» зарим нэг шинэ судалгаа. – Монголын судлал. Боть VI, дэвтэр 23. Улаанбаатар, 1969.

Пэрлээ Х. Хан Хөхүйн магтаал. – Цог. № 1. Улаанбаатар, 1960.

Пэрлээ Х. XVII зууны эхэн мөчлөгийн монгол яруу найрагийн үйсэнд бичсэн хоёр зүйл. – Монголын судлал. Боть IV, дэвтэр 5. Улаанбаатар, 1976.

Ринчен Б. Заан залуудай. Улаанбаатар, 1964.

Сажа бандид Гунгаажалцан. Эрдэнийн сан Субашид. Цахар гэвш Лувсанц-үлтэмийн орчуулга ба тайлбар. Хэвлэлд бэлтгэсэн Ц. Дамдинсүрэн, Ж. Дүгэржав. Улаанбаатар, 1958; 1990.

Санждорж М. Эхийн ачийг хариулсан их хөлөг нэрт судар. – Цог. № 5. Улаанбаатар, 1958.

Содном Б. Монголын утга зохиолын түүхчилсэн төлөв. – Шинжлэх ухаан амьдрал. Улаанбаатар, 1946. № 12-13.

Содном Б. Ертөнцийн гурав, дөрвийн тухай. – Монголын судлал. Боть IV, дэвтэр 21. Улаанбаатар, 1964.

Хуульч Сандагийн зохиолуудын түүвэр. Улаанбаатар, 1957; 1981.

Хүрэлбаатар Л. Равжаагийн уран бүтээлд холбогдох зарим шинэ мэдээ. – Шинжлэх Ухааны Академийн мэдээ. № 2. Улаанбаатар, 1986.

Хүрэлбаатар Л. Энэтхэг, төвд, монголын сургаалын зохиолын хэлхээ холбоо. – Хэл зохиол судлал. Боть XVIII. Улаанбаатар, 1987.

Хүрэлбаатар Л. XIV зууны үеийн яруу найрагийн орчуулгын уламжлалаас (Шаравсэнгийн орчуулгын жишээн дээр). – Орчуулах эрдэм. № 5. Улаанбаатар, 1988.

Хүрэлбаатар Л. XVI – XVII зууны үеийн уран сайхны орчуулгын уламжлалаас (Гүүш Цоржийн орчуулгын жишээн дээр). – Орчуулах эрдэм. № 6. Улаанбаатар, 1989.

Хүрэлбаатар Л. Огторгуйн цагаан гарди. Ред. акад. Б. Ширэндэв. Улаанбаатар, 1996.

Хүрэлбаатар Л. Эсруагийн эгшиг дуун. Улаанбаатар, 1999.

Хятад, Япон дахь монгол судлалын тоймоос. Ред. Ч. Далай, Д. Дүнгэр-Яйчил. Улаанбаатар, 1988.

Цэдэв Д. «Монголын нууц товчоо»-ны бэлгэдэл зүй. Улаанбаатар, 2002.

Цэрэнсодном Д. Равжаагийн уран бүтээлийг судалж байгаа нь. – Хэл зохиол судлал. Боть IV, дэвтэр 1-4. Улаанбаатар, 1966.

Цэрэнсодном Д. XIV зууны үеийн яруу найрагч Чойжи-Одсэр (Судалгааны ганц сэдэвт зохиол). Ред. Ц. Дамдинсүрэн. Улаанбаатар, 1969.

Цэрэнсодном Д. Турфаны цуглуулгын 2-р дэвтэр дэх ТМ (5) Д 130. – Монголын судлал. Боть VII, дэвтэр 3. Улаанбаатар, 1970.

Цэрэнсодном Д. Монгол Данжурын тухай. – Хэл зохиол судлал. Боть VII, дэвтэр 1-3. Улаанбаатар, 1970.

Цэрэнсодном Д. Монгол шүлгийн онол түүхийн зарим асуудал. Улаанбаатар, 1978.

Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII – XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987; 2002.

Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиолын товч түүх (XIII – XIX зууны эх). Улаанбаатар, 2002.

Цэрэнсодном Д. Монголын бурханы шашны уран зохиол. Улаанбаатар, 1997.

Цэрэнсодном Д. Хуучны уран зохиол. – Монгол үгийн урлагийн товчис. Улаанбаатар, 2003.

- Цэрэнсодном Д., Цэвэгдорж В. Яруу найрагч Цогтын нэгэн шүлэг. – Монголын судлал. Боть IV, дэвтэр 12. Улаанбаатар, 1976.
- Чимид Ө. Ёрөөлч Гэлэгбалсангийн тухай. Улаанбаатар, 1965.
- Шархүү А. Нийтийн уран зохиол. Улаанбаатар, 1974.
- На европейских языках:**
- Aalto P. Notes on the Altan Gerel (The Mongolian version of the Suvarṇaprabhāsa-sutra). Helsinki: Soc. orientalis Fennica. – StO. 1950. T. XIV, 6.
- Aalto P. A Second Fragment of the Subhāṣitaratnanidhi in Mongolian Quadratic script. – JSFOu. 1953-1954. LVII.
- Aalto P. Zu den Berliner Turfan-Fragmenten. D 322. – FOS. 1959. T. III.
- Aalto P. Qutuy-tu Pancarakṣā kemekü tabun sakiyan neretü yeke kölgen sudur. Nach dem Stockholmer Xylograph 15. I. 699. Hrsg. von P. Aalto. – AF. 1961. Bd. 10.
- Altan Tobči. A brief History of the Mongols by bLO-bzañ bsTan 'jin with a Critical Introduction by the Reverend A. Mostaert C.I.C.M. and an Editor's Foreword by Fr.W. Cleaves. Cambridge (Mass.). 1952. XXVI, IV. (Harvard-Yenching Inst. Scripta Mongolica. 1).
- Bawden C.R. Tales of king Vikramāditya and the Thirty-two Wooden Men. Mongolian Text and Translation by Ch. Bawden. New Delhi: Intern. Acad. of Indian culture. – Śatāpīṭaka. Indo-Asian literatures. Vol. 13; Mongol-pīṭaka. Vol. 3. 1966.
- Bawden Ch.R. Injannasi's novel Nigen dabqur asar. – MOS. 1979. Bd. 25.
- Bergmann B. Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803. Bd. I. Riga. 1804.
- Boyle J.A. The Alexander Romance in Central Asia. – ZAS. 1975, № 9; Folklore. 85. Wiesbaden. 1976.
- Chandra L. A Conspectus of the Mongolian Tanjur. – UAJ. 1961. Bd. 33.
- Clark L.V. From the Legendary Cycle of Činggis Qayan: the story of an Encounter with 300 Tayičiyud from the Altan Tobči (1655). – MS, 1978-79. Vol. V.
- Cleaves F.W. The Sino-Mongolian inscription of 1362. – HJAS. 1949. Vol. 12. № 1-2.
- Cleaves F.W. The Bodhistw-a čari-a Awatar-un Tayilbur of 1312 by Čosgi Odser. – HJAS. 1954. Vol. 17. № 1-2.
- Cleaves F.W. An Early Mongolian version of the Alexander Romance. – HJAS. 1959. Vol. 22.
- Cleaves F.W. The Secret History of the Mongols. Translated and edited by F.W. Cleaves. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. 1982.
- Franke H. Bruchstücke einer buddhistischen Schrift über die Sündenfolgen aus den mongolischen Turfan-Fragmenten. – StSECA. 1968.
- Haenisch E. Mangḥol un Niuca Tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi). Die Geheime Geschichte der Mongolen aus der chinesischen Transcription (Ausgabe Ye Têh-hui) im mongolischen Wortlaut wiederhergestellt. Leipzig, 1935; 1937.

- Haenisch E. Wörterbuch zu Mangḥol un Niuca Tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi). Die Geheime Geschichte der Mongolen. Leipzig. 1939; Wiesbaden. 1962.
- Haenisch E. Die Geheime Geschichte der Mongolen. Aus einer mongolischen Niederschrift des Jahres 1240 von der Insel Kode'e im Keluren-Fluss. Estmalig übersetzt und erläutert. Leipzig. 1941; 1948. (Das Mongolische Weltreich. Quellen und Forschungen. I).
- Haenisch E. Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung. Hrsg. von E. Haenisch. I. Ein buddhistisches Druckfragment vom Jahre 1312. – Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 1953, № 3. Berlin. 1954.
- Haenisch E. Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung. Hrsg. von E. Haenisch. II. Mongolische Texte der Berliner Turfan-Sammlung in Faksimile. – Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 1959, № 1. Berlin. 1959.
- Hangin J.G. The Tümed manuscript of Injannasi's Köke Sudur. – CAJ. 1971. Vol. XV, № 3.
- Hangin J.G. Köke Sudur (The Blue Chronicle). A Study of the First Mongolian Historical Novel by Injannasi. – AF. 1973. Bd. 38.
- Heissig W. Bemerkungen zum mongolischen Tanjur. – UAJ. 1961. Bd. 24.
- Heissig W. Neyici Toyin: Das Leben eines Lamaistischen Mönches (1557-1653). – Sinologica. 1953. Bd. III, 4; 1954. Bd. IV, 1.
- Heissig W. Ein Volk sucht seine Geschichte. Die Mongolen und die verlorenen Dokumente ihrer grossen Zeit. Düsseldorf-Wien. 1964.
- Heissig W. A Rare Mongolian Bodhicaryāvatāra manuscript in New Delhi. – StSECA. 1968.
- Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. 1-2. Wiesbaden. 1972.
- Heissig W. Toyin gousi ~ guisi alias Toyin čoytu guisi: Versuch einer Identifizierung. – ZAS. 1975, № 9.
- Heissig W. Die Geheime Geschichte der Mongolen. Hrsg. von W. Heissig. 1982.
- Hung B. The Transmission of the Book Known as the Secret History of the Mongols. – HJAS. 1951. Vol. 14, № 3-4.
- Huth G. Die Inschriften von Tsaghan Baišin. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Übersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen hrsg. von Dr. G. Huth. Leipzig. 1894.
- Jülg B. Mongolische Märchen. Erzählungen aus der Sammlung Ardschi-Bordschi. Ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde. Mongolisch und deutsch nebst den Bruchstück aus Tristan und Isolde. Innsbruck. 1867.
- Jülg B. Mongolische Märchensammlung. Die neun Märchen des Siddhi-kür nach der ausführlicheren Redaction, mongolisch mit deutscher Übersetzung und kritischen Anmerkungen. Innsbruck. 1868.
- Kaluzynski S. Tajna historia mongolow: anonimowa kronika mongolska z XIII w. Transl. from Mongolian, introd. and comment. by St. Kaluzynski. Warszawa: Panstw. Inst. Wydawniczy, 1970.

Указатель имен*

- Аалто П. 24, 80, 98, 101, 103
 Абдула-хан (Абдулла-хан) 7
 Абэмацу Г. 30
 Авалокитешвара (Арьябала, Хоншим бодисатва) 101, 188, 193
 Автай хан (Абатай-хан, Автай сайн хан), халхаский правитель 114, 148
 Агай (Агай гүнж) (XIV в.) 76
 Агваанхайдав (Агванхайдав, Агваан-лусанхайдав, Лувсан хайдав) 22, 24, 212-214, 225, 227-229, 232-236
 Агваандандар лхарамба (Алашаа лхарамба Агваандандар, Дандар лхарамба) 21, 22, 207, 208, 209, 298, 299
 Агван-Ишсамбуу (Эрдэнэ мэргэн бандид) 22
 Агванжамцо (Зарлигийн их далай) 172, 173, 175, 198
 Агван лхарамба 22
 Адиша (Атиша) 318
 Алан-гуа 47
 Алексеев В.М. 135
 Алжаа гэгээн 203
 Алтан хан 114, 166
 Алтангэрэл увш 171
 Алтангэрэл Ч. 204
 Амбис Л. 29
 Ананда шири бадар лама 108
 Андулма-хан 144
 Аралго-гоа 141
 Аргасун-хорголж 63
 Аргасун хорчи (Аргасун-хурчи) 59-63
 Аюуш, бурхан (будда) 193
 Ашока, индийский царь 108
 Бавуу, отец Гэлэгбалсана 245
 Бадарч, правнук Гэндэн мэйрэна 242, 243
 Бадарчин 24
 Бадмасамбава (Падмасамбава) 137
 Балдандож, ученик Гэлэгбалсана 251
 Балданьиш Банчен 199
 Балжир гүн, хошунный правитель 264
 Бартольд В.В. 32-35, 38
 Барь хамбо лама 247
 Баянмөнх, сын Мандуул хана см.:
 Даян-хан
 Баяр 28
 Бергман Б. 23, 131, 176
 Березин И.Я. 32
 Билигсайхан Ч. 324
 Билигт гүүш Лувсанлүгдэн 168
 Билигун-Далай (Билигийн далай, Шаравжамц, Пражня Сагара), уратский гүүш 87, 91, 168, 181
 Билигт Эрдэнэ Дай гүүш 167
 Бира Ш. 32, 47, 199
 Биткеева Н.П. 295, 314
 Бобровников А. 131
 Бойл Дж.А. 80, 83
 Бөртгэгэлджин-хатун (Буртэ) 61, 64
 Боуден Ч. 274
 Бром багши 170

- Бугурчи (Богурчи, Богурджи, Боорчи) 58, 62-64
 Будда (Бурхан багш, Бурхан) (Будда Шакьямуни) 138, 139, 145, 157, 159, 160, 162, 166, 167, 171, 172, 177, 178, 193, 194, 197, 230, 233, 252, 260, 313, 318
 Будон (Будон Ринчиндүв), тибетский ученый 96, 167
 Булаг 28
 Буяннэмэх С. 72
 Буянт-хан 7, 96
 Бүүвэй, мать Агваанхайдава 227
 Бэйлийн лама Агвандамба 22
 Ван-хан 38, 40, 46
 Ванчинбал (Лхагваанноровын Ванчинбал) 256, 271
 Вань Гуаньдай 26, 27
 Вачир-хан 153
 Веллер П. 24
 Владимирцов Б.Я. 12-14, 32, 34, 47, 99, 127, 135, 149-151, 154, 168, 180, 181
 Гаадамба Ш. 19, 28, 33, 34, 46, 47, 54, 57, 58
 Габеленц Г.-Г.-К., фон дер 23
 Гамала 24
 Гиваа (Дорно Гив) 28
 Говь мэргэн Ван 215
 Годан, сын Угэдэя 102
 Голстунский К.Ф. 181
 Гомбо (Махагала) 114, 115
 Гомбодорж 22
 Гомбожав, гүн 168
 Гомер 47
 Грюнведель А. 135
 Гуань Ди 133-135
 Гуаньюй (Гуаньюнчжан, Гуань Юньчан) 133, 134
 Гунгаажалцан 52
 Гунга-Одсэр 87, 167
 Гунтан Гончигданбидонмэ (Гунтан Гончигданби, Гунтэнг) 186, 229, 237
 Гүлранса (Ванчинбалын Гүлранса) 255-257, 271, 287
 Гүнначүг 271, 287, 288
 Гүнтэв, отец Гэндэн мэйрэна 242
 Гүрсэд М. 258
 Гүүш хан 149
 Гэлэгбалсан (Бавуугийн Гэлэгбалсан, Балсан дэмч гуай) 24, 245-255
 Гэндэн захирагч 242
 Гэндэн мэйрэн 24, 212, 242-244
 Гэсэр (Гесер, Гэсэр-хан) 16, 19, 63, 130, 131, 133, 135-148, 166, 199
 Дагпу Лувсандамбийжалцан (Лобсан-Данби-Джалцан) 317
 Дагуурын Цэндээ гүн (Д. Цэндсүрэн) 28
 Дадисури 301
 Дай гүүш Агвандампил 168, 317
 Дайр усун, мэргитский ноён 60
 Далай-лама V Агванлуvsанжамцо 186
 Дамбадаржай гүүш 171
 Дамбажалсан, мэргэн гэгээн 103
 Дамдин 144
 Дамдинсүрэн Ц. 5, 6, 17-20, 28, 51-55, 63, 65, 66, 70-72, 77, 78, 80, 82, 83, 95, 98, 99, 101, 103, 106, 113, 115, 124, 131, 133, 135, 136, 138, 144, 148, 156, 161, 173, 179, 180, 199, 242, 243, 255, 258, 263, 264, 273, 294, 307, 317
 Дандин 22, 190, 193, 195, 199, 202, 206, 207, 209, 239
 Данзандагва, равжамба 87
 Данзанравжаа см.: Равжаа
 Дас С.Ч. 199
 Дашдорж Д. 258
 Даян-хан (Баянмөнх) 110, 111, 112, 124, 127
 Джамуха (Жамуха, Чжамуха, Джамуга) 34-36, 39-41, 43, 44, 46, 275, 279, 280, 286
 Джангар 136

Добрыня Никитич 136
Доннидорж, хошунный князь 249
Дорж мэйрэн 212
Доржжалцан, отец Сумба-хамбо 198
Дулдуйт (Өлзийт), отец Равжи 296
Егүзэр хутагт (Егүзэр лама) 242
Елюй-Чуцай (Елүй Чуцай) 30, 57
Есүгэй-баатар 275
Ёндон Д. 22, 52, 183, 214
Жалханз хутагт Дамдинбазар 21
Жамбалдорж Дондовжалцан 22
Жамсарано (Джамсаран, Бэгдзэ) 115, 133, 134
Жамсранжав Г. 22, 216, 221, 223, 225, 274, 287
Жамуха см.: Джамуха
Жамцарано Ц. 70
Жанжа Ролбидорж (джанджа Ролбидоржи, жанжа хутагт) 115, 134, 142, 168, 183, 189, 203
Жибзундамба, V богд Жибзундамба хутагт (Цүлтэмжигмэд) 156
Жигмэд, гэсгүй 184
Жүгэ-ноён (Югэ ноён, Джуге-ноён) 77, 78
Загастер К. 98
Загдсүрэн У. 258
Зая бандид Лувсанпринлэй (Халхын Лувсанпринлэй) 21, 168, 191-198, 203
Зая бандид (Зая-пандита) Намкай Джамцо 91, 144
Зонхава (Зонхова) 148, 166, 183, 184, 194, 203
Зэвэг-Тумур 73
Ивамура Ш. 25, 30
Инжаннаш (Инжнаш, Инжиннаш, Инджинаш) В. (Ванчинбалын Инжаннаш) 4, 21, 56, 59, 63, 213, 227, 255, 271-281, 285, 287-294, 324
Исмэл таши 110
Ишданбиджалцан (III Жанжа хутагт) 184

Ишданзанванжил (Намжилдоржийн Данзанванжил) 24, 212, 236, 237, 240, 241
Ишсамбуу 22, 24, 213, 214
Кара Д. 24
Кафаров (Палладий) 27, 30-32, 44, 47
Клапрот Г.-Ю. 133
Кларк Л. 56
Клифс Ф. 23, 29, 80, 83, 95
Кобаяши Т. 25, 30
Ковалевский О. 11, 171, 172
Козин С.А. 15, 27, 30, 33, 38, 39, 42, 44-46, 53, 54, 77, 88, 131, 135-137, 142
Козлов П.К. 149, 150
Котвич В.Л. 56, 149
Кон-е-фу-гийн Еши Дамчан хубилган 103
Конфуций 133, 286, 287
Крюгер Дж. 24
Куньзи см.: Конфуций
Лауфер Б. 23, 131
Левуй (Алевуи) 135
Лигети Л. 23, 98, 99, 102, 103
Локеш Чандра 24
Лу жанжин гүн 21
Лувсан С. 226, 295
Лувсан гэвш 251
Лубсан (Лувсан) Данзан 17, 56, 59, 60, 77, 110, 287
Лувсандамбажанцан (Уратский Мэргэн гэгээн) 162, 163
Лувсанданзан 168
Лувсандондов (Лу жанжин гүн) 24, 258, 259, 261-263
Лувсандорж 237
Лувсанжалцан 168
Лувсанцүлтэм 24
Лхагвасурэн Г. 295
Лэгдэн хан цахарский 148, 149, 167
Македонский Александр (Александр Великий, Искандер) 83-85, 133, 136

Малов С.Е. 101
Мандуул хан 110
Мандухай, ханша 110, 111, 124
Манжуши 134, 181
Мансан 25, 28, 288
Махагали (Охин тэнгэр) 88, 89
Миларайба 318
Михайлов Г.И. 16, 54, 58, 65, 71, 74, 128, 154, 181, 214, 216, 253, 254, 256, 263, 274, 278, 293, 295
Мори М. 30
Мостэр А. 23, 29, 263, 264, 267
Музраева Д.Н. 21
Мураками М. 30
Мухули 61
Мэргэн ван (Говь Мэргэн ван) 215
Навуходоносор 135, 136
Нагарджуна (Лудуб) 103, 200, 201, 229
Нака М. 30
Намжилцэвээн 273
Намсрай см.: Жамсарано
Начин-хан 144
Неклюдов С.Ю. 132
Низами (XII в.) 83
Ноёнболд Ван 110, 111
Номун-хан Норовшараб 90
Нурхацц 133, 134
Нэйж тойн 181, 182
Нямдорж У. 295
Озава Ш. 30
Оргючийн лама Агваандорж 95
Оточ Манла, Будда врачевания 193
Оюун Э. 322
Оюундалай 28
Оэлун-эх см.: Оэлун-уджин
Оэлун-уджин (Уджин-эхэ), мать Чингис-хана 35, 41, 116
Өндөр гэгээн Занабазар 21, 22, 25, 156, 166, 190-192
Өндөр До Ван, сын Мэргэн вана 215
Пагба лама 7, 52, 73, 102
Палладий см.: Кафаров

Паллас П. 23, 130
Панкратов Б.И. 15, 27
Пеллио П. 23, 29
Плутарх 47
Позднеев А.М. 5, 7-12, 14, 23, 27, 31, 45, 149, 181, 309
Поппе Н. 61, 62, 65, 67, 68, 71, 80, 82, 83, 99, 181, 295, 302
Потанин Г.Н. 133, 135, 136, 173, 176
Поуха П. 23, 29
Пражня Сагара см.: Билигун Далай
Пучковский Л. 65
Пэрлээ Х. 54, 70
Равжаа (Равджа) Д. (Данзанравжаа, V ноён хутагт Данзанравжаа, Лувсанданзан Равжаа, Дулдуйтын Равжаа) 4, 21, 22, 24, 213, 215, 294, 296-305, 307-309, 311-319, 321-323
Радлов В.В. 101
Рагху Вири 24
Райдэн Агванпэрэнлэйжамц 164
Райчунг, поэт 154
Рамстедт Г. 23, 102, 103
Рачевильц И. 24, 29
Рашид ад-Дин, персидский историк 63, 86
Рашипунцаг 110
Ринчен Б. 17, 19, 128, 240
Ринченбал 106
Рогмо-гоа, жена Гэсэра 142, 146
Ромбо Галданжамцо (XVII в.) 298
Саган (Санан) Сэцэн 59, 61, 77, 110, 265
Сажа Дондов 98, 170
Сажа бандид (Сакья-пандита) Гунга-ажалцан 7, 52, 87, 102, 106, 204
Самдансэнгэ (Дархан лам) 100, 167
Сампилдэндэв Х. 19
Сандаг Ц. 152, 153, 154, 214-216
Санждорж М. 186
Санрав, тойн 167
Сагар (Сунтар), отец Зая бандид Лувсанпринлэя 191, 192

Сварасвати 88
Син-Цайшан (Син-цай-шан) 27
Скилур, скифский царь 47
Скородумова Л.Г. 274, 294
Содном Б. 65, 66, 237, 266
Соном-Гара, тарничи тойн 103
Сохор-Дува 47
Сронцзан-Гамбо, тибетский царь 137
Ставр Гоудинович 136
Стейн Р. 199
Сулхарнай 84, 85
Суматишила (Лувсанцүлтэм) 168
Сумба-хамбо Ишбалжир (Дээд Монголын Ишбалжир) 130, 198-202
Сунвэйданзун 271
Сюй Сун 27
Сэдбазар, ноён 258
Тансан лама 265
Таян-хан 46
Тимковский Е.Ф. 131
Тоба (Тобагийн гэгээн) 159
Тогтох тайж, Ишданзанванжил 24
Тогон Тэмур (Төмөр, Тогонтомор-хан) 77, 151, 214
Торой банди 24
Төвд, арат 251
Төмөрцэрэн Ж. 152
Туччи Дж. 199
Түмдийн Алтан-хан см.: Алтан хан
Түшээт хан Гомбодорж, отец Занабара 190
Тэгүсхэн, жена Богурджи 64
Тэмучин (Тэмуджин) см.: Чингис-хан
Угэдэй 102, 274
Фитце Г.-П. 29
Франке Х. 80, 81
Фуэиэда А. 25
Хайссиг (Хейссиг) В. 23, 29, 163, 181, 263, 267, 273, 274, 295
Халхын Бага равжамба 22
Халхын гүүш Гэлэгжалцан 168
Хангин Дж.Г. 273
Ханчин хамбо Жамьянгарав 21
Хамбо номун хан Агванхайдав 21, 226
Хара Будун, тангутский богатырь 146
Хасар 275
Хасуми Х. 30
Хаттори Ш. 25, 30
Хишигбат (Равжаагийн Хишигбат) 24, 263, 264, 265-267, 270
Хоншим бодисатва см.: Авалокитешвара
Хорлоо, мать Лувсандондова 258
Хормуста 59, 115, 150, 177, 234, 252
Хубилай (Хубилай сэцэн хан) 7, 98, 106, 108, 114
Хулан саран гүнж 60
Хут Г. 149
Хуульч Сандаг (Хуульч-Сандаг) 24, 213-216, 220, 225, 226
Хурэлбаатар Л. 6, 21, 22, 52, 99, 262, 263, 274, 290, 295, 300, 309
Хэниш Э. 23, 29, 79-81, 95
Цагаан Д. 242, 294, 295, 319, 323
Цагаан өвгөн (Белый старец) 118, 119
Цанид ловон Шагдар 21, 22
Цао Сюэ-цинь, автор романа «Сон в красном тереме» 294
Цахар гэвш Лувсанцүлтэм (Лувсанцүлтэм) 22, 103, 106, 130, 202-206
Цзуру см.: Гэсэр
Цогт-тайж (Цогту-Тайджи) 13, 14, 148-155
Цотон, дядя Гэсэра 139-144, 147
Цултим-Дарджай, слуга 134
Цултэмбал 106
Цүлтэмжамц 171
Цэвэгдорж В. 154
Цэвэлванчигдорж, бандид 166
Цэгэнжал (Цэгонжал), отец Цахар гэвш Лувсанцүлтэма 203
Цэдэв Д. 28
Цэдэнсамбуу, зала 252
Цэрэнсодном Д. 6, 19, 20, 52, 54, 63, 70, 74, 81, 87, 96, 99, 154, 163,

166, 172, 179, 180, 213, 225, 257, 258, 263, 274, 287, 294, 295
Цянь да синь (Цянь Дасинь) 45
Цянь-Лун 8
Цахар-гэбши Лубсан-Цултим, см.: Цахар гэвш Лувсанцүлтэм
Чимид Ө. 216, 219, 224, 249
Чингис-хан (Чингис, Чингис-хаган) 16, 29, 32-41, 43, 44, 46-51, 53-56, 58-70, 73, 75, 78, 102, 113, 115, 119, 124-126, 133, 136, 137, 146, 153, 184, 213, 274-280, 282, 284, 286
Чойбэб линский (Норбо Чойбэб) 146, 147
Чойгу-Одсэр 86
Чойджи-Одсэр 20, 86-91, 96-100, 171, 190
Чуу Мэргэн 57, 58
Шагдар 24
Шагдаржав, хошунный князь 246, 248
Шаравнямбуу 91
Шаравравж, хорчин 22
Шаравсэнгэ (Шарав-Сэнгэ) 99-101
Шангидэва 52, 86, 90, 97
Шархүү А. 224
Шастина Н.П. 16, 17, 54, 56
Шидургу-хан, тангутский царь 59
Ширатори К. 30
Ширэндэв Б. 21, 22
Ширээт гүүш (Гүүш Цорж, Бандид гүүш Цорж) 98, 170, 171
Шиги Хутуг (Шихи-хутагт) 29, 57
Шмидт Я.И. 23, 131
Шоу Р. 135
Шуберт Я. 24
Шэйрав-Одсэр, да лама 184
Шэравжамц (Шаравжамц), гүүш (Урад гүүш Билигийн далай) 168
Элдэнтэй 28
Эрдэнэ мэргэн бандид Ишсамбуу 21, 22
Эрдэнэтогтох 263, 273, 277
Эрлиг-хан (Эрлик-хан, Ерлик-хан) 150, 152, 166, 230
Эсруа 193, 194, 252
Янжинлхам, дочь Эсруа 193, 194, 322

Указатель географических названий и этнонимов

Азия 12, 22
 Алшаа, монастырь (Алшаа яам, нутаг) 207, 246, 318
 Амдо (Северо-Восточный Тибет) 130, 137, 146, 168, 198, 207, 227, 237
 Англия 256, 271
 Аргун, река 35
 Бага Богд, гора 247
 Багдад 275
 Бадгар, монастырь (Внутренняя Монголия) 298
 Баргуты 114
 Барь, монастырь 247-249
 Берлин 79
 Брайбун (Дрепунг), тибетский монастырь 227
 Бурятия 5, 16, 103
 Бүрхэту-хан 116
 Вавилон 135
 Внутренняя Монголия 5, 24, 25, 28, 103, 109, 255, 264, 273, 274, 288, 293, 296, 297
 Волга, река 70, 131
 Восточная Монголия 112
 Вьетнам 24
 Галб 322
 Гандан, монастырь в Улан-Баторе 166, 248, 259
 Германия 19, 29
 Гоби (Говь) 215, 226, 295, 318
 Гонлун, монастырь 184
 Гунны 48
 Гүмбум, монастырь 198, 207, 227, 237
 Гүнгийн Зуу, монастырь в Ордосе 236, 237
 Дайдун, столица Тогон-Тэмура 77, 78
 Даяан дэрхи 18, 128
 Домад 184
 Дуутын хар чулуу (Центральный аймак) 149
 Дүүрэн овоо, местность 236
 Дэлгэрхангай, гора 248, 249, 255
 Европа 12, 22, 130
 Зан (Цзан) 198, 227
 Золотая Орда 7, 70
 Индия 24, 99, 114, 148, 180, 184, 189, 193
 Иран 24
 Их Хүрээ (Урга) 105, 156, 227, 299
 Калмыкия 5
 Камчатка 177
 Керулен, река 124, 311
 Китай 9, 11, 24, 26, 38, 50, 77, 87, 126, 131, 133, 148, 203, 246, 256, 264, 271, 273, 318, 322
 Корея 24, 126
 Куку-нор (Хөх нуур) 137, 138, 149, 154, 199, 227
 Лин (Та-бу Лин), местность 137, 145-147
 Лхаса 105, 207
 Мандал, местность 226
 Мин 26, 109
 Мисир, город 83-85

Монголия 3-5, 8, 9, 13, 14, 17-22, 24, 25, 30, 35, 48-52, 65, 74, 75, 78, 83, 84, 87, 96, 102, 106, 107, 109, 110, 112-115, 119, 124, 125, 128, 130, 133, 134, 141, 142, 144, 148, 149, 151, 154, 159, 166-168, 171, 173, 181, 189-191, 193, 211, 216, 227, 233, 240, 258-260, 264, 274-276, 306, 309, 317
 Найманы 44, 47, 286
 Ойраты 138
 Онги, река 245, 247
 Ордос 124, 125, 127, 203, 236, 237, 264, 267
 Орхон, река 151
 Осака 25
 Пекин 26, 28, 96, 107, 130, 137, 138, 184, 246, 296
 Рашаант, местность 322
 Россия 5, 27, 48, 87, 130, 275
 Сайхан-Овоо, сомон 245, 251
 Сартаульцы 43
 Кам 146
 Скифы 48
 Солонгосы 59, 60
 Средиземноморье 48
 Средняя Азия 126
 Сумбэр, мифическая гора 83-85, 90, 317
 Сун-чжу-сы, монастырь 91
 Тайчиудцы 56
 Татары 56
 Тибет 11, 49, 87, 99, 114, 130, 132-134, 137, 138, 144, 148, 156, 180, 182, 184, 189, 190, 192, 193, 203, 227, 317, 318, 322
 Токио 25
 Тола (Туул), река 149, 151, 299
 Турфан (Восточный Туркестан) 79
 Турция 24, 275
 Түмэд (Түмэд хошуун, Түмэд баруун хошуу) 127, 271, 273
 Уй (У) 198, 227
 Уйгур (Уйгар) 86
 Улан-Батор 133, 161, 242, 273
 Урга (Их Хурээ) 28, 228, 237
 Урианхай 127
 Франция 19
 Халх (Халха) 113, 127, 149, 151
 Халхас(ы) 9, 11, 12
 Хамар 322
 Хангай (Хангай-хан) 116, 118, 150, 311
 Ханхөхүй (Хан Хөхүй) 258, 261, 262
 Ханчжоу 246, 282
 Хар-Хорин 113
 Хара Хочжо (Кара-Коджо) 79
 Харачины 114
 Хотол өглөгт, монастырь 245
 Хошойн Цайдам, местность 264, 265
 Хөх хот 24, 183, 264
 Хуа дов 118
 Хуанхэ, река 137
 Хужирт, местность 191
 Хэнтэй 118
 Цагаан байшин, монастырь 149
 Цагаан уулын сүм 106
 Цахар 127
 Цейлон 174
 Центральная Азия 46, 48
 Цзан см.: Зан
 Цин 4, 109
 Цзянь-хуэй 7
 Цэцэрлиг (Цецерлик) 144, 150
 Чавчаал боомт, ущелье 107
 Чукотка 177
 Шарайгол 146, 147
 Шин-тэй 246
 Эрдэнэдалай 251
 Эрдэнэ-Зуу, монастырь 114, 170
 Юань 77, 87, 112, 114, 274
 Янцзыцзян, река 137
 Япония 25, 30

Указатель названий сочинений

- Алтан тобчи (Алтан товч) («Золотое сказание») 17, 56, 59, 60, 77, 110, 146, 163, 287
- Антилопа, попавшая в капкан (Слово антилопы) 223
- Бадмагатаг 98, 99
- Банзрагч (Панчаракша) 87, 97, 98, 114
- Беседа коровы, овцы и козы с гэлэном 229
- Билиг барамит (Пражняпарамита) 94
- Биография Дагва-Осора (XVI Жанжа хутагта) 184
- Биография Жанжы (Жанжа намтар) 181, 183-185
- Биография Нэйж тойна (Нэйж тойны намтар) 181, 182
- Бодхичарьяаватара (Бодичарияавадара) 52, 86, 90, 91, 95
- Болор Эрих («Жемчужные четки») 110
- Бумажная птица, сургаал 314
- Бүчой («Книга сына») 170
- Вавилонская повесть 135
- Великий обет (Их үчиг) 125
- Великая сутра о благодеяниях матери 186, 188
- Вернутся, разгромив захватчиков, стихотворение 256
- Взывание о благополучии верблюдов 122
- Взывание перелетных птиц 122
- Воздержание от веселого праздника, песня 206
- Волшебный мертвец, цикл сказок 13, 169, 173, 216
- Всесветлейший, стихотворение 298
- Высокое синее небо 267, 268
- Ганжур (Ганчжур) 8, 166-171
- Гимн органическому и неорганическому миру 156
- Гнедой иноходец, песня 260
- Гора Баян Сумбэр, стихотворение 309
- Гэсэриада (Гесериада) 8, 15, 16, 18, 19, 25, 63, 130-132, 135-138, 142, 145, 147
- Данжур 100, 166-168
- Двенадцать деяний Будды 99, 100
- Девичьи чары, стихотворение 260
- Джангариада 15, 16, 136, 137
- Дорж жодва (Алмазная сутра) 166
- Драгоценные четки 184
- Ёрөөл наадаму 254
- Ёрөөл о дом'е 248, 251
- Жалоба верблюда 226
- Жанлавцогзолма, ёрөөл 190
- Жертвоприношение огню 121
- Жертвоприношение Хормусте 234
- Жертвенные песнопения (Тахилгын дуулал) 127
- Закон уважаемого мира, сургаал 301, 302, 307
- Зерцало 265
- Зерцало благозвучной мелодии (Зо-

- хист аялгууны толь) 190, 193, 195, 199, 202, 207
- Золотая книга Чингис-хана 124
- Золотое жало (Алтан хутгуур), сургаал 198, 239
- Зурхний тольт («Сердечный покров») 87
- Илиада 26, 47
- Иноходь пары коней 267, 269
- Искандер-намэ 83
- История династии Вэй, летопись 47
- Источник мудрецов (Мэргэд гарахын орон) 167
- Капля, питающая людей (Капля рашияны, Рашааны дусал) 20, 22, 166, 169, 200, 203
- Калила и Димна 86
- Китайцы, китайцы, стихотворение 259
- Колесо грома 234
- Комментарий к Бодхичарияаватаре (Бодичарияавадарагийн тайлбар) 20, 87, 95-97, 166
- Комментарий к Субашиду (Субашидийн тайлбар) 105, 106
- Ключ разума (Оюун түлхүүр) 49, 51-53
- Легенда о мудрой ханше Мандухай (Мандухай цэцний домог) 110
- Легенда о победе над 300 тайчиудцами 56
- Легенда об Аргасун хорчи (Аргасун Хорчийн домог) 59, 63, 275
- Лин Гэсэр 145-147
- Линдэр Ландархан 266
- Магтаал Ханхөхүй 261
- Магтаал храму Рашицойлин 267
- Магтаал четырем мастерам (Чингисийн дөрвөн урны магтаасан нь) 125
- Манигамбум (Маньгамбум) 98, 99, 170
- Мечты Хун тайжи (Хун тайжийн санаашрал) 154, 155
- Моление богдо 192
- Море притч 169-171, 246
- Моя Жууган, стихи 267
- Мялын намтар 170
- Мялын бум дуулал 170
- Надпись на бересте (Алтан ордны үйсэн дээрх бичиг) 70, 71
- Надпись на вратах Чавчаал боомт 107
- Намтар Будона 192
- Намтар Лувсандагвы 205
- Намтар Лунной кукушки 21, 294, 317, 318, 321
- Надписи на скалах халхаского Цогт тайжи (Цогту тайджи) 148
- Настал мир, стихотворение 256
- Наука одного слова (Нэгэн үгийн эрдэм) 157
- Незамутненная прозрачность, стихотворение 313
- Обет знамени (Сүлдийн өчиг) 125
- Обет очагу (Голомтын өчиг) 125
- Ода Махагали 87, 88, 96
- Одиссея 26
- Одноэтажный павильон, роман 273, 274, 293, 294
- Описание Лхасы 192
- Освящение тороков 121
- Ответ Жууган, стихотворение 267, 268
- Отогуды (Отгууд) 266
- Палата красных слез, роман 274, 293
- Панчатантра 13, 169
- Песни кукушки - знаменитые песнопения 199, 200
- Песнь о Нибелунгах 26
- Песнь о Роланде 26
- Письмо Манибадры 230
- Плач Тогон Тэмюра (Плач Тогонто-мор-хаана) 75, 77
- Повесть о Багмай ханше (Ногоон Дар эхийн тууж) 172, 176

- Повесть о двух скакунах Чингис-хана 65-67, 69, 70
 Повесть о Лунной кукушке 246, 317
 Повесть о Наран гэрэл (Нарангэрэлийн тууж) 172, 178, 180
 Повесть о Сулхарнае 82, 84, 85
 Повесть о Чойджид дагини 166
 Повесть об Эндүүрэл хане 172-175
 Пожелание успеха при строительстве юрты (Гэрийн мялаалга) 122
 Послание 233
 Поучение Агваанренчин'у 204
 Поучения попугая (Тоть шувууны сургаал) 159
 Поучения Чингис-хана см.: Ключ разума
 Почему у тарбагана осталось четыре пальца, легенда 84
 Прозрачное синее небо 306
 Прославленная белая кобылица 70
 Просьба у неба дождя, ёрөөл 251, 252
 Радостная мелодия сына Эсруа 193
 Радостный пир ученья для людей 209
 Разговоры стариков и детей, сургаал 164
 Рамаяна 18, 19, 169
 Рассказ перекаги-поля 222
 Саньго-чжи 136
 Синяя сутра (Хөх судар) 56, 59, 63, 213, 271, 273-276, 281, 282, 285, 286, 293, 294
 Сказания о Бигармиджид хане 169
 Сказки о Балан-Сэнгэ 141
 Сказки о Бадарчи 141
 Сказка о собачке, кошке и мышке 242
 Сказания об Арджи Бурджи хане 169
 Скорь, стихотворение 288
 Сказки о волшебном мертвце см.: Волшебный мертвец
 Славные дугуйланы, стихотворение 265
 Слова поучения - свет ясной луны 164
 Слова, произнесенные Сандагом 215
- Слово барана-производителя 221
 Слово верблюдицы, разлученной с верблюжонком 219
 Слово весеннего, тающего снега 224
 Слово волка, попавшего в облаву 220
 Слово домашней собаки 217
 Слово о полку Игорева 26
 Слово о хороших и плохих чиновниках 219
 Слово ягненка-сироты 218
 Совершенство, стихотворение 307
 Сокровенное сказание (Юань чао би ши) 7, 8, 15, 19, 23, 25-30, 32-39, 42, 45-48, 50, 53, 57, 59, 69, 71, 75, 155, 214, 275, 277, 287, 314
 Сон в красном тереме, китайский роман 293
 Спокойный и прекрасный, стихотворение 300
 Спор с банди Цэрэмпилом 228, 229, 232
 Старик и гусь 316
 Стихи об аде и бириде 81
 Стихи гнева и печали 76
 Стихи о молитве (пражняпарамите) 80
 Субашид («Драгоценная сокровищница изящных речений») 19, 20, 22, 52, 101-103, 166, 203, 204
 Сургаал Мэргэн гэгээнэ 162, 163
 Сургаал священного закона 195
 Сургаал, содержащийся в рукописи 82
 Сургаал, обращенный к себе 194
 Сутра Великое блаженство 100
 Сутра жертвоприношения Чингису 115
 Сутра Золотого блеска (Алтангэрэл) 101, 114
 Сутра о Молон тойне 166, 169, 171
 Сутра Семи старцев 119
 Сяо-цзин (Книга сыновнего почтения) 86

- Таван Жуан, роман 24
 Тоска, стихотворение 256
 Три драгоценности, стихотворение 260
 Троецарствие, китайский роман 265
 Уленспигель 136
 Учение о словах - украшение речи мудрецов 208
 Хан с ослиными ушами, легенда 84
 Хвала шести монгольским тумэнам 112
 Хрустально-белое зеркало (Цагаан болор толь) 195
 Хурмаст тэнгэр, песня 297
 Четверостишия о приобретении и потере 161, 162
 Чингисийн билиг (Поучения Чингис-хана) 49
 Чингисийн цадиг 56
- Шаманские взывания (Бөөгийн дуудлага) 121
 Шара туджи (Шар тууж), летопись 16, 63, 110, 112
 Шаштра дерева 237
 Шаштра о мудром мальчике сироте и девяти сподвижниках Чингис-хана 16, 53, 54, 127, 275
 Шаштра воды 237
 Шаштра о правильной жизни мирян 199
 Шаштра огня 237
 Шаштра, основанная на легенде о старике и старухе 232
 Эрдэнийн товч («Драгоценное сказание») 59, 110
 Эрдэнийн эрх («Драгоценные четки») 77
 Ясное значение слова 235

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
История изучения	7
Алексей Матвеевич Позднеев. Борис Яковлевич Владимирцов. Сергей Андреевич Козин. Изучение монгольской литературы в Монголии. Изучение монгольской литературы на Западе. Изучение монгольской литературы на Востоке	
Монгольская литература XIII – XIV вв.	26
«Сокровенное сказание». История изучения. Описание рукописи. Характер памятника. «Сокровенное сказание» и общественная жизнь Монголии в XIII веке. «Сокровенное сказание» как памятник монгольской литературы XIII в. Поучения и изречения Чингис-хана. «Ключ разума». «Шастра о мудром мальчике-сироте и девяти сподвижниках Чингис-хана». «Легенда о победе над тремястами тайчиудцами». «Легенда об Аргасун хорчи». «Повесть о двух скакунах Чингис-хана». «Надпись на бересте». Сургаалы, магтаалы, плачи. «Плач Тогон Тэмура». Стихи, сургаалы и повести Турфанской коллекции. «Стихи о молитве (праджняпарамите)». «Стихи об аде и бириде». «Сургаал, содержащийся в рукописи». Повесть о Сулхарнае	
Переводная литература XIII – XIV вв.	86
Чойжи-Одсэр. «Изъяснение сердечного покрова». «Ода Махагали». «Путь восхождения к свету». Комментарий к «Бодичария аватаре». Банзрагч. «Двенадцать деяний Будды». «Драгоценная сокровищница изящных речений». Комментарий к Субашиду. Надпись на вратах Чавчаал боомт	
Монгольская литература XV – XVII вв.	109
Монгольская литература периода феодальных смут. «Легенда о мудрой ханше Мандухай». «Хвала шести монгольским тумэнам». Шаманизм в Монголии. Шаманские символы веры. Шаманская литература. Шаманская поэзия. «Золотая книга Чингис-хана». Художественные особенности образной системы шаманской поэзии	

Монгольская литература XVII – XVIII вв.	130
Гэсэриада. К вопросу об изучении Гэсэриады. О происхождении монгольской версии. Характеристика основных версий Гэсэриады. Монгольские версии. Содержание пекинской версии Гэсэриады. Вторая часть Гэсэриады. Другие версии Гэсэриады. Надписи на скалах халхаского Цогт тайжи. «Мечты Хун тайжи». Сургаалы XVII – XVIII вв. «Гимн органическому и неорганическому миру». «Наука одного слова». «Поучения попугая». «Четверостишия о приобретении и потере». «Сургаал Мэргэн гэгээна». «Разговоры стариков и детей»	
Переводная литература XVII – XVIII вв.	166
«Повесть об Эндүүрэл хане». «Повесть о Багмай ханше». «Повесть о Нарангэрэл». Жанр биографии в монгольской литературе. «Биография Нэйж тойна. «Биография Жанжы». «Великая сутра о благоденствиях матери». Тибетоязычная литература в Монголии XVII – XVIII вв. Өндөр гэгээн Занабазар. Халхын Лувсанпринлэй. Сумба хамбо Ишбалжир. Цахарын гэвш Лувсанцүлтэм. Алшаагийн Дандар	
Монгольская литература XIX – начала XX вв.	210
Монгольская литература XIX – начала XX вв. – новый этап в истории ее становления. Хуульч Сандаг. Хамбо номун хан Агваанхайдав. Намжилдоржийн Данзанванжил. Гэндэн мэйрэн. Бавуугийн Гэлэгбалсан. Ванчинбалын Гүлранса. Лувсандондов (Лу жанжин гүн). Равжаагийн Хишигбат. Ванчинбалын Инжаннаш. «Синяя сутра». Художественные особенности романа «Синяя сутра». Композиция романа. Поэтическое творчество Инжаннаша. Дулдуйтын Равжаа	
Вместо заключения	324
Словарь имен и терминов	325
Список сокращений	335
Библиография. Литература	336
Указатели (<i>сост. Музраева Д.Н.</i>)	
Указатель имен	348
Указатель географических названий и этнонимов	354
Указатель названий сочинений	356

Научное издание

Герасимович Людмила Константиновна

**Монгольская литература XIII – начала XX вв.
(материалы к лекциям)**

Ответственный редактор – Музраева Д.Н.
Редактор – Нимгирова Г.Н.

Компьютерная верстка
и подготовка оригинал-макета – Нимгирова Г.Н.

Подписано в печать 25.04.2006.
Формат 60x90 1/16. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 22,6. Тираж 500 экз. Заказ 1172.

Отпечатано с готового оригинал-макета в АОр «НПП «Джангар»
Республика Калмыкия, 358000, г. Элиста, ул. Ленина, 245