

Orientalia
et Classica
LIV

МОНГОЛЬСКИЙ СБОРНИК

Тексты и контексты

● LIV МОНГОЛЬСКИЙ СБОРНИК

Orientalia
et Classica



Russian
State University
for the Humanities

●Orientalia
etClassica

Papers of the Institute of Oriental
and Classical Studies

Issue LIV

MONGOLIAN STUDIES:
A COLLECTION OF PAPERS

Texts and Contexts

Moscow
2015

Российский
государственный гуманитарный
университет

● **Orientalia**
et **Classica**

Труды Института восточных культур
и античности

Выпуск LIV

МОНГОЛЬСКИЙ СБОРНИК

Тексты и контексты

Москва
2015

УДК 800(517)
ББК 80я43
М 77

Orientalia et Classica:
Труды Института восточных культур и античности
Выпуск LIV
Под редакцией *И.С. Смирнова*

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

Составитель *А.Д. Цендина*

Внешнее оформление
Михаил Гуров

ISBN 978-5-7281-1691-2

© Институт восточных культур
и античности, 2015
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2015

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Монгольская филология, как любая другая филологическая дисциплина, началась с изучения текстов. Это ее истоки, и это ее главное содержание. Именно тексты — письменные и устные, на монгольском и тибетском языках, собранные в многотомные издания и записанные на обрывках одного листа, принадлежащие прославленным литераторам и анонимные — позволили исследовать разнообразные проблемы монгольской культуры. На протяжении двух с половиной веков филология оставалась сильной стороной российской монголистики, которая сформировала один из наиболее развитых разделов востоковедной науки. Объясняется это тем, что в России были созданы великолепные книжные коллекции — крупные (Санкт-Петербург, Улан-Удэ) и более мелкие (Элиста, Москва, Кызыл и т.д.). Изучение устных текстов имеет чуть более короткую, но не менее славную историю. Записями фольклора занимались не только профессиональные ученые-собиратели, но и путешественники, военные, миссионеры, торговцы, посещавшие монгольские степи. Весь XX век был посвящен фиксации произведений сказителей, как монументальных поэм, так и коротких сказок, притч, пословиц и пр.

Центром монгольской филологии был и остается Санкт-Петербург. Здесь в рукописных фондах Института восточных рукописей РАН и Санкт-Петербургского государственного университета хранятся главные собрания монгольских рукописей и ксилографов, а также коллекции записей устного творчества монгольских народов. Отсюда ведут свое происхождение все другие центры монгольской филологии в России, именно ученые петербургской/ленинградской школы основали и успешно развивают монголоведение в Улан-Удэ, Кызыле, Элисте и других городах.

В Москве традиционно преобладают другие направления монголистики — новая и новейшая история, политология, социальная история и антропология и пр. Здесь нет больших собраний рукописей и ксилографов — в Российской национальной библиотеке, Государственной библиотеке иностранной литературы, Российском государственном архиве древних актов и других книжных хранилищах находится не более нескольких сотен старых монгольских книг. Несмотря на это монгольская филология развивалась и развивается и в Москве. В последние годы в Центре типологии и семиотики фольклора и Институте восточных культур и античности РГГУ монгольская филология в ее классическом виде стала самостоятельной областью научных исследований.

Представленный сборник отражает направления деятельности сотрудников РГГУ в области монгольской филологии. В него вошли также работы ученых из Монголии и Санкт-Петербурга. Сборник состоит из трех разделов. Первый посвящен поэтике и исторической лингвистике. Второй — проблемам, связанным с творчеством монгольских авторов конца XVI — начала XX вв. и их местом в монгольском литературном процессе, а также отдельным устным и письменным текстам в историческом и культурном контексте. Третий раздел включает переводы произведений старой монгольской литературы и фольклорных текстов. В качестве приложения помещена библиография основных работ по монгольской литературе на русском языке.

I

А.Д.ЦЕНДИНА

Термины *тууль*, *тууж*, *туух*, *улгэр*, *домог*, *намтар*, *цадиг*, *судар*, *шастир* в старой монгольской литературе

Проблемы монгольской поэтики разработаны в современной науке довольно слабо. В частности, время и пути формирования жанров монгольской литературы до начала XX в. обозначены лишь в общем приближении и всегда в качестве спорадических умозаключений при описании монгольской литературы в целом или тех или иных ее произведений. Кроме того, обращение к анализу так называемой «старой монгольской литературы» всегда опирается на представление о жанровой номенклатуре, сложившейся в европейском литературоведении и поэтому мало отражает существо дела и воззрения на это самих монголов. Между тем, исследование состава письменной словесности монголов и — как основы такого исследования — их собственных представлений о ее формах было бы весьма полезным.

Нельзя сказать, что поэтологические темы не интересовали монгольских средневековых книжников. Они рассматривали их преимущественно в русле древнеиндийской поэтики, которая пришла к ним через буддизм и тибетскую литературу и оказала на монгольскую словесность XVI — начала XX вв. огромное влияние. Особое место в развитии взглядов монголов на поэтику занял знаменитый трактат индийского теоретика литературы VI–VII вв. Дандина «Зерцало поэзии» («Кавьядарша»). Комментирование «Зерцала поэзии», попытки приспособить его принципы к своему творчеству стали весьма популярными среди тибетских, а затем монгольских сочинителей. Известно несколько десятков таких комментариев тибетцев и монголов [Дамдинсурэн 1962: 13–23; Бира, 1981: 181–197; Хурэлбаатар 1999: 19–33], создавших особую традицию. Однако

сочинение Дандина посвящено, главным образом, поэтическим тропам и их видам, поэтому поэтологические интересы тибетских и монгольских книжников сосредоточились на вопросах стиля поэзии и практически не касались проблем формирования родов, видов и жанров письменной словесности.

Конечно, в монгольской средневековой литературе присутствовали представления и о делении ее на различные группы, категории. В буддийской литературе, т.е. литературе высокой, составляющей интерес ученых лам, монголы продолжали индо-тибетские традиции и строго придерживались определенных норм и установок по отношению к форме и композиции сочинений. Например, они не считали возможным нарушать правила, касающиеся композиционного построения *шастр*, и неукоснительно им следовали. Нам же интересно проследить, как обстояло дело с делением на жанры в словесности, которая дала начало художественной литературе монголов, т.е. выходящей за рамки строгой функциональности и содержащей элементы авантюриности, занимательности. Как монголы выделяли эту литературу из общего круга письменных сочинений и видели ли в ней какую-то систему? Как разделяли сочинения на группы? Как обозначали эти группы? Как, наконец, эти обозначения отражали их представления о жанре произведения?

Ввиду отсутствия теоретических разработок монгольских сочинителей на этот счет, для того чтобы понять, как они видели систему своей литературы, на мой взгляд, следует обратиться к самой литературной практике и, прежде всего, к классификации терминов, которыми они обозначали свои сочинения. Это тем более важно, что среди современных исследователей монгольской литературы сложилось мнение о том, что определенные термины являются жанровыми обозначениями, и это указывает на наличие в монгольской литературе если не стройной поэтологической системы, то хотя бы устойчивой концепции.

Для выполнения поставленной задачи я попыталась проанализировать названия монгольских сочинений и употребление в них означенных терминов. В данной статье я рассматриваю только термины, имеющие отношение к крупным формам повествовательной литературы¹. Вот что эта работа пока-

¹ Использованы в основном каталог одного из самых репрезентативных собраний монгольских ксилографов и рукописей в мире — рукописного фонда ИВЯ РАН [Сазыкин, 1988] и наиболее полное описание старой монгольской литературы, существующее на сегодняшний день — второй том «Обзора монгольской литературы» [Тойм, 1977]. Привлекался и каталог рукописей и ксилографов библиотеки СПбГУ [Uspensky, 1999].

зала. В списке приведены последовательно: термин, виды литературы и конкретные названия произведений.

Тууль

старописьм. *tuuli*, совр. *тууль*
былина, сказка, эпопея, эпос, повесть [устная]²

1) письменные версии крупных эпических произведений

а) «Хан Харангуй хэмээх *тууль*»³ («Сказание о Хан-Харангуйе») [Сазыкин, 1988: № 1];

б) «Сайн Чингэл хэмээх *тууль*» («Сказание о Сайн-Чингэле») [Сазыкин, 1988: № 6].

2) сочинения, восходящие к индийской повествовательной традиции через посредство тибетской

а) «Шидит хүүрийн *тууль*» (ойратская версия «Волшебного мервеца»; восходит к индийскому сочинению «Двадцать пять рассказов Веталы») [Сазыкин, 1988: № 254, 256];

б) «Урьд болсон үгсийн *тууль* чихний чимэг нэрт бодисад Норсан хийгээд охин тэнгэр Идпрогмагийн харилцан өгүүлсэн нь ийм болой» («Словесное сказание о прошлых деяниях, беседа между бодхисаттвой Норсаном и небесной девой Идпрогма под названием Украшение ушей»; одна из версий «Повести о Манибхадре»; восходит к индийской «Джатаке о царе Манибхадре») [Тойм, 1977: 443].

Улгэр

старописьм. *üliger*, совр. *үлгэр*
улигер, былина, сказание, героический эпос, повесть, рассказ, сказка, притча⁴

1) эпические произведения

а) «Хоёр загалын *үлгэр* оршив» («Сказка о двух скакунах») [Сазыкин, 1988, № 47].

² Современное значение слов взято из «Большого академического монгольско-русского словаря [Словарь, 2001–2002]. Форма множественного числа «туульс» употребляется в современном языке для обозначения эпоса как рода устной и письменной словесности.

³ Названия сочинений, если не требуется уточнений, приведены мной в сокращенном виде и на современном монгольском языке.

⁴ В современном языке основное значение все же — сказка.

2) сборники сказок, имеющих индийское или тибетское происхождение

а) «Арж Бурж хааны гучин хоёр модон хүний үлгэр бөлгөө» («Тридцать две сказки хана Арджи Бурджи»; восходит к индийскому сочинению «Жизнь Викрамы, или Тридцать две истории царского трона») [Сазыкин, 1988: № 224];

б) «Кэсэнэ хааны үлгэр» («Сказки хана Кэсэнэ»; восходит к индийскому сочинению «Жизнь Викрамы, или Тридцать две истории царского трона») [Сазыкин, 1988: № 242];

с) «Шидит хүүрийн үлгэр» («Сказки Волшебного мертвеца»); «Шидит хүүрийн үлгэр үзүүлсэн шастир» («Шастра, содержащая сказки Волшебного мертвеца»)[Сазыкин, 1988: № 246, 249, 258];

д) «Ушаандар хааны явсан үлгэр түүх цадиг оршив» (Сказка-история-джатака о приключениях Ушандар-хана»; восходит к «Вишвантара-джатаке») [Сазыкин, 1988: № 303];

е) «Саран арслан хаан Дүрс нарнаа хатан болгон авсан үлгэр түүх оршуулав» («Сказка-история о том, как хан Саран-Арслан взял в жены ханшу Дурс-Наран»; восходит к индийскому оригиналу, включено в сборник сказок «Волшебный мертвец») [Сазыкин, 1988: № 274; Тойм, 1977: 382];

ф) «Субашидийн тэргүүн хоёрдугаар дэвтрийн үлгэрүүд оршив» («Сказки первого и второго тома Субхашиты»; монгольская версия комментария к сочинению тибетского поэта XIII в. Сакья-пандиты) [Сазыкин, 1988: № 217].

3) стихотворные поучения (в сочетании с другими терминами)

а) «Тоть шувууны үлгэрийн судар» («Сутра сказок попугая»); «Тоть шувууны сургаалийн үлгэр» («Поучительные сказки попугая»; популярное дидактическое сочинение XVIII или XIX в., известно также под названием «Наставления Тоба-гэгэна») [Сазыкин, 1988: № 346, 348].

4) переложения китайских произведений

а) «Лимун сяньшэн гэрээс гарч тойн болсны үлгэр» («Сказка о том, как Лимун-сяньшэн покинул дом и стал монахом») [Сазыкин, 1988: № 401];

б) «Гурван улсын үлгэр» («Сказка о трех царствах»; перевод китайского романа «Троецарствие») [Тойм, 1977: 434].

5) бурятские летописи

а) «Эрт язгуурын хорь 11 эцэг зоны угын тоолвар тусгай хавьятай ч үлгэрнүүд буй» (одна из рукописей «Сказания об

11 хоринских родах»; летопись Доржи Дарбаева, XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 498].

6) исторические сочинения (в сочетании с другими терминами)

а) «Чакраварти нэрт хааны *үлгэр хууль байгуулсан шастир*» («Шастра о сказке-законе о хане Чакравартине») [Сазыкин, 1988: № 415-2].

7) буддийские повествования

а) «Богд Жоу Адишагийн айлдсан илбийн *үлгэр оршвой*» («Сказка о волшебстве, поведанная Богдо Джу-Атишей»; восходит к индийскому оригиналу) [Тойм, 1977: 405; Uspensky, 1999: № 399];

б) «Бусдыг туслагч нарын *үлгэрийн хавсарга*» («Приложение к сказкам о тех, кто помогает другим»; сочинение о жизни известных лам) [Uspensky, 1999: № 367].

8) исторические предания

а) «Халх монголын хаан Өөлдийн хаантай байлдсан *үлгэр*» («Сказание о том, как хан халха-монголов воевал с ханом олётов»; вариант «Повести о Бубэй-баторе») [Тойм, 1977: 45].

Тууж

старописьм. *teüke*, совр. *түүх*
история, историческое повествование

1) летописи, исторические сочинения (часто в сочетании с другими обозначениями)

а) «Юань улсын нууц *туух*» («Тайная история династии Юань»; перевод Цэнд-гуна «Юань ши») [Сазыкин, 1988: № 428, 429];

б) «Арван буянт номын Цагаан *туух нэрт судар*» («Сутра под названием Белая история учения о десяти добродетелях», историческое сочинение, ок. XIV в.) [Сазыкин, 1988: № 619, 621, 622; Тойм. 1977: 94 и др.];

с) «Монголын *туух*» («История Монголии», список «Драгоценных четок» Галдан-туслагчи, XIX в.) [Сазыкин, 1988, № 471, 472];

д) «Чингис эзний алтан ургийн *туух* Гангийн урсгал нэрт *бичиг*» («История Золотого рода владыки Чингиса, сочинение под названием Течение Ганга»; летопись Гомбоджаба, XVIII в.) [Сазыкин, 1988: № 450];

е) «Есөн бүлэгт алтан урагтны дэд түүх... Алтан хүрдэн мянган хэгээст хэмээх бичиг» («История из девяти глав золотого рода... сочинение под названием Золотое колесо с тысячей спиц»; летопись Дхарма-гуши, XVIII в.) [Сазыкин, 1988: № 452];

ф) «Монгол улсын их Юань хэмээх улс мандсан түүх» («История возвышения великой династии Юань Монгольского государства»; список «Хрустальных четок» Рашипунцуга, XVIII в.) [Сазыкин, 1988: № 453; Тойм, 1977: 136–146];

г) «Эрдэнийн эрх хэмээсэн түүх» («История под названием Драгоценные четки»; летопись Галдан-туслагчи, XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 469];

h) «Богд Чингисээс нааш найман хаадын хураангуй түүх» («Краткая история восьми ханов начиная с Богдо Чингиса») [Сазыкин, 1988: № 482];

i) «Халх Монголын оронд анх бурхан шажин эх олсон төрөл түүх...» («История о начале распространения в Халха-Монголии религии Будды...», «История Эрдэни-дзу», начало XIX в.) [Uspensky, 1999: № 257].

2) бурятские, ойратские и тувинские летописи

а) «Язгуурын түүх хорь буриадын гарсан уг» («История рода, происхождение хоринских бурят», XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 423, 517, 530, 535];

б) «Хорь хийгээд агын буриадын урилдаа болсон түүх нь» («Прежняя история хоринских и агинских бурят», сочинение Д.Тугулдунова, XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 505, 510; Uspensky, 1999: № 176];

с) «Анхнаас өнөржсөн ба номын шашин олсон тэргүүтний угын түүх» («История о том, как размножились [буряты] с начальных времен и обрели религию»; летопись В.Юмсунова, XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 512];

д) «Буддын шашин Энэтхэг Төвд ба Монгол бөгөөд Буриад хүртэл яахиж дэлгэрсэн... бичсэн түүх» («История о том, как религия Будды распространилась в Индии, Тибете, Монголии и Бурятии», сочинение Ш.Хобитуева, XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 515, 525, 531, 532];

е) «Монгол Буриадын түүх болой» («История Монголии и Бурятии», сочинение Д.Ломбоцэрэнова, XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 544, 546, 547; Uspensky, 1999: № 176];

ф) «Бабужи мэргэн баатрын түүх» («История мудрого Бабуджи-батара») [Сазыкин, 1988, № 10];

г) «Ойрд улс эрт болсон хуучдын товч түүх» («Краткая история предков о том, как возникло Ойратское государство», ок. XVIII в.) [Сазыкин, 1988: № 570; Uspensky, 1999: № 169];

- h) «Хуучин *түүх*» («Старая история», ойратская летопись) [Сазыкин, 1988: № 571];
- g) «Дөрвөн Ойрдын *түүх*» («История четырех ойратов», сочинение Батур-Убаши-Тюменя, XIX в.) [Тойм, 1977: 182; Uspensky, 1999: № 171];
- h) «Амарсанаа ба ойрдын *түүх*» («История Амарсаны и ойратов», ок. XIX в.) [Тойм, 1977: 182];
- i) «Ойрд хаадын *түүх*» («История ойратских ханов», XIX в.) [Тойм, 1977: 616];
- j) «Тува улсын хуучин ноёдын *түүх*» («История прежних князей тувинского государства», XVIII–XIX вв.) [Сазыкин, 1988: № 578].
- 3) биографические сочинения (в разнообразных сочетаниях)
- a) «Уулын хувилгааныг олсон бурхадын гэгээний *шашдир түүх болой*» («Шастра-история о перерождениях бурханов, обретших настоящую святость хубилганов», сочинение о перерождениях халхаских Эрдэни-пандита-хутухты и Зая-пандита-хутухты) [Сазыкин, 1988: № 607];
- b) «Өндөр гэгээний *намтар түүх*» (Биография Ундур-гэгэна) [Сазыкин, 1988: № 591, 604];
- c) «Дээрхийн гэгээний гурван дүрийн *түүх бичиг буй*» («История о трех перерождениях Первого гэгэна) [Сазыкин, 1988: № 587].
- 4) эпические произведения
- a) «Богд Жангарын *түүх*» («История Богдо Джангара») [Тойм, 1977: 210];
- b) «Ачит богд Гэсэр мэргэн хааны *түүх*» («История о добродетельном мудром Гэсэр-хане») [Сазыкин, 1988: № 23].
- 5) сочинения, написанные на индийские и тибетские сюжеты
- a) «Саран арслан хаан Дүрс нарнаа хатан болгон авсан *улгэр түүх оршуулав*» («Сказка-история о том, как хан Саран-Арслан взял в жены ханшу Дурс-Наран») [Сазыкин, 1988: № 274; Тойм, 1977: 382];
- b) «Эндүүрэл нэрт хааны *түүх оршив*» («История хана по имени Эндурэл») [Сазыкин, 1988: № 276, 277].
- 6) переложения с китайского языка
- a) «Сэнчин Хои хэмээх *түүх*» («История Сэн-чин-хоя»; перевод романа «Пьяный монах») [Сазыкин, 1988: № 384–386];
- b) «Чжун дагинийн *түүх*» («История Чжун-дагини»; перевод романа о Чжун-дагини) [Сазыкин, 1988: № 388];

с) «Ло Тунгийн хойдохыг шүүрдэн арилгасан Би Лиу хэмээх түүх» («История Би-Лиу о том, как Ло Тун очистил Север»; перевод романа «Ло Тун очищает Север») [Сазыкин, 1988: № 392];

д) «Сюэ Тан Юйн түүх» («История Сюэ-тан-юя»; перевод романа «Повествование о Сюэ Таньюе времен династии Великая Тан») [Сазыкин, 1988: № 393];

е) «Го Ши Чжуан хэмээх түүх» («История под названием Го-ши-чжуан») [Сазыкин, 1988: № 395].

Тууж

старописьм. туүцји; совр. тууж
повесть, история, былина, предание, рассказ

1) эпические произведения

а) «Гэсэрийн тууж» («Повесть о Гэсэре») [Сазыкин, 1988: № 11–18, 22, 28–32, 37; Тойм, 1977: 5 и далее];

б) «Хан Харангуйн тууж оршив» («Повесть о Хан-Харангуйе») [Сазыкин, 1988: № 3];

с) «Залуу богд Жангар гэгч нэрний дөчин түмэн хааны нутагт дарагдалгүй дөрвөн оронд тууж болов» («Повесть о том, как юный богдо Джангар в стране хана сорока тумэнов не потерпел поражения и [прославился] в четырех сторонах») [Сазыкин, 1988: № 9, 10];

д) «Суут богд Чингис хааны загал морины тууж» («Повесть о скакунах великого Богдо Чингис-хана») [Сазыкин, 1988: № 42–48; Тойм, 1977: 71].

2) дидактические произведения, связанные с именем Чингис-хана

а) «Чингис богд хааны арван хоёр сэцэд лүгээ өгүүлэлдсэн тууж оршив» («Повесть о беседе Богдо Чингиса с двенадцатью мудрецами») [Сазыкин, 1988: № 415];

б) «Зайдан хар эр үхэрт хөвүүний тууж оршив» («Повесть о мальчике на черном быке без седла») [Сазыкин, 1988: № 59–62, 419];

с) «Гунатай хөвүүний тууж» («Повесть о мальчике с быком»; ойратская версия «Повести о мальчике на черном быке») [Тойм, 1977: 200];

д) «Оюун түлхүүр хэмээх туужийн судар оршив» (букв. «Сутра повести под названием Ключ разума»; ойратская рукопись) [Сазыкин, 1988: № 80].

3) другие поучения

а) «Цагийн замыг тодруулагч цаасан шувууны *тууж* оршив» («Повесть о Бумажной птице, являющая путь времени», сочинение Д.Равджи, XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 175, 178];

б) «Үгийн *тууж* хэмээн оршив» («Повесть слов») [Usrensky, 1999: № 386];

в) «Шоргоолжны *тууж*» («Повесть о муравьях») [Usrensky, 1999: № 387].

4) монгольские переложения индийских и тибетских сочинений

а) «Арж Бурж хааны *тууж* (или *тууж шастир*) оршив» («Повесть об Арджи-Буржи») [Сазыкин, 1988: № 226–239, 420];

б) «Бигирмижид хаан хөвүүн цэцгээс хувилсан хатан залсан *тууж*» («Повесть о том, как царевич Бигирмиджид женился на ханше, родившейся из цветка») [Сазыкин, 1988: № 240; Тойм, 1977: 183 и др.];

в) «Шидит хүүрийн *тууж*» («Повесть о Волшебном мертвце») [Сазыкин, 1988: № 245, 253, 255];

г) «Хөх хоолойт Саран хөхөө нэрт шувууны *тууж*» («Повесть о птице по имени Лунная кукушка с синим горлом») [Сазыкин, 1988: № 261–267; Тойм, 1977: 280];

д) «Артасид хаан хөвүүний маш их гайхамшигт тун сайхан *тууж*» («Прекрасная повесть о царевиче Артасиде») [Сазыкин, 1988: № 268, Тойм, 1977: 54, 525];

е) «Цагаан Дар эхийн *тууж* оршив» («Повесть о Белой Дара-эхэ») [Сазыкин, 1988: № 270–272];

ж) «Чин Бишрэлт хааны *тууж*» («Повесть о Чин-Бишрэлтхане») [Сазыкин, 1988: № 273];

з) «Дүрсний наран хатны *тууж*» («Повесть о Дүрсний-Наран-хатун») [Тойм, 1977: 372 и др.];

и) «Замбутивийн Эндүүрэл нэрт хааны *тууж намтар* (или *тууж*)» («Повесть-жизнеописание хана вселенной Эндурэла») [Сазыкин, 1988: № 278; Тойм, 1977: 49 и др.];

к) «Хотол төгссөн хан хөвүүний *тууж* оршив» («Повесть о царевиче Хотол-Тугссон») [Сазыкин, 1988: № 286, 287];

л) «Ногоон Дар эхийн *тууж*» («Повесть о Зеленой Дара-эхэ») [Сазыкин, 1988: № 290–292];

м) «Миларайбын *тууж* дэлгэрэнгүй ялагсан бум дуулаа хэмээгдэх» («Повесть о Миларайбе и Сто тысяч отобранных песен») [Сазыкин, 1988: № 293];

н) «Тэжээл үйлдэгч хааны *тууж*» («Повесть о хане Тэджэл-Үйлдэгчи») [Сазыкин, 1988: № 295, 296; Тойм, 1977: 199];

о) «Манибхадра хэмээх хан хөвүүний *тууж* болой» («Повесть о царевиче Манибхадре») [Сазыкин, 1988: № 296, 297, 424; Тойм, 1977: 371 и др.];

- о) «Сайн Магадын *тууж* оршив» («Повесть о Сайн-Магаде») [Сазыкин, 1988: № 298];
- р) «Усан дэвсгэрт хааны *тууж* оршив» («Повесть об Усан Дэвсгэрт-хане») [Сазыкин, 1988: № 299, 300];
- q) «Ушаандар хааны *тууж*» («Повесть о хане Ушандаре») [Сазыкин, 1988: № 304–306; Тойм, 1977: 263 и др.];
- г) «Үнэхээр төрөлхит хааны *тууж*» («Повесть о хане Унэ-хэр-Турулхиту») [Сазыкин, 1988: № 308];
- с) «Чойжид дагинийн *тууж* оршив (или *тууж хэмээх судар*)» («Повесть о Чойджид-дагине») [Сазыкин, 1988: № 317, 319, 321, 326; Тойм, 1977: 19 и далее; Uspensky, 1999: № 407, 408];
- т) «Наран Гэрэлийн *тууж* (или *тууж түүх, тууж намтар*)» («Повесть о Наран-Гэрэл») [Сазыкин, 1988: № 327–330; Тойм, 1977: 61 и др.];
- у) «Тангадын хутагт Гүүш ламын нирваан болсон *тууж* (или *цадиг мөрийн тууж судар*)» («Повесть о том, как тангутский Гуши-лама обрел нирвану») [Сазыкин, 1988: № 333, 335, 336, 338];
- v) «Оюун сэтгэл хааны *тууж*» («Повесть об Оюун-Сэтгэл-хане») [Сазыкин, 1988: № 339];
- w) «Бром багшийн *тууж*» («Повесть об учителе Броне») [Uspensky, 1999: № 203];
- х) «Тоба гэгээний *тууж* оршив (или *тууж хэмээх судар, туужаас гаргасан ном*)» («Повесть о Тоба-гэгэне») [Сазыкин, 1988: № 340, 347, 349, 341–343, 422];
- у) «Төвд Чакравартин хааны *тууж зарлиг* оршив» («Повесть-наказ тибетского царя Чакравартина») [Сазыкин, 1988: № 353];
- z) «Аршааны номын *тууж*» («Повесть Учение рашияны») [Сазыкин, 1988: № 354];
- zz) «Доржжодвын ач тусын *тууж*» («Повесть о пользе Дорджиджодбы») [Сазыкин, 1988: № 379].
- 5) переложения китайских сочинений
- а) «Жидян хушаан *тууж*» («Повесть о Джидян-хушане») [Сазыкин, 1988: № 387];
- б) «Өмнөд долоон улсын *тууж*» («Повесть о семи южных царствах») [Сазыкин, 1988: № 398].
- 6) летописи и другие исторические сочинения
- а) «Эртний монголын хаадын үндэсний их Шар *тууж*» («Великая Желтая повесть о древних монгольских ханах», XVII в.) [Сазыкин, 1988: № 443; Uspensky, 1999: № 155];
- б) «Энэтхэг Төвд Монгол хаадын *тууж* оршив» («Повесть о ханах Индии, Тибета и Монголии», летопись Саган-Сэцэна, XVII в.) [Сазыкин, 1988: № 437];

с) «Их Монгол улсын үндсэн Алтан товч *тууж* оршив» («Повесть Золотое сказание о происхождении Великого монгольского государства», сочинение Мэргэн-гэгэна, XVII в.) [Uspensky, 1999: № 156];

d) «Эрдэнэ зуугийн *тууж*» («Повесть об Эрдэни-дзу», начало XIX в.) [Uspensky, 1999: № 257];

e) «Монголын Увш хун тайжийн *тууж*» («Повесть о монгольском Убаши-хунтайджи») [Тойм, 1977: 44 и др.; Uspensky, 1999: № 166];

f) «Дөрвөн ойрд Монголыг дарсан *тууж*» («Повесть о том, как Четыре ойратских [племени] победили монголов; то же что «Повесть об Убаши хунтайджи») [Тойм, 1977: 186];

g) «Хальмаг хаадын *туужийг* хурааж бичсэн товч оршив» («Краткая повесть о калмыцких ханах») [Uspensky, 1999: № 170].

7) биографические сочинения

a) «Халх Монголын оронд анх бурхан шажин эх олсон Богд гэгээний *тууж намтар* оршив» («Повесть о Богдо-гэгэне, о том, как в Халха-Монголии впервые распространилась религия»; жизнеописание Первого джебдзундамба-хутухты) [Сазыкин, 1988: № 589];

b) «Равжамба бандидын *тууж* Сарны гэрэл хэмээх оршив» («Повесть Равджамба-пандиты Лунный свет»; биография ойратского Зая-пандиты, XVII в.) [Сазыкин, 1988: № 612; Тойм, 1977: 189 и др.];

с) «Богд Жавзундамба хутагтын Эрдэнэ зууд заларсан *тууж*» («Повесть о том, как Богдо Джебдзундамба-хутухта посетил Эрдэни-дзу») [Сазыкин, 1988: № 422];

d) «Анхнаас Хятад хийгээд Монгол ба Манжийн орноо... аль бас ямар болсны *хураангуй тууж* оршив» («Краткая повесть о том, что случилось... с древних времен в Китае, Монголии и Маньчжурии», извлечение из биографии Третьего джанджа-хутухты) [Сазыкин, 1988: № 475];

e) «Эртний богд Чингис хаанаас уламжлан дэлгэрээд... эрхилэн тодруулсан чухал *хураангуй тууж* болой» («Важная краткая повесть, освещающая... то, как после богдо Чингиса распространились [ханы]»; извлечение из биографии Джанджа-хутухты) [Сазыкин, 1988: № 476].

8) бурятские исторические сочинения

a) «Бүүбэй бэйли хаан болон Балжин хатны явдал хийгээд арван нэгэн эцгийн явсан алив *намтар туужийг* эр өвгөдийн аман үгнээс байгуулсан энэ» («Повесть-жизнеописание

жизни Бубэй-бэйли, Балджин-хатун и одиннадцати предков; история хоринских бурят», XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 493];

б) «Балжин хатны тууж оршив» («Повесть о Балджин-хатун», XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 496].

Цадиг

старописьм. *čadiy* от санскр. *jātaка*; совр. цадиг джатака, повествование о житии, жизнеописание, биография, повесть о прежних перерождениях⁵

1) эпические произведения

а) «Умар зүгийн ирис сүүлт мянган хувилгаант Начин хааныг доройтуулсан *цадиг*» («Джатака о победе над обладающим чудесной силой хвостатым Начин-ханом из северных земель»; глава эпоса о Гэсэре) [Сазыкин, 1988: № 33];

б) «Арван хорын үндсийг таслан төрсөн айх мэт Гэсэр хан... алив бүгд амьтныг тэгш жаргуулсан нэг *цадиг*» («Одна джатака о том, как вырвавший корень десяти пороков ужасный Гэсэр-хан принес счастье всем живым»; глава эпоса о Гэсэре) [Сазыкин, 1988: № 44].

2) сочинения индо-тибетского происхождения

а) «Түмэн жаргалант ража Кэсэнэ нэрт хааны *цадиг*» («Джатака о хане по имени Счастливый раджа Кэсэнэ») [Сазыкин, 1988: № 243];

б) «Сайн оюут лам Артасидхи номын хаан хоёрын онолыг өгүүлсэн *цадиг* нууц эш хэмээгдэх оршив» («Джатака о беседе о смысле [бытия] между ламой Сайн-Оют и царем Артасидхи, или Тайное предсказание») [Сазыкин, 1988: № 269];

с) «Шидтэний эрхэт Митразогийн гадаад дотоод нууц гурван *цадиг*» («Три внешних и внутренних тайных джатаки об обладавшем чудесной силой Митрадзоги») [Сазыкин, 1988: № 294];

д) «Эртний Чойжид йогин бээр Эрлигийн газарт элдэв зовлонтныг үзсэн... өгүүлсэн *цадиг* оршив» («Джатака о том, как в древности Чойджид-йогиня увидела страдающих в стране Эрлика») [Сазыкин, 1988: № 318];

е) «Хонсим бодисад, Цагаан Дар эх, Ногоон Дар эх энэ гурван бодисад нарын түүх намтар *цадиг* оршив» («История-жизнеописание-джатака о трех бодхисаттвах — Хон-

⁵ В анализе терминов тибетского или индийского происхождения я не использовала сочинения, являющиеся прямыми переводами с санскрита и тибетского языка.

сим-бодхисаттве, Белой Дара-эхэ и Зеленой Дара-эхэ) [Сазыкин, 1988: № 328];

г) «Хутагт Гүүш ламын *цадиг* мөрийн *тууж судар* оршив» («Джатака-повесть-сутра о святом Гуши-ламе») [Сазыкин, 1988: № 335 и др.];

д) «Хүрд орчуулагч хаан Норсан, хүний ертөнцийн оронд хувилгаан хатан Идрогма лугаа хоч нийлсэн *цадиг* оршив» («Джатака о том, как соединились в этом мире повернувшийся колесо царь Норсан и волшебная царица Идрогма») [Тойм, 1977: 443].

3) переложения китайских романов

а) «Тэнгэрээс заяасан Сун гун хэмээх бэчин багшийн төрсөн явсан *цадиг*» («Джатака о рождении и приключениях обезьяны-учителя по имени Сунгун, посланного небом»; восходит к роману «Путешествие на Запад») [Сазыкин, 1988: № 383].

4) исторические сочинения

а) «Чингис хааны *цадиг*» («Джатака о Чингис-хане»; список летописи «Краткое Золотое сказание», XVII в.) [Тойм, 1977: 97 и др.];

б) «Эрт нэгэн цагт Даймин суут богд Чингис хааны үрээс Манжид алдаршиж анх хаан суусан *цадиг*» («Джатака о том, как в древние времена потомок великолепного бодго Дайминской [династии] Чингис-хана, став известным у маньчжур, воссел на ханский престол») [Сазыкин, 1988: № 459].

5) биографические сочинения

а) «Богд Жавзандамба хутагт лам үе явдлын *цадиг* болой» («Джатака о перерождениях Богдо Джебдзундамба-хутухты») [Сазыкин, 1988: № 598];

б) «Авралын дээд болсон Жанжаа их Вачирдара Ишдамбийжалцан Шрибадрагийн *цадиг*» («Джатака о великом спасителе Джанджа-Вачирдара-Ишдамбийджалцан-Шрибадре»; биография Джанджа-хутухты) [Сазыкин, 1988: № 475; Тойм, 1977: 252; Uspensky, 1999: № 211];

в) «Марпын *цадиг*» («Джатака о Марпе»; биография Марпы) [Uspensky, 1999: № 218].

Домог

старописьм. domoу; совр. домог
легенда, сказание, предание, миф, рассказ, история

1) исторические сочинения

а) «Тэнгэрээс заяат богд Чингис хааны *домог* оршив» («Легенда о богдо Чингис-хане, ниспосланном небом»; извлече-

ния из хроники Сумба-хамбо, XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 477–479; Uspensky, 1999: № 160];

б) «Хятад хийгээд Монголын ба Манжийн *домгийг* товчийн төдий өгүүлсэн» («Краткое изложение легенды о Китае, Монголии и Маньчжурии»; извлечение из биографии Третьего джанджа-хутухты) [Сазыкин, 1988: № 475].

2) книжные эпические произведения

а) «Аргасун хорчийн домог» («Легенда об Аргасун-хорчи»; входит во многие летописи XVII–XIX вв.) [Тойм, 1977: 71 и др.];

б) «Гурван зуун тайчуудыг дарсан *домог*» («Легенда о победе трех тайчудских сотен»; входит во многие летописи XVII–XIX вв.) [Тойм, 1977: 71 и др.];

с) «Гүрвэлжин гуа хатны *домог*» («Легенда о ханше Гурвэлжин-гуа», входит во многие летописи XVII–XIX вв.) [Тойм, 1977: 168 и др.];

д) «Мандухай сэцэн хатны *домог*» («Легенда о Мандухай-Сэцэн-хатун», входит во многие летописи XVII–XIX вв.) [Тойм, 1977: 173 и др.].

3) сочинения индо-тибетского происхождения

а) «Шидит хүүрийн *домгоос*» («Из легенд Вошебного мертвеца») [Сазыкин, 1988: № 259];

б) «Сайн Магадын *домгийг* өгүүлэгч» («Легенда о благой Магаде») [Тойм, 1977: 389];

с) «Саран гэрэлтийн *домгийг* өгүүлэх» («Легенда о Саран-Гэрэлте») [Тойм, 1977: 389].

4) биографии

а) «Богд Нэйж тойн далай Манжушрийн *домгийг* тодорхой гийгүүлэгч Чандамаанийн эрих хэмээгдэх оршив» («Четки чинтамани, ясно освещающие легенду о Богдо Нэйджитойне — Океане Манджушри»; биография Нэйджитойна, XVII в.) [Сазыкин, 1988: № 609–611; Тойм, 1977: 238 и др.];

б) «Далайг эргэж бядсан *домог* сонирхолын бичиг төдий хэмээх оршив» («Легенда о путешествии по океану, занимательные записки»; автобиография Агвана Доржиева, XX в.) [Сазыкин, 1988: № 614, 615].

Шастир

старописьм. *šastir*; совр. шастир

шастра, трактат, повесть, рассказ, сочинение, летопись, хроника

1) эпические произведения

а) «Арван хорын үндсийг таслан төрсөн айх мэт Гэсэр хан арван таван толгойт аврагасын хааныг алж... нэг *шаш*»

тир» («Одна шастра о том, как устрашающий Гэсэр-хан, родившийся искоренителем десяти зол, победил пятнадцатиглавого хана чудовищ...», глава Гэсэриады) [Сазыкин, 1988: № 36].

2) поучения

а) «Чингис богдын есөн өрлөгтэй өнчин хөвүүний цэцэлсэн *шастир*» («Шастра о поучениях мальчика-сироты девяти орлекам Чингис-хана») [Сазыкин, 1988: № 49, 50, 420; Тойм, 1977: 71 и др.];

б) «Чингис хааны зарлиг *шастирын* Таалалын чимэг хэмээгдэх гүн магтаал» («Из шастры повелений Чингис-хана, хвала под названием Украшение благоволения») [Сазыкин, 1988: № 57, 58];

в) «Энэ болбол ялгуусан суут богд Чингис хааны зохиосон *шастир*» («Это шастра, сочиненная великим победоносным Богдо Чингис-ханом») [Сазыкин, 1988: № 64];

г) «Чингис богдын зохиосон Оюун түлхүүр хэмээх *шастир* оршив» («Шастра, сочиненная Чингис Богдо, под названием Ключ разума») [Сазыкин, 1988: № 75, 78, 82, 420];

д) «Сайн мууг шинжлэх *шашдар*» («Шастра о различении хорошего и плохого») [Сазыкин, 1988, № 107];

е) «Оюуны зул хэмээх *шашдир*» («Шастра под названием Лампада разума») [Uspensky, 1999: № 389].

3) сочинения индо-тибетского происхождения

а) «Ардыг тэжээх рашааны дусал хэмээгдэх ёсны *шастир* оршив» («Шастра правления под названием Капля, питающая людей»; монгольская версия стихотворного дидактического сочинения, приписываемого Нагарджуне, ок. II в.) [Сазыкин, 1988: № 196–198, 420, 427; Тойм, 1977: 280 и др.];

б) «Эрт нэгэн цагт Энэтхэгийн Арж Бурж нэрт их хааны *тууж шастир* оршив» («Повесть-шастра об индийском царе древних времен по имени Арджи-Бурджи») [Сазыкин, 1988: № 229];

в) «Дүрсний Наран хэмээхийн *шашдар* (или *шашдрын тайлбар*)» («Шастра о Дүрсний-Наран и комментарий к ней») [Сазыкин, 1988: № 424; Uspensky, 1999: № 402];

г) «Усан дэвсгэрт хааны номлосон *шашдар* оршив» («Шастра о поучениях Усан-Дэвсгэрт-хана») [Сазыкин, 1988: № 301, 427];

д) «Сайн үгт эрдэнийн сан Субашид хэмээгдэх *шашдир* оршив» («Шастра под названием Сокровищница благих речений Субхашита») [Сазыкин, 1988: № 208–215, Тойм, 1977: 353 и др.; Uspensky, 1999: № 340–343];

f) «Мэргэн тэнэгийг шинжлэх сайн номлол Цагаан лянхуа-сын баглаа хэмээгдэх *шашдраас*» («Из шастры полезных наставлений о различиях между мудрецами и глупцами под названием Букет белых лотосов», XV в.) [Сазыкин, 1988: № 359];

g) «Хутагт Гүүш ламын хамаг амьтныг тамаас тонилгосон *шастир* оршив» («Шастра о том, как святой Гуши-лама освободил живых из ада») [Сазыкин, 1988: № 331, 332, 337].

4) летописи

a) «Монголын газар хаадын язгуурын *шастир* буй» («Шастра о происхождении ханов Монголии»; Саган-Сэцэн, XVII в.) [Сазыкин, 1988: № 440];

b) «Тэнгэр газрын анх тогтоосноос хаадын эзэлсэн хуучин Хөх дэвтэр хэмээх *шастир*» («Шастра под названием старинная Синяя тетрадь, повествующая о происхождении ханов начиная с возникновения неба и земли»; начало XX в.) [Uspensky, 1999: № 159];

c) «Болор толь хэмээгдэх *шастираас* бичсэн нь» («Выписки из шастры Хрустальное зеркало»; Джамбадордж, XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 464, 467];

d) «Их Юань улсын мандсан төрийн Хөх *шастир*» («Синяя шастра о возвышении государства Великая Юань») [Сазыкин, 1988: № 430];

e) «Түшээт хааны *шастир*» («Шастра о Тушэту-хане») [Тойм, 1977: 581, 603].

5) переложения китайских сочинений

a) «Сан гоо чжуаны *шастир* бичиг» («Шастра-писание Сан-Го-чжуан»; «Троецарствие») [Сазыкин, 1988, № 391];

b) «Гин Сун чжуаны *шастар*» («Шастра Гин-Сун чжуан»; «Описание Северной Сун») [Сазыкин, 1988: № 394];

c) «Тан улсын Сюэ Ли-гийн зүүн Ляо улсыг төвшитгэсэн *шастар*» («Шастра о том, как танский Сюэ Ли освободил восточное Ляо») [Сазыкин, 1988: № 396].

Намтар

от тиб. nam thar; совр. намтар

биография, жизнеописание; устар. повесть, повествование

1) эпические сочинения

a) «Замлин Сэнчний *намтар*» («Жизнеописание Дзамлин-Сэнчэна»; версия Гэсэриады) [Сазыкин, 1988: № 260].

2) сочинения, имеющие индо-тибетские корни

а) «Богд Бигармижид хааны *намтрыг* Арж Бурж хааны модон хүний өгүүлсэн *үлгэр*» («Жизнеописание Богдо Бигармиджид-хана, рассказанная Арджи-Бурджи-хану деревянными человечками») [Сазыкин, 1988: № 222; Тойм, 1977: 297];

б) «Кэсэнэ хааны *намтар*» («Жизнеописание Кэсэнэ-хана») [Тойм, 1977: 297];

с) «Замбутивийн Эндүүрэл хааны *тууж намтар*» («Повесть-жизнеописание хана вселенной Эндурэла») [Сазыкин, 1988: № 278];

д) «Гиргир хааны *намтар* оршив» («Жизнеописание Гиргир-хана») [Сазыкин, 1988: № 280, 281];

е) «Митра нэрт хан хөвүүний *намтар* хэмээх оршив» («Жизнеописание царевича Митры») [Сазыкин, 1988: № 289];

ф) «Молон тойны *намтар*» («Жизнеописание Молон-тойна») [Сазыкин, 1988: № 315];

г) «Эрдэнийн Чойжид дагина Эрлигийн газар очоод ирсний *намтар*» («Жизнеописание Чойжид-дагини, побывавшей в стране Эрлика») [Сазыкин, 1988: № 320];

h) «Эрт урьд цагт явсан Наран гэрлийн *тууж намтар* энэ болой» («Повесть-жизнеописание Наран-Гэрэл, жившей в прошлые времена») [Сазыкин, 1988: № 329];

и) «Хонсим бодисад, Цагаан Дар эх, Ногоон Дар эх энэ гурван бодисад нарын *түүх намтар цадиг* оршив» («История-жизнеописание-джатака о трех бодхисаттвах — Хонсим-бодхисаттве, Белой Дара-эхэ и Зеленой Дара-эхэ») [Сазыкин, 1988: № 328];

3) летописи

а) «Болор толь хэмээгдэх *намтрын судар* оршив» («Сутра жизнеописаний под названием Хрустальное зеркало», Джамбадордж, XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 465];

б) «Хутугтай Сэцэн хунтайж, Алтан хааны *намтраас* бага товч үзүүлэхийн тул тэмдэг бичив» («Заметки, написанные для краткого изложения фактов из жизнеописания Хутугтай-Сэцэн-хунтайджи и Алтан-хана»; извлечение из летописи Саган-Сэцэна) [Сазыкин, 1988: № 442].

4) биографические сочинения

а) «Зонхов гэгээний *намтар*» («Жизнеописание святого Цзонхавы»; сочинение Чахар-гэвши, XIX в.) [Uspensky, 1999: № 199];

б) «Халх Монголын оронд анх бурхан шажин эх олсон Богд гэгээний *тууж намтар* оршив» («Повесть о Богдо-

гэгэне, о том, как в Халха-Монголии впервые распространилась религия») или «Ундур гэгээний *намтар*» («Жизнеописание Ундур-гэгэна», жизнеописание Первого джебдзундамба-хутухты) [Сазыкин, 1988: № 585, 589, 591, 599];

с) «Гурван богд гэгээнтний *намтрын судар* оршив» («Сутра жизнеописаний трех первых богдо») [Сазыкин, 1988: № 594–597, 599, 600];

д) «Жавзандамбын *намтар* оршив» («Жизнеописание Джебдзундамбы») [Сазыкин, 1988: № 605];

е) «Төр гэрэлтийн 25 он намар цаг Дээрхийн гэгээнтний уг эх байцааж мэдүүлэх тухайд *судар намтраас* шүүмжилж авсан... нь» («Извлечения из сутр и жизнеописаний, сделанные осенью 25 года [правления] Дао-гуана для прояснения происхождения Первого гэгэна»; 1845) [Сазыкин, 1988: № 618].

5) переложения китайских сочинений

а) «Тансан ламын *намтар*» («Жизнеописание Тансан-ламы») [Тойм, 1977: 26].

Судар

старописьм. *sudur*; совр. *судар*

сутра, книга в виде отдельных длинных несброшюрованных листов буддийского содержания, религиозная книга, содержащая проповеди Будды, книга, история

1) поучения, приписываемые Чингис-хану, и буддийские поучения

а) «Чингис богдын Оюун түлхүүр хэмээх *судар* оршив» («Сутра под названием Ключ разума Богдо Чингиса») [Сазыкин, 1988: № 71, 72, 76, 79–81];

б) «Цагийн замыг тодруулагч хэмээх *судраас* товч төдий болой» («Выписки из сутры, проясняющей путь времени», «Бумажная птица» Д.Равджи, XIX в.) [Сазыкин, 1988: № 177; Uspensky, 1999: № 383];

с) «Эцэг эхийн ач хариулах *судар* оршив» («Сутра о благодарности отцу и матери») [Uspensky, 1999: № 360];

д) «Ард бүхний хилэнц тэвчиж буяныг бүтээж аж явах мөрийг үзүүлэхийн *судар* оршив» («Сутра, указывающая путь, как жить без гнева и творя добродетель») [Uspensky, 1999: № 368].

2) сочинения, имеющие индо-тибетские корни

а) «Цагаан Дар эхийн *судар* оршив» («Сутра о Белой Дараэхэ») [Сазыкин, 1988: № 330];

б) «Хутагт Гүүш лам нэрт *судар*» («Сутра под названием Святой Гуши-лама») [Сазыкин, 1988: № 334, 335];

с) «Хутагт Молон тойн эхдээ ач хариулсан хэмээх *судар* оршив» («Сутра о воздаянии святого Молон-тойна за милость матери») [Uspensky, 1999: № 403–406].

3) летописи

а) «Хадын үндэсний хураангуй Алтан товч нэрт *судар*» («Сутра под названием Краткое Золотое сказание о происхождении ханов») [Сазыкин, 1988: № 431];

б) «Төр гэрэлтийн 25 он намар цаг Дээрхийн гэгээнтний уг эх байцааж мэдүүлэх тухайд *судар намтраас* шүүмжилж авсан... нь» («Извлечения из сутр и жизнеописаний, сделанные осенью 25-го года [правления] Дао-гуана для прояснения происхождения Первого гэгэна», 1845) [Сазыкин, 1988: № 618].

4) переводы китайских исторических сочинений

а) «Юань улсын *судар*» («Сутра о государстве Юань»; «Юань ши») [Тойм, 1977: 137 и др.].

5) исторические романы

а) «Хөх *судар*» («Синяя книга», Инджинаш, XIX в.) [Тойм, 1977: 152 и др.].

6) буддийские сочинения

а) «Билгийн чанад хязгаар хүрсэн Очроор огтлогчийн ач тус өгүүлсэн *судар* оршив» («Сутра о пользе [чтения] Ваджрачхедики о достижении предела мудрости») [Сазыкин, 1988: № 364, 365].

* * *

Анализ терминов, которыми монголы пользовались для обозначения форм различных повествовательных произведений, привел к неожиданным, по крайней мере, для меня, результатам. Он показал, что грань между этими терминами практически отсутствует. Ни монгольские термины *туух*, *тууж*, *улгэр*, *домог*, ни санскритские по происхождению *шастир*, *цадиг*, *судар*, ни даже тибетский термин *намтар* не имеют (или почти не имеют) присущего только им смыслового сегмента и едва ли не полностью взаимозаменяемы. Эпические произведения называются *тууль*, *улгэр*, *туух*, *тууж*, *цадиг*, *шастир*, *намтар*, *домог*. Летописи — *туух*, *тууж*, *шастир*, *цадиг*,

намтар, домог, судар. Жизнеописания — *намтар, туух, тууж, судар, цадиг, шастир, домог*. Повествования, пришедшие из индо-тибетской литературной традиции, — *шастир, улгэр, намтар, тууж, цадиг, тууль, домог, туух, судар*. Поучения — *тууж, шастир, судар*. Переложение китайских повествовательных произведений — *туух, судар, улгэр, тууж, шастир*. Разные версии, варианты, списки или части одного произведения могут называться по-разному. Например, списки Гэсэриады имеют названия, включающие термины *тууж, туух, цадиг, шастир*. Летопись «Краткое Золотое сказание» обозначается как *судар, цадиг*, «Драгоценное сказание» Саган-Сэцэна — *тууж, шастир, намтар*. «Арджи-Бурджи» — *улгэр, тууж, шастир, намтар*. Жизнеописание Первого богдо-гэгэна — *намтар, туух, тууж, судар*. «Поучения Тоба-гэгэна» — *тууж, судар, улгэр*.

Отсутствие «жанроговорящего» термина в названиях не приводит, однако, к полному беспорядку в этой области. Некоторые предпочтения все же можно заметить. Первое, что бросается в глаза — приверженность сложившейся традиции. Так, Гэсэриада чаще всего именуется «Гэсэрийн *тууж*», а Джангариада — «Жангарын *улгэр*». В отношении произведений, пришедших из индо-тибетской литературной традиции, это можно объяснить названием оригинала, ставшего основой монгольской версии (как уже отмечено выше, прямые переводы с санскрита и тибетского языка в данном исследовании не использованы). Например, хотя и встречаются списки «Сутры о Молон-тойне» под названием «Молон тойны *намтар*», большинство все же обозначены как «Молон тойны *судар*» (версии Ширэту-гуши-цорджи XVII в., Алтангэрэл-увша XVII в., Дамбадарджа-гуши XVIII в.; ойрата Чултэмджамца XVII в., многие устные версии [Тойм, 1977: 484–499]). Это название явно восходит к санскритскому «Āṅgapatābodhicitamudgalyānamatīhdayasūtra» («Сутра о том, как юный Маудгальяна, обладавший святыми помыслами, возблагодарил мать»)⁶. Обозначение «сутра» в данном случае объясняется тем, что это произведение было включено именно в раздел сутр канона и приписывается самому Будде.

Различные поучения, восходящие не только к дидактической традиции Индии и Тибета, очень часто имеют обозначение

⁶ На санскрите эта сутра до нас не дошла, на тибетском языке она встречается редко, во всяком случае, в тибетском и монгольском Ганджуре и Данджуре ее нет. Она проникла в Монголию через китайскую литературу [Heissig, 1954: 23–27].

ние «шастра». Можно предположить, что на это повлияла популярность стихотворных дидактических трактатов, пришедших в монгольскую литературу из Индии и Тибета, которые в оригинале именовались именно шастрами («Капля, питающая людей», «Субашид», «Букет белых лотосов» и пр.). Термином «шастра» буддисты обозначали произведения, как входившие, так и не входившие в канон, — не считавшиеся проповедью Будды. Однако под обозначением «шастра» у монголов встречаются произведения, явно не имеющие никакого касательства к индо-тибетской традиции — поучения Чингис-хана, например.

Термины индийского происхождения *судар*, *шастир*, *цадиг* довольно глубоко проникли в монгольскую литературу, потеряв, расширив или в значительной степени изменив свое первоначальное значение. Они встречаются в сочинениях, не связанных с индийской литературной традицией. Так, мы видим обозначение *судар* в «Ключе разума», никакого отношения к проповедям Будды не имеющем; *цадиг* — в повествовании о Чингис-хане в значении «жизнеописание», «история», «легенда», но никак не джатака; *шастир* — в сказании о Гэсэре, не имеющем индийские корни. Их употребляют даже в переводах и переложениях китайских романов («Гин сун чжуан *шастир*», «Бичин багшийн төрсөн явсан *цадиг*», «Сэнчин Хои хэмээх түүх *судар*»). Причем индийские термины глубже укоренились в монгольской письменной традиции, чем их тибетские переводы и эквиваленты — *до* (тиб. mdo, сутра), *данчой* (тиб. bstan bcos, шастра) и *джерав* (тиб. skyes gabs, джатака), которые имеют более узкое значение: монголы обозначали ими соответственно сочинения из канона, приписываемые Будде, канонические и неканонические сочинения прославленных учителей и рассказы о прежних перерождениях Будды.

Постепенно термины *судар* и *шастир* вообще теряют свое терминологическое значение, а начинают обозначать просто книгу, сочинение. Об этом говорит появление таких словосочетаний как *тууж хэмээх судар* (сутра под названием повесть о ...) в значении «книга, содержащая повесть», *улгэрийн судар* (сутра сказок) — «книга, включающая сказки», *намтрын шастир* (шастра жизнеописания) — «книга, содержащая жизнеописание», *улгэр хууль байгуулсан шастир* (шастра, включающая сказки и сказания) — «книга, включающая сказки и сказания). Словосочетания *судар хэмээх тууж* (повесть под названием сутра о ...) или *шастирын улгэр* (сказка шастры) мне представляется невозможными. Кроме того, к терминам *судар* и *шастир* часто применяются эпитеты, обозначающие

цвет или драгоценности (например, «Хөх судар» — «Синяя сутра»), что говорит об их использовании именно в значении «книга», а не жанра письменной литературы.

Все же малоразличимые границы между означенными терминами имеются. Так, мне представляется, что все термины, кроме *шастир*, могут относиться только к сюжетным произведениям, описывающим какие-то события, «течение жизни». *Судар* тоже относится к таким произведениям, но только в значении «книга», «сочинение». *Улгэр* и *тууль* не могут обозначать авторские произведения. В этом сказывается их фольклорное происхождение. *Домог* тоже редко встречается в авторской литературе, хотя такие случаи есть (например, автобиография Агвана Доржиева). Мне кажется, появление термина *домог* в авторской литературе связано с тем, что монголы переводили этим словом санскритский термин «авадана» (*avadāna*, тиб. *rtogs brjod*). Поэтому появляясь в названиях многих переводных сочинений, он стал ассоциироваться с письменной, а затем и авторской литературой.

Все это, однако, не опровергает главного вывода, следующего из проведенного анализа. В отличие от функциональных жанров ритуальной литературы (благопожелания, молитвы при воскурениях и т.д.), от малых фольклорных жанров (загадки, пословицы и пр.), от сочинений, написанных в традициях тибетской религиозной литературы (толкования *дэлб*, молитвенные песни *гур* и пр.) крупные повествовательные формы, ориентированные на эпические традиции, индо-тибетскую литературу и традиционную историографию, внутри которых и происходило формирование беллетристических, а затем художественных начал, судя по терминам, которыми они обозначены, не делились монгольскими литераторами на какие-то виды или категории. Это подтверждает высказывание Б.Л.Рифтина о том, что «строгость жанровых наименований, видимо, связана с внелитературными функциями произведения... с отходом же от внелитературных задач в письменном словесном искусстве строгость жанровых наименований заметно ослабляется» [Рифтин 1974: 34]. Монголы, как видно, различали сюжетные и несюжетные, авторские и неавторские повествования, но были довольно равнодушными к обозначению жанров своих литературных произведений. Видно, что направление теоретической мысли на выявление родов, видов, других категорий литературных форм не было развито у монголов. Их поэтологические интересы лежали в другой области. Таким образом, говорить о наличии в старой монгольской литературе стройной концепции или представлений

о жанрах повествовательной литературы нефункционального характера оснований нет. Значение жанровых обозначений, относящихся к различным традициям: эпической (*тууль*, *улгэр*, *домоҗ*), монгольской письменной (*туух*, *тууж*), индийской (*цадиг*, *шастир*, *судар*), тибетской (*намтар*), расширилось в средневековой монгольской повествовательной литературе до такого предела, что они стали практически взаимозаменяемы.

Бира, 1981 – Бира Ш. «Кавьядарша» Дандина в Монголии // Литературные связи Монголии. М., 1981, с. 181–197.

Дамдинсүрэн, 1962 – Дамдинсүрэн Ц. Дандины «Зохист аялгууны толь» ба түүний тайлбаруудын тухай товч мэдээ (Краткие заметки о «Зерцале поэзии» Дандина и комментариях к нему) // SM. Т. IV, fasc. 1. Улаанбаатар, 1962.

Михайлов, 1972 – Михайлов Г.И. О терминах «шастар», «намтар», «тууж», «судар» в монгольской литературе // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тез. докл. третьей науч. конф. М., 1970, с. 31–33.

Рифтин, 1974 — Рифтин Б.Л. Типология и взаимосвязи средневековых литератур (вместо введения) // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974, с. 9–116.

Сазыкин, 1988 — Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. I. М., 1988.

Словарь, 2001–2002 — Большой академический монгольско-русский словарь в четырех томах. М., 2001–2002.

Тойм, 1977 — Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр (XVII–XVIII зууны үе) (Обзор монгольской литературы. Т. II (XVII–XVIII вв.). Ред. Ц.Дамдинсүрэн, Д.Цэнд. Улаанбаатар, 1977.

Хурэлбаатар, 1999 – Хурэлбаатар Л. Эсруагийн эгшиг дуун. Эрдэнэ мэргэн бандид, Ханчин хамбо Жамъянгаравын яруу үгийн онолд хийсэн шинжлэл (Мелодичная песня Эсруа. Поэтика Эрдэнэ-мэргэн-пандиты Ханчин-хамбо Джамьянгарав). Ред. Д.Цэрэнсодном. Улаанбаатар, 1999.

Heissig, 1954 — Die Pekingler lamaistische Blockdrucke in mongolische Sprache. Von W.Heissig. Wiesbaden, 1954.

Uspensky 1999 – Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Compiled by V.L.Uspensky with Assistance from O.Inoue. Ed. and Foreword by T.Nakami. Tokyo, 1999.

Монгольский жанр *уг*

Уг (слово) — жанр монгольской литературы, сложившийся в середине XIX века. Обычно *уг* представляет собой подобие плача или жалобы на свою судьбу диких зверей, домашних животных и неодушевленных предметов [Михайлов-Яцковская, 1969: 55].

Уг своими корнями уходит в традицию устного народного творчества монголов. Возможно, *уг* возник еще в далекой древности, когда не было письменности, и люди запоминали услышанное наизусть. С появлением письменности *уг* не исчез, его традиция сохранилась. Подтверждением точки зрения о долгой истории жанра *уг* служит пример содержащихся в памятниках древней литературы стихотворений с чертами изучаемого нами жанра: «Слова послания Хасара к Ван хану» в «Сокровенном сказании монголов» (1240 г.) и «Слова старухи Аймалджин» в «Алтан Тобчи» Лувсандандзана (XVII в.). В XIX в. жанр *уг* стал частью дидактической традиции, которая представлена в монгольской литературе *сургалами* (поучениями) и афористической поэзией (поговорками, пословицами, триадами).

Авторами произведений в жанре *уга* были такие известные писатели Монголии XIX — начала XX в., как: Агванхайдаг (1779–1838), Гэндэн-мэйрэн (1820–1882), Хульчи-Сандаг (1825–1860), Ишсамбу (1847–1896), Хишигбат (1849–1916), Дорджи-мэйрэн (1878–1943), Г.Навааннамджил (1882–1954). В их сочинениях страдания животных, людей, неодушевленных предметов являются иллюстрацией последствий дурных качеств человека, несправедливого общественного порядка, несоблюдения или непонимания постулатов буддийского учения. Авторы *угов* критикуют, обличают пороки и поучают читателей, подтверждая свои слова историями в форме беседы (*яриа*), монолога (*уг*), жалобы (*гэмшил*).

Монгольский исследователь Х.Суглэгмаа предложила свою классификацию произведений этого жанра, основанную на их идейно-содержательной стороне:

- произведения, критикующие общественную несправедливость и упадок религии;
- произведения, проповедующие буддистское учение;
- произведения, раскрывающие сущность и закономерность явлений [Суглэгмаа, 2005: 41].

Эта классификация очень подробна и отчасти неверна, потому что все сочинения жанра *уг* и критикуют пороки общественной жизни, и проповедуют, раскрывая сущность и закономерность явлений через призму буддизма. В *угах* часто показано «двоемирие»: мир священнослужителей, которые обладают высшим даром познания учения, и мир простых людей, зависимых от лам, которым они доверяют. Ламы же, забыв об обетах, нарушают постулаты учения и, потакая своим греховным желанием, причиняют страдания верующим. Часто герой в *угах* — это человек, страдающий или совершивший греховное деяние. Смириться с судьбой и осознать свои грехи ему помогает вера. Такой сюжет представлен в *уге* Хульчи-Сандага «Слово волка, попавшего в облаву».

Произведения жанра *уг* подразделяются на прозаические, стихотворные и смешанные. Например, к стихотворным сочинениям относится «Слово козлёнка-сироты» Ишсамбу, к прозаическим — «Сказка о зайце, овце и волке» Дорджи-мэйрэна и «Беседа собаки, кошки и мышки» Гэндэн-мэйрэна, к смешанным — два *уга* Агванхайдава «Спор с банди по имени Длинноволосый Цэрэнпил» и «Беседа быка, козла и барана».

Одна из характерных черт *уга* — реалистический сюжет и многообразие «реальных тематик». В сюжетах сравниваются не два объекта, а два положения объектов. Так Ишсамбу в *уге* «Слово козлёнка-сироты» противопоставляет положение беззащитного козлёнка, потерявшего мать, и сильного охотника. В *уге* Агванхайдава «Спор с банди по имени Длинноволосый Цэрэнпил» противопоставляется положение несправедливой собаки и ее хозяина — ламы. *Уги* являются литературным выражением желания изменений в реальности.

По форме и содержанию *уги* напоминают и сказки, и басни, и притчи, и пословицы. Аллегоричность содержания, краткий сюжет, изложенный в стихотворной форме, наличие морали в некоторых *угах* позволяют предположить, что по своему жанру *уг* — оригинальная форма монгольской басни [Герасимович, 2006]. Другой российский ученый В.Э.Раднаев не

отрицает связь *угов* с бытовыми сказками и сказками о животных и обращает внимание на философско-эстетический элемент [Раднаев 1991: 128]. По его мнению, ближе всего *уги* стоят к прищам.

Продемонстрируем характерные черты и особенности *угов* на конкретных примерах. Первое рассматриваемое нами сочинение жанра — *уг* Агванхайдава «Наказ девушки Манибадры, осуждающий, запрещающий, обличающий».

Монгольский просветитель, писатель хамбо-номун-хан Агванхайдав (Агван-Лувсанхайдав, Лувсанхайдав, Хайдав-хамбо) родился в сомоне Мандал, на северном берегу реки Тола, в Центральном аймаке. Его отец Лувсан хорошо знал письменный монгольский язык и обучал сына с раннего детства. Родители мечтали видеть сына просвещенным ламой, проповедником буддизма. В юности Лувсанхайдав учил тибетский язык у *гэлуна* Дзундуйа. Затем он отправился в главный буддийский монастырь Монголии Их-Хурэ, где изучал богословские науки и, получив от настоятеля Агванпрэнлэя духовную степень *гэцула*, присоединил часть имени учителя к своему имени, прославившись как Агван-Лувсанхайдав, или Агванхайдав. В 19 лет он решил поехать в монастырь Гумбум в Тибете, но учителя не одобрили его желание. Однако он все-таки посетил монастыри тибетских провинций Уй и Цзан. В монастыре Дрепунг он получил ученую степень *равджамбы*. По возвращению в Их-Хурэ Агванхайдав стал сначала *цорджи*, а затем и хамбо-номун-ханом. Он написал пять томов сочинений на тибетском языке. В число его сочинений входят религиозно-философские произведения, молитвы, прозаические и стихотворные сочинения.

В XVIII–XIX вв. в результате широкого распространения буддизма численность духовенства в Монголии резко увеличилась, среди его представителей появились те, кто только делал вид, что соблюдает обеты. Агванхайдав принадлежал к той части высшего духовенства, которая болезненно воспринимала перемены. Он видел в художественном слове силу, способную открыть людям правду, помочь осознать свои грехи. Агванхайдав, обращаясь к ламам и *хутухтам*, ратовал за возврат к «чистому буддизму». Он страдал от несправедливости, осуждал поведение лам, компрометирующих учение.

Практически все произведения Агванхайдава сатирические, и сочинение «Наказ девушки Манибадры» — не исключение. Сюжет произведения прост. Девушка легкого поведения, ставшая жертвой порока, понравилась ламе, который,

забыв про обеты, хотел удовлетворить плотские желания. Из уст девушки звучит проповедь, создается впечатление, что она более осведомлена в догматах буддизма, чем монах. Манибадра рассуждает и о семейной жизни, сравнивая жизнь буддийского проповедника и простого арата. Подобное восприятие отсылает нас к индийским нитишастрам, в которых семейная жизнь представлялась не лучшей участью человека. Монолог девушки, который сначала содержит лишь напоминание ламе об обетах и желание удержать его от необдуманных поступков, набирая эмоциональный накал, превращается в угрозу, а потом в жалобу. Вначале ее речь, лишённая сарказма и осуждения, скорее, представляет собой призыв к совести ламы. Манибадра не верит, что он может предать учение в угоду плотским желаниям. Это сочинение из беседы (*яриа*) перерастает в жалобу, плач (*гэмшил*). Мы видим отношение простых людей к священнослужителям. Манибадра сначала говорит о ламах с уважением, но потом она клеймит их, а затем и всех мужчин, считая их злыми и глупыми существами, которые не могут справиться со своими желаниями. Таким образом, в представлении девушки лама лишается святости ученика Будды и становится обычным мужчиной.

У Манибадры, как у всех женщин (согласно представлениям буддиста), несчастливая судьба: ей никогда не искупить грехов. Страдания стали «предназначением» женщины в этом мире:

«С малых лет меня окружают поклонники, и до старости мужчины будут рядом со мной. У женщин тяжелая судьба, они испытывают ужасные боли при родах, как пережить столько страданий? Мы растрачиваем все добродетели, а когда приходит час смерти, нас охватывает страх перед владыкой ада».

Интересны прямые сравнения дурных моральных качеств людей с животными и фольклорными мифологическими персонажами, которые звучат из уст Манибадры:

Завистью подобны *асурам*¹,
Гневом похожи на крокодилов,
Скупостью — на *биридов*²,

¹ Персонажи индийской мифологии, воспринятые буддийской; по поверью, вначале они обитали на небесах и были равны богам, а потом из-за постоянного конфликта с богами их низвергли на более низкие уровни вселенной, за что они и получили свое название *а-сура*, которое означает «не-боги».

² Обитатели буддийского ада с очень узким горлом и оттого испытывающие постоянный голод и жажду.

Яростью — на змей,
Страстью — на козлов,
Глупостью — на баранов,
Бесстыдством — на быков,
Злом и наглостью — на чертей,
Умелостью в убиении — на хозяина ада.

Образ Манибадры схематичен, он представляет собой обобщенный образ женщины, судьба которой характерна для той действительности, которую описывает Агванхайдав. Весь текст этого сочинения основан на бинарных оппозициях: женщина—мужчина, простой человек—лама (священнослужитель), грешная жизнь—добродетельное поведение.

Основным художественно-изобразительным средством автора становится прямое сравнение, именно оно может сильнее других воздействовать на читателя или слушателя, делая акцент на одной идее: «Словно ветер, распространяется лучшая святая слава», «Женщина, словно бабочка, летящая на огонь». Человек сравнивается с цветком, который быстро увядает, поэтому, обретая человеческое тело, он не должен тратить свою жизнь на греховные желания. Выбирая путь непослушания истине, лама не достигнет ничего, кроме «плотских мыслей желающего тела», станет «трупом, потеряв голову». Расплатой за греховную жизнь будет существование в «бесконечном мире» и «безлюдной пустыне». Манибадра сравнивает земной мир со змеиным гнездом, где материальные желания — это яд: «Богатства этого мира похожи на гнездо ядовитых змей, несущих злобу и разрушение. Богатства высшего учения подобны вечному Будде, одаривающему драгоценностью знаний». Девушка пытается показать послушнику, что его жизнь — это священный дар: «Ты владеешь наивысшей судьбой, можешь избежать безлюдья пустыни и, созерцая драгоценное учение, навсегда обрешь спокойствие». Манибадра находится в бедственном и зависимом положении: «Женщинам выпала несчастная судьба вечно подчиняться глупым мужчинам, не избавиться нам от плохих деяний». Лама, не отказавшись от желания быть с Манибадрой, теряет свою святость и попадает вместе с ней в узилище брэнного мира: «Тело женщины — страдающее тело. Я буду бродить в бесконечном мире. Оставшись со мной, ты попадешь в тюрьму, как и я». Основная мысль произведения выражена в словах Манибадры: «Важно со своими мыслями не расставаться, сохранять твердость», т.е. противостоять всем искушениям, идти по пути святости.

В «Наказе девушки Манибадры» преобладает стремление к использованию устойчивых словосочетаний («святое учение»,

«путь семи драгоценностей», «змеиное гнездо», «драгоценное учение»), к абстрагированию от действительности, которое достигается путем сравнения материальных и отвлеченных понятий. Сравнение объектов «земного мира» с «миром духовным» подчеркивает значение последнего. Реалистичность *уга* по большей части связана со стремлением улучшить действительность, исправить ее недостатки, и это чаще всего можно увидеть там, где необходимо объективное изображение жизни [Лихачев, 1979: 134]. Примером может служить встреча ламы с девушкой, его обращение к ней с просьбой. Автор стремится всеми средствами представить картину совершенного преступления, живо ее воспроизвести, внушить ужас к тому, что произошло. Перед нами предстают социальные характеры. Все сочинение — это аллегория, критика поведения священнослужителей. Главные метафоры связаны с «земным миром» и учением: «змеиное гнездо», «путь семи драгоценностей», «святые четки». В основном Агванхайдав использовал постоянные эпитеты: священный, святой, высшая судьба.

Рассмотрим еще один *уг* под названием «Разговор ворона и сороки». Х.Сүглэгмаа относит данный *уг* к анонимным сочинениям XIX в. [Сүглэгмаа, 2005: 58]. Сюжет произведения прост, главные герои — птицы (ворон и сорока), что дает почву для сравнения данного *уга* с басней или сказками о животных. Ворон, проснувшись рано утром, отправился на поиски еды. Увидев во дворе одной юрты животных, ворон решил остаться там, надеясь, что ему достанется немного пищи. Так он становится свидетелем убийства коровы, которая говорит:

«Со дня рождения целовали меня в морду, любили как своего ребенка, питались моим вкусным белым молоком. Но вдруг проявили жадность к моей шкуре и мясу и собираетесь ударить ножом в мое золотое сердце. Вы смеетесь, как ни в чем не бывало. Это удивительно».

Теленок убитой коровы до вечера искал свою мать, мыча и плача:

«Мать моя подобна молочному морю, когда я сосу ее молоко. Мать моя подобна горе Сумбэр, когда я лежу рядом с ней. Неужели она ушла в далекий край, покинув меня, бедного, и расставшись со своими подругами по стаду? Цела и невредима ли она? Найдется ли моя мать, если я буду ее искать? Увижу ли ее в этой жизни?»

Причиной всех бед животных был лама, который своими деяниями и мыслями нарушает постулаты учения:

«Монах подошел к овцам и козам, осмотрев худых животных, начал ругаться: “Неужели для вас кончилась зеленая трава на этой земле?” Потом он подошел к худой корове, рассудив, что худоба ее из-за того, что она кормит теленка: “У такой старой коровы, должно быть, жесткое мясо. Отдам это мясо детям”. Монах вернулся в юрту, сел на почетное место, сложив четки, положил их за пазуху, подобрал подол, чтобы он просушился, и принялся готовить вертел для овцы».

Об увиденном ворон рассказал сороке, которая сочла такой разговор бессмысленным, поскольку грехи людей бесчисленны:

«Дядюшка Во, мы с вами никогда не сможем постигнуть до конца привычки людей этого мира. Нам полезно, наоборот, жить вдалеке от грязных грехов, притаившись под навесами буддийского храма, слушая голос *хувараков*³, произносящих молитвы».

В этом сочинении автор гораздо большее значение придает изображению роли персонажа в сюжете, чем художественности, описательности, созданию зрительного образа. Перед нами «схематическая картина», но при этом четкое разделение ролей. Интересно, что наиболее полно описаны действия ламы, что помогает воссоздать его облик и показывает типичность его образа.

Ворон и сорока становятся «рупором» идей писателя, их глазами мы видим все происходящее. Оценка событий также принадлежит им. Автор, как и Агванхайдав, использует принцип воспроизведения социальных характеров с помощью их «голосов». Ворон и сорока понимают и знают больше, чем привязанные у юрты животные и сам лама, который, не задумываясь ни о возможном наказании, ни о страданиях живых существ, нарушает данные им обеты. Автор настроен критически, он осуждает нравы служителей учения, из уст ворона мы узнаем о том, что ламы не борются со страстью к алкоголю и мясу, попадая под власть собственных греховных желаний и чувств. Вот как ворон критикует лам:

«Если приглашен йогачарий — лама для совершения ритуала, то люди поклоняются ему, не замечая его грубого и жестокого поведения, хитрости и пристрастия к алкоголю. Часто *хувараки* угощают жидким чаем, а сами любят вкусные блюда».

Но и обычные люди неуважительно относятся к ламам, не считаясь с их мнением:

³ *Хуварак* — послушник.

«Замечательно, что приглашают лам для чтения молитв, однако есть привычка заставлять ламу прислуживать в качестве слуги».

Внимание автора направлено на единичное событие, которое ощущается писателем как характерное для всей эпохи. Важно, что оно еще «не типизировалось», поэтому автор и написал данное сочинение в надежде, что все можно исправить, что, прочитав данный *уг*, люди задумаются о своих грехах.

Для того чтобы воздействовать на читателя, автор использует простой слог, небольшое количество художественно-изобразительных средств. В основном автор вводит в текст произведения прямые сравнения, например, «со дня рождения целовали меня в морду, любили как своего ребенка, питались моим вкусным белым молоком», «мать моя подобна молочному морю, когда я сосу ее молоко. Мать моя подобна горе Сумбэр, когда я лежу рядом с ней».

Сочинение под названием «Разговор ворона и сороки» в отличие от первого рассматриваемого нами *уга* не выделяет «монашеский мир», а будто ниспровергает его до мира земного, показывая лам обычными людьми, которые не только не могут справиться со своими пороками, но и не хотят избавляться от греховных желаний. Данный *уг* дидактичен, мораль же проиллюстрирована: сцена убийства, равнодушие ламы, страдания теленка, страх животных, удивление и осуждение ворона вызывают у читателя сочувствие и заставляют задуматься о нравственных ценностях.

Язык сочинений жанра *уг*, как и всякий язык, передает и моделирует некоторое содержание. Художественный язык *угов*, наполненный, буддийскими терминами и народными пословицами и поговорками, обладает экспрессивной тональностью вследствие использования автором большого количества художественно-изобразительных средств, таких, как метафора, гипербола, сравнение, олицетворение и др. Широкое введение в текст *угов* тропов, которые подводят читателя к правильному пониманию переносного значения слова или словосочетания, объясняется желанием писателей воздействовать на читателя.

Герасимович, 2006 — Герасимович Л.К. Монгольская литература XIII — начала XX вв. Элиста, 2006.

Ёндон, 1989 — Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. М., 1989.

- Лихачев, 1979 — *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.
- Михайлов-Яцковская, 1969 — *Михайлов Г.И., Яцковская К.Н.* Монгольская литература (Краткий очерк). М., 1969.
- Раднаев, 1991 — *Раднаев В.Э.* Жанр “уг” в монгольской литературной традиции // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии. М., 1991.
- Сүглэгмаа, 2005 — *Сүглэгмаа Х.* Монголын уран зохиол дахь «үг» зохиолын төрөл зүйл (Жанр «уг» в монгольской литературе). Улаанбаатар, 2005.

К вопросу о буддийской лексике
в монгольских переводах XVII века

В статье представлены некоторые результаты сравнительного исследования лексики монгольских переводов сутры «Аштасахасрика-Праджняпарамита». Источниками послужили восемь известных на нынешний день монгольских переводов сутры.

1. Перевод Дидугба-габджу-ламы, Дурхар-обмо-багши и Браши-багши (1599–1603 гг.).
2. Перевод Арьядэвы (1608 г.).
3. Перевод Самдан-Сэнгэ (начало XVII в., до 1629 г.).
4. Перевод Пандита-дархан-ламы (первая половина XVII в.).
5. Перевод Алтангэрэл-убаши (первая половина — середина XVII в.).
6. Перевод, приписываемый Дзая-пандите Ойратскому (середина XVII в.).
7. Перевод Дарба-пандиты (конец XVII в., до 1702 г.).
8. Анонимный перевод (конец XVII — начало XVIII в., до 1720 г.)¹.

Исследование основано на выборке из 132 терминов в семи-восьми вариантах. Источником лексического материала послужили 30-я, 32-я и частично 1-я главы сутры. Из монгольского перевода Дарба-пандиты была доступна лишь глава 32.

Как видно из приведённого выше списка, хронология монгольских переводов «Аштасахасрики» охватывает период с начала XVII в. по начало XVIII в. Представленный ниже материал должен послужить наглядным примером сходств и различий

¹ Список источников представлен в конце статьи в хронологическом порядке с указанием коллекций и имён переводчиков. Анонимному переводу и переводу Дидугба-габджу-ламы, Дурхар-обмо-багши и Браши-багши были посвящены отдельные публикации [Yampolskaya, 2012; 2013].

в лексиконе переводчиков этого периода, работавших с каноническими буддийскими текстами. В данной статье основное внимание уделяется не индивидуальным особенностям стиля каждого переводчика, а напротив, лексике, которую можно назвать широко распространённой.

В XVII в. в Монголии не было единой традиции перевода буддийской терминологии, работа по стандартизации методов перевода буддийских текстов началась только в XVIII в.² Восемь переводов «Аштасахасрика-Праджняпарамита-сутры», послужившие источниками для нашего исследования, отражают период сосуществования двух подходов к переводу буддийской лексики.

В основе первого подхода — практика заимствования слов, существовавшая уже с XIII в., когда первые буддийские тексты были переведены на монгольский язык с уйгурского. Значительная часть лексикона этих текстов не имела эквивалентов в монгольском языке, и таким образом монгольский язык заимствовал санскритские слова через уйгурский и некоторые другие тюркские языки (например: санскр. *maṇḍala* — уйг. *mantal* — монг. *mandal*). Тем же путём в монгольский язык пришёл ряд тюркских слов (например: уйг. *nizvani* — монг. *nisvanis*; санскр. *kleśa*). [Shōgaito, 1991: 28, 29, 37].

Второй подход — калькирование — был выработан к концу XVI в. с приходом в Монголию тибетского буддизма. Термины передавались калькированием тибетских слов по подобию тибетской практики калькирования санскритской лексики, предполагающей передачу смысла термина, а не его фонетической формы [Sárközi, 2010b: 215–216] (например: санскр. *maṇḍala* — тиб. *dkyil 'khor* — монг. *töb küriyen*). С распространением в Монголии тибетской буддийской традиции старый «уйгурский» лексикон не был забыт и лишь постепенно и частично вытеснялся кальками с тибетского языка [Shōgaito, 1991: 34–35].

На примере представленного здесь материала можно увидеть лексическое разнообразие, имевшее место в буддийских переводах на монгольский язык в XVII в.³ Лексический мате-

² Несколько многоязычных словарей описано А. Шаркози [Sárközi, 2010a: 101–109].

³ Различные варианты перевода буддийской лексики на монгольский язык подробно описаны: это транскрипция (перевод передаёт произношение тибетского слова), транслитерация (перевод передаёт написание тибетского слова), сочетание транскрипции и транслитерации, реконструкция санскритского термина и калькирование тибетского термина [Бүрнээ-Энхтөр, 2003: 83–121; Алексеев и др., 2012: 52–57].

риал представлен в виде сравнительных таблиц, он разделен на три тематических категории:

- буддийская доктрина (57 единиц),
- ритуал, космология, иноземные реалии (50 единиц),
- имена собственные (25 единиц).

Такое деление является весьма условным, не во всех случаях можно отнести тот или иной термин к одной из трёх категорий. Мы пытались проследить связь между способом перевода лексической единицы и природой стоящего за ней явления или предмета. Так, в категорию «буддийская доктрина» вошла в основном лексика философско-религиозного содержания, а также эпитеты будд и т.д. Лексика, отнесённая ко второй категории, включает наименования материальных объектов (ритуал), мифических существ и мест (космология), а также чуждых монгольской культуре явлений и предметов (иноземные реалии). В отдельную категорию вынесены имена собственные.

Первым критерием анализа материала было количество соответствий в передаче отдельных терминов разными переводчиками: каков процент общей лексики в восьми переводах? Термины занесены в категорию «широко распространённые» (общая лексика), если встречаются в восьми, семи или шести переводах⁴. Формы некоторых терминов в разных переводах абсолютно идентичны, но в ряде случаев встречаются небольшие расхождения в орфографии, грамматических формах или порядке слов. В таких случаях в таблице сначала указано количество абсолютных совпадений, затем — количество совпадений без учёта этих небольших отличий (например 3/7), а различные варианты передачи терминов приведены в соседней колонке через запятую (например: *lama, blam-a*). В тех случаях, когда расхождения не имеют существенного значения, варианты приведены в скобках (например: *čečeg (sečeg)*). В колонке «значение» приведен перевод термина, сопровождающийся кратким комментарием (комментарий скорее указывает на область употребления термина, нежели поясняет его значение)⁵.

⁴ Следует учитывать, что в большинстве случаев термин в переводе Дарбапандиты был недоступен для сравнения, а в ряде случаев термин отсутствовал в ещё одном из переводов (содержание некоторых фрагментов несколько отличается в разных переводах), поэтому цифры 8, 7, и 6 указывают лишь на широкую распространённость этого термина и вовсе необязательно, что некоторые термины (8) распространены более других (6).

⁵ Перевод терминов в таблице приведен с целью избежать двусмысленности и не даёт их полноценного толкования. Пояснения в скобках часто даны в сокращённой форме: фил. — философско-религиозная лексика, рит. — лексика, относящаяся к ритуалу, косм. — космологии.

Таблица 1

Общая лексика

Буддийская доктрина (28 соответствий из 57 терминов)				
Санскрит	Тибетский язык	Число совпадений	Монгольский язык	Значение
akṣaṇa	mi khom pa	4/8	čola ügei, čöle ügei, čölüge ügei	несвободные [состояния] (фил.)
sugata	bde bar gshegs pa	8	sayibar oduysan	сугата (эпитет будды)
tathāgata	de bzhin gshegs pa	8	tegünčilen iregsen	татхагата (эпитет будды)
aṣṭādaśa āveṇika-buddhadharma	sangs rgyas kyi chos ma 'dres pa bco brgyad	3/7	burqan-u ese qoličaysan (qoličalduysan) arban naiman nom (-ud), burqan-u arban naiman es-e qoličalduysan nom-ud, ese qoličaysan burqan-u arban naiman nom-nuyud	18 неразделённых дхарм будды (фил.)
bhagavan	bcom ldan 'das	7	ilaju tegüs nögčigsen	бхагаван (эпитет будды)
bhāva	dnegos po	7	boda	материя (фил.)
bhikṣu	dge slong	7	ayay-q-a tegimlig	монах
guru	bla ma	5/7	lam-a, blam-a	гуру, духовный учитель
jñāna	ye shes	7	belge bilig	джняна, мудрость (фил.)
karma	las	7	üile	карма (фил.)
kleśa	nyon mongs	7	nisvanis	клеша (фил.)
kulaputra	rigs kyi bu	6/7	iḡayur-tanu köbegün, iḡayur-un köbegün	благородный сын (почтит. обращение)
māyā	sgyu ma	4/7	yalvi, yilvi	иллюзия
naraka	sems can dmyal ba	7	amitan-u tamu	живые существа, обитающие в аду (монг. букв. ад живых существ)

nimitta	mtshan ma	7	belge	признак
samyaksaṃ- buddha	yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas	6/7	üneger tuyluysan burqan, ünen tegüs tuyluysan burqan	истинно совершенный будда
śīla	tshul khirms	7	saysabad	дисциплина
śūnyatā	stong pa nyid	4/7	qoyosun činar, qoyosun	пустота (фил.)
vijñāna	rnam par shes pa	2/7	qamuy-i medegči	(о)сознание (фил.)
arhat	dgra bcom pa	5/6	dayini daruysan, dayini darun	архат (фил.)
dhāraṇī	gzungs	5/6	toytaɣal, toytaɣaqui	дхарани (мантра)
kuśalamūla	dge ba'i rtsa ba	6	buyan-u ündüsün	корень добродетели
pratyeka- buddha	rang sangs rgyas	6	bratikabud	пратьекабудда (фил.)
saṃgha	dge 'dun	6	quvaray	сангха (монашеская община)
saṃsāra	'khor ba	6	orčilang	сансара (фил.)
sarvajñāna	thams cad mkhyen pa	6	qamuy-i medegči	всезнание (фил.)
śāstr	ston pa	6	baysi	учитель
svabhāva	ngo bo nyid	6	mön činar	сущность (фил.)

Таблица 2

Ритуал, космология, иноземные реалии (25 из 50)

Санскрит	Тибетский язык	Число совпа- дений	Монгольский язык	Значение
asura	lha ma yin	8	asuri	асура (класс живых существ)
chattra	gdugs	8	sikūr	зонт (рит.)
deva	lha	8	tngri	небожитель (класс живых существ)
dīpa	mar me	8	ɟula	лампада (рит.)
mālā	phreng ba	8	erike	гирлянда (рит.)
puṣpa	me tog	8	čečeg (sečeg)	цветок (рит.)

trisāhasra- mahāsāhasra lokadhātu	stong gsum gyi stong chen po'i 'jig rten	8	yurban mingyan yeke mingyan yirtinčü	великая тысяча миров трёх тысяч (косм.)
brāhmaṇa	bram ze	7	biraman	брахман
ghaṇṭā	dril bu	7	qongqu (qongq-a)	колокольчик (рит.)
kalpa	bskal pa	7	kalab	кальпа (эра)
kṣaṇa	skad cig	7	nigen gsan	кшана (едини- ца времени)
kumuda	ku mu da	7	kūmūda (kūmūd)	красный лотос
maṇḍala	dkiyl 'khor	7	mandal	мандала (рит.)
māra	bdud	7	simnu(s)	Мара (демон)
tāla	shing ta la	7	tala modun (talai modun)	пальма
utpala	ud pa la	4/7	udbala (udbal), ud- bala čečeg	синий лотос
vajra	rdo rje	6/7	včir, očir	ваджра (рит.)
vilepana	byug pa	5/7	sürčiküi, sürčiküd, sürčig, sürčil	бальзам (рит.)
civara	chos dgos	5/6	nom-tu degel (nom- tu debel), nom-un degel	монашеское одеяние
gandharva	dri za	6	gandari	гандхарва (класс живых существ)
haṃsa	ngang ngur	4/6	anggir ya layun, ya- layun anggir	гусь
kāmadhātu	'dod pa'i khams	4/6	amarmay-un oron, amarmay-un yirtinčü	сфера желаний (косм.)
krauñca	khrung	6	toḡorayun (toḡoriyun, toḡariyun, toḡoru, toḡoriu)	журавль
muktā	mu tig	6	subud	жемчуг (рит.)
vaidūrya	bai durya	6	vaidury-a (vaidur-a, viiduri, viduri, biidury-a)	лазурит (рит.)

Таблица 3

Имена собственные (9 из 25)

Санскрит	Тибетский язык	Число совпадений	Монгольский язык	Значение
devānām indra	lha gnams kyi dbang po	4/8	tnгри-ner-ün erketü, tnгри-yin erketü, tngris-ün erketü, tnгри- <u>nuvud</u> -un erketü	Владыка богов (Индра)
gaṅgā	gang ga	8	gangga	Ганг
śakra	brgya byin	8	qormusta	Шакра (Индра)
subhūti	rab 'byor	8	subuti	Субхути (ученик Будды)
ānanda	kun dga' bo	7	ananda	Ананда (ученик Будды)
brahṃā	tshangs pa	7	esrua	Брахма (божество)
maitreya		7	mayidari	Майтрейя (будда)
sadāprarudita	rtag tu ngus	5/7	nasuda uyilaṅči, nasuda uyilaṅqai	Садапрарудита (бодхисаттва)
akṣobhya	mi bskyod	6	akṣobi (akṣobhi, aksobi)	Акшобхья (будда)

Как видно из представленного в таблицах материала, процент общей лексики в монгольских переводах «Аштасахасрики» довольно высок: 61 из 132 терминов (46%) совпадает в шести-восьми вариантах перевода.

Наряду с общей лексикой можно говорить о терминах, широко распространённых в двух монгольских вариантах. В таблице, приведённой ниже, отмечено 19 случаев сосуществования двух одинаково распространённых вариантов (14% всех терминов). Количество переводов, в которых встречается данный вариант, указано в скобках после каждого монгольского термина.

В таблице есть несколько спорных примеров. Следует ли рассматривать такие пары, как *bodisung*⁶/*bodi satu-a*, *maqasung*/

⁶ Передача этого термина в латинской транскрипции как *bodisung* является спорной. На монгольском письме термин графически копирует уйгурское *bodistv*, однако в силу особенностей монгольской графики XVII в. не может быть прочитан таким образом. Транскрибируя этот термин в искажённой форме *bodisung*, мы подразумеваем, что монгольский переводчик, переписчик и читатель XVII в. читал его именно так.

maha-a satu-a, mandarig/mandarau-a, sūmir ayula/sūmbūr ayula, как две формы одного варианта или как два различных варианта термина? В данном случае различия между ними были сочтены достаточными, чтобы говорить о них как о разных вариантах.

Таблица 4

Термины, распространённые на монгольском языке
в двух вариантах

Санскрит	Тибетский язык	Монгольский язык 1	Монгольский язык 2	Значение
āyusmat	tshe dang ldan pa	amin qabiy-a-tu (5)	nasu tegülder (nasun-luy-a tegülder, nasun-a tegülder) (4)	почтенный (эпитет учеников Будды)
bodhisattva	byang chub sems dpa'	bodisung (4)	bodisatu (bodhi satu, bodi satu-a) (4)	бодхисаттва
dharmodgata	chos 'phags	darm-a udgati (dharm-a udgati, dqam-a udgati) (4)	nom-un qutuy (3)	Дхармодгата (бодхисат- тва)
gandhavati	spas dang ldan pa, spas ldan	gandamanda (4)	küji tegüs (tegüs küjitü, tegülder küji-tü) (3)	Гандхавати (город)
karketana	kar ke ta	kekerü (3)	karkitan-a (karketan) (3)	каркетана (драгоцен- ный камень)
mahāsattva	sems dpa' chen po	maqasung (4)	maqasatu (ma- ha-a satu, maha-a satu-a) (3)	махасаттва (бодхисат- тва 8-9-го уровней)
mādarava	man dar a ba	mandarig (3)	mandarau-a (mandariu-a) (4)	мандарава (цветок)
maṇi	nor bu	mani (3)	čindamani (4)	драгоцен- ность
meru, sumeru	ri rab	sūmbūr ayula (3)	sūmir ayula (4)	гора Меру (косм.)
pañca abhijñā	mngon par shes pa lnga	tabun jung bilig (4)	tabun ilede medeküi (tabun ile medeküi, ilerkei medeküi tabun) (3)	пяť [видов] высшего восприятия (фил.)

puṇḍarīka	pad ma dkar po	bundarig (bundarika) (3)	čayan lingqu-a (čayan badm-a lingqu-a) (4)	белый лотос
pustaka	glegs bam	debter (5)	gelmeli (3)	книга
rajas	rdul	barmanu (3)	tojosun (4)	частица, пылинка
sakṛdāgāmin	lan gcig phyir 'ong ba	sakardagam (3)	nigen-de qarin iregči (nigen-de qarin irekū) (3)	возвращаю- щийся однажды (фил.)
samādhi	ting nge 'dzin	samadi (4)	diyan (3)	концентра- ция
śāriputra	sha ri'i bu	saribudari (5)	šari-yin köbegün (3)	Шарипутра (ученик Будды)
trāyastriṅśa	sum cu rtsa gsum	yučin yurban (5)	istirayastaris (istiriyas taris, istiristaris) (3)	небеса тридцати трёх (косм.)
upāyakauśalya	thabs mkhas pa	uran arγ-a (3)	mergen arγ-a (4)	искусный метод (фил.)
vyākaraṇa	lung	uduriyulsun (5)	viyanggirid (5)	1. пророче- ство 2. линия передачи учения

Исследование не ставило задачей выяснить этимологию каждого термина, некоторые из них имеют смешанное происхождение, однако даже поверхностное сравнение выявляет то, что среди широко распространённой буддийской доктринальной терминологии преобладают кальки с тибетского языка, а фонетических заимствований из санскрита больше в лексике, описывающей ритуал, космологию и т.д. Объём проанализированного материала не позволяет судить о том, имеем ли мы дело с закономерностью или случайностью, однако если такая связь между способом перевода термина и его значением неслучайна, она может быть объяснена значением слов. Буддийская доктринальная терминология большей частью описывает философско-религиозные концепции, суть которых сжато выражена в самом термине. Например:

тиб. *dgra bcom pa* (санскр. *arhat*) / монг. *dayin-i daruysan* 'победивший врагов';

тиб. *nam par shes pa* (санскр. *vijñāna*) / монг. *qamuy-i medegči* 'всезнание';

тиб. *yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas* (санскр. *satyaksambuddha*) / монг. *üner tuγuluγsan burqan* 'истинно совершенный будда' и т. д.

Возможно, именно такая особенность («самотолкование») является причиной того, что большая часть этой лексики переведена с помощью калькирования в отличие, например, от терминов, описывающих ритуальные предметы — драгоценные камни, цветы, музыкальные инструменты и пр. В целом заимствования из санскрита (часто это термины, давно осевшие в монгольских переводах буддийских текстов) количественно преобладают в общем лексиконе восьми переводов «Аштасахасрики».

Что касается терминов, широко распространённых в двух вариантах, можно говорить о нескольких моделях различий в таких парах. Почти половина из этих терминов (9 из 19) являются фонетическими заимствованиями и кальками:

darm-a udgati — *nom-un qutuγ*;
gandamanda — *tegüs küjiti*;
tabun jung bilig — *tabun ilede medeküi*;
bundarig — *čayan (badma) lingqu-a⁷*;
barmanu — *toγosun*;
sakardagam — *nigen-de qarin iregči*;
saribudari — *sari-yin köbegün*;
istirayastaris — *γüčün γurban*;
viyanggirid — *uduriγulsun*.

Кроме того, в нескольких случаях речь идёт о двух вариантах заимствований из санскрита (например: *bodisung* — *bodisatu-a*; *mandarig* — *mandarau-a*), о двух различных кальках (*amin qabiy-a-tu* — *nasu tegülder*; *uran arγ-a* — *mergen arγ-a*), о заимствованиях двух разных санскритских терминов (*samadi* — *diyan*⁸), а также о выборе между фонетическими заимствованиями из санскрита и тибетского языка (*karkitan-a* — *kekerü*)⁹.

⁷ *Čayan lingqu-a* — пример смешанного перевода: *lingqu-a* — заимствование из китайского языка [Shōgaito, 1991: 37].

⁸ Монгольские термины *samadi* и *diyan* восходят к двум разным санскритским словам — *samadhi* и *dhyana*, означающим два различных вида концентрации (*dhyana* — именование уровня *samadhi*). В монгольском языке эти термины взаимозаменяемы.

⁹ Монгольское слово *kekerü* — это заимствованное тибетское *ke ke ru*. Однако в тибетском переводе «Аштасахасрики» это слово не встречается, вместо него использовано близкое по значению *kar ke ta* — драгоценный камень зелёного или жёлтого цвета.

К сожалению, не удалось проследить связь между временем появления переводов и характером лексики, преобладающей в них (такая связь, например, явно прослеживается между техникой перевода и его датировкой, как показал подробный сравнительный анализ фрагментов текста семи¹⁰ переводов «Аштасахасрики»). Рассмотренный нами материал не позволяет выделить лексику, характерную для переводов начала, середины или конца XVII в. Можно выявить лишь индивидуальный стиль переводчика. Например, словарь самого раннего из известных нам переводов (Дидугба-габджу-ламы, Дурхар-омбо-багши и Браши-багши, 1599–1603) ближе к лексикону переводов Дзая-пандиты и Дарба-пандиты, сделанных на несколько десятков лет позже, во второй половине XVII в.

Отдельно рассмотрены лексические особенности двух переводов, которые были включены в состав монгольского Ганджура: это перевод Самдан-Сэнгэ из рукописного Ганджура 1629 г. и анонимный перевод, изданный в составе пекинского печатного Ганджура в 1720 г. Эти переводы разделяет почти столетие, и то, что они были включены в редакции буддийского канона на монгольском языке, позволяет задать вопрос: какие сходства и различия есть в лексиконе этих переводов и можно ли отметить в них какие-либо закономерности?

Анализ лексики переводов показал, что анонимный перевод всегда содержит ту версию термина, которая представлена в большинстве других переводов (т.е. наиболее широко распространённую). В словаре перевода Самдан-Сэнгэ было обнаружено лишь шесть случаев расхождения с большинством других переводов.

Сравнительный анализ 132 терминов выявил лишь 32 расхождения между ними, причём в этом случае учитывались даже малейшие различия, такие, как порядок слов в словосочетаниях и орфография¹¹.

Таблица 5

Санскрит	Тибетский	Самдан-Сэнгэ (Ганджур 1629 г.)	Анонимный (Ганджур 1720 г.)
anāgāmin	phyir mi 'ong ba	anagam	qarin ülü iregci

¹⁰ Перевод Дарба-пандиты не был доступен для анализа.

¹¹ В таблице не приведён перевод терминов, так как их значение не было сочтено релевантным при сравнительном анализе лексики двух канонических переводов.

bhīṣmagarjitanirghoṣasvara	sgra dbyangs mi zad par sgrogs pa	barasi ügei dayun-i dayurisqayçi	barasi ügei dayun egesisg dayurisqayçi
bodhisattva	byang chub sems dpa'	bodisung	bödhi satü
catasra pratisaṃvid	so so yang dag par rig pa bzhi	öber-e öber-e dörben ün-en- iyer uqaqui	dörben öber-e öber-e üneger uqaqui
cīvara-1	na bza'	degel	qubčad
cīvara-2	chos gos	kars-a degel	nom-tu debel
dvātrīṃśacca mahāpuruṣalakṣaṇa	skyes bu chen po'i mtsan sum cu rtza gnyis	yeke eres-ün yučin qoyar lagsan	yeke törölkiten-ü yučin qoyar lagsan
guru	bla ma	lam-a	blam-a
kalyāṇamitra	dge ba'i bshes gnyen	sayin nökör, sayin bayisi nökör	buyan-u sadun, buyan- u(-tu) nökör
karketana	kar ke ta	kekerü	karkitan
kroṣa	rgyang grags	kürüs dayun	kürüs
kṣamā (название пруда)	bde ba	jiṛyalang	amuṇulang
kṣamottamā (название пруда)	bde mchog	degedü jiṛyalang	degedü amuṇulang
mahāsattva	sems dpa' chen po	maqasung	ma-ha-a satü
māndarava	man Da ra ba	mandarig	mandarau-a
mudrā	(phyag) rgya	mudur	tamay-a, mudr-a
nityapramudita (название сада)	rtag tu dga' ba	nasuda sayitur bayasuyçi	nasuda bayasqulang-tu
niyata (название пруда)	nges pa	ünen mayad	mayad
pañca abhijñā	mngon par shes pa lnga	tabun jüng bilig	tabun ile medeküi
pravāla	byi ru	siru	bširu
puṇḍarīka	mngon par shes pa lnga	bundarig	čayan lingqua
ṛddhi	rdzu 'phrul	qubilyan	ridi qubilyan
rajas	rdul	barmanu	toyosun
rūpa	gzugs	öngge bey-e	dürsü
sakṛdāgāmin	lan gcig phyir 'ong ba	sakardagam	nigen-de qarin iregçi
sārasa	sa ra sa	qad sibayun	šarasa

sarvajñāna	thams cad mkhyen pa	qamuy-i medegči	qamuy jüil-i medegči
śūnyatā	stong pa nyid	qoγosun	qoγosun činar
svabhāva-1	ngo bo nyid	činar	mön činar
svabhāva-2	rang bzhin	mön činar	mön činar, öberčilen
upāyakaśālya	thabs mkhas pa	uran arγ-a	mergen arγ-a
vijñāna-1	rnam par shes pa	medeküi	teyin medeküi

Несмотря на 90 лет, разделяющие эти два ставших каноническими перевода «Аштасахасрики», различия в их лексике нельзя назвать существенными. Большая часть (19 из 32) приведённых в таблице примеров указывают на различия в порядке слов (например: *öber-e öber-e dörben ün-en-iyer uqaqui — dörben öber-e öber-e üneger uqaqui*), частичные различия (например: *kürüs dayun — kürüs; yeke eres-ün yüčün qoyar lagsan — yeke törölkiten-ü yüčün qoyar lagsan*), или «нейтральные альтернативы» (*degel — qubčad; jiryalang — amuyulang; öngge bey-e — dürsü*). В четырёх случаях термин в анонимном переводе передается более точно:

перевод Самдан-Сэнгэ (Далее С.-С.): *sayin nökör, sayin bayši nökör* — анонимный перевод (далее А.): *buyan-u sadun, buyan-u(-tu) nökör* — тиб. *dge ba'i bshes gnyen*

С.-С.: *qoγosun* — А.: *qoγosun činar* — тиб. *stong pa nyid*;

С.-С.: *činar* — А.: *mön činar* — тиб. *ngo bo nyid*;

С.-С.: *medeküi* — А.: *teyin medeküi* — тиб. *rnam par shes pa*.

В пяти случаях наблюдается переход от «уйгуризма» (Самдан-Сэнгэ) к кальке тибетского термина (анонимный перевод):

С.-С.: *anagam* — А.: *qarin ülü iregči*;

С.-С.: *sakardagam* — А.: *nigen-de qarin iregči*;

С.-С.: *tabun jung bilig* — А.: *tabun ile medeküi*;

С.-С.: *barmanu*¹² — А.: *toγosun*;

С.-С.: *bundarig* — А.: *čayan lingqua*.

¹² В тексте сутры монгольский термин *barmanu* соответствует санскритскому *rajas*, однако монгольское слово *barmanu* — это заимствованное санскритское *paramanu* 'частица, атом'.

В двух случаях монгольскому слову¹³ в переводе Самдан-Сэнгэ соответствует заимствование из санскрита в анонимном переводе (С.-С.: *qad sibayun* — А.: *śarasa*; С.-С.: *kekerü* — А.: *karkitan*). Однако в обоих случаях в тибетском переводе сутры тоже использовано заимствование из санскрита (*sa ra sa, kar ke ta*): не исключено, что эти санскритизмы появились в анонимном переводе из тибетского источника.

Наконец, в шести случаях мы имеем дело с разными вариантами фонетического заимствования:

- С.-С.: *bodisung* — А.: *bôdhi satû*;
 С.-С.: *maqasung* — А.: *ma-ha-a satû*;
 С.-С.: *mandarig* — А.: *mandarau-a*;
 С.-С.: *mudur* — А.: *mudr-a*;
 С.-С.: *lam-a* — А.: *blam-a*;
 С.-С.: *siru* — А.: *bširu*.

На примере первых четырёх случаев (фонетические заимствования из санскрита) можно отметить переход от «монголизированной» формы¹⁴ (Самдан-Сэнгэ) к более точному копированию санскритского слова: в анонимном переводе использованы дополнительные знаки (*γaliγ*) и передаётся долгота некоторых гласных (например: *ma-ha-a satû*). Последние два случая — заимствования из тибетского языка — демонстрируют переход от транскрипции (варианты Самдан-Сэнгэ передают звучание тибетских слов) к транслитерации (в анонимном переводе передано их написание¹⁵). Все шесть примеров указывают на большую точность, к которой стремился автор анонимного перевода. В случае с заимствованиями из тибетского транслитерация обеспечивает большую точность, чем транскрипция, так как чтение различных тибетских слов может быть очень схожим или различаться в зависимости от диалекта, и именно эти особенности написания позволяют уточнить значение. [Алексеев и др., 2012: 53].

Итак, сравнительный анализ выборки из 132 лексических единиц в восьми монгольских переводах сутры «Аштасахасри-

¹³ Как было замечено выше, монгольское слово *kekerü* — это заимствованное тибетское *ke ke ru*, которое, однако, не встречается в тибетском переводе «Аштасахасрики».

¹⁴ Другие примеры монголизированных форм санскритских слов см. в работе М.Шогаито [Shōgaito, 1991: 28–29].

¹⁵ Вариант анонимного перевода — *bširu* — это смесь транскрипции и транслитерации: *šī* отражает произношение тибетского слога *byi*, в то время как монгольская *b* передаёт корневую букву этого тибетского слога, т.е. отражает написание слова.

ка-Праджняпарамита» позволяет сделать следующие обобщения:

— Среди терминов в целом преобладают заимствования из санскрита.

— Среди терминов, описывающих буддийскую доктрину (в отличие от лексики, описывающей ритуал, космологию и иноземные реалии), преобладают кальки с тибетского языка.

— Имеющийся материал не позволяет говорить о связи между временем перевода (начало XVII — начало XVIII вв.) и характеристиками его лексикона.

— Лексикон переводов, вошедших в состав двух редакций монгольского Ганджура, состоит большей частью из широко распространённой терминологии. Это говорит о том, что этот пласт лексики действительно отражает некую центральную тенденцию в переводческой традиции XVII — начала XVIII вв.

Рукописные и ксилографические источники:

1. *Qutuγ-tu bilig-ün cīnadu kijayar-a kürügsen naiman mingyan*. Ms., Королевская библиотека, Копенгаген, шифр MONG. 481, 158ff. Перевод Дидугба-габджу-ламы, Дурхар-омбо-багши и Браши-багши.
2. *Qutuγ-tu sayitur medekü-yin cīnadu kijayar-a kürügsen naiman mingyan*. Ms., Королевская библиотека, Копенгаген, шифр MONG. 482., 159ff. Перевод Дидугба-габджу-ламы, Дурхар-омбо-багши и Браши-багши.
3. *Naiman mingyan silüg-tü ketekü jaddamba bolui*. Ms., Квартира-музей Ц.Дамдинсүрэнэ, Улан-Батор, шифр ХТ-7, 286ff. Перевод Арьядэвы.
4. *Qutuγ-tu bilig-ün cīnadu kijayar-a kürügsen naiman mingy-a-tu*. Ms., Восточный факультет СПбГУ, Монгольский Ганджур, vol. 45, 83ff. Перевод Самдан-Сэнгэ.
5. *Qutuγ-tu bilig-ün cīnadu kijayar-a kürügsen naiman mingyan*. Ms., ИВР РАН, СПб., шифр Q223, 237ff. Перевод Пандита-дархан-ламы.
6. *Qutuγ-tu bilig-ün cīnadu kijayar-a kürügsen naiman mingyan neretü*. Рукопись из частной коллекции, Монголия, 209ff. Перевод Алтангэрэл-убаши.
7. *Qutuγ-tu bilig-ün cīnadu kürügsen naiman mingy-a-tu*. Ms., ИВР РАН, СПб., шифр Q1, 388ff. Перевод Дзая-пандиты Ойратского.
8. [Название неизвестно]. Ms., фотокопия фрагмента рукописи из частной коллекции, Монголия, 1-3, 314-318ff. Перевод Дарба-пандиты.
9. *Qutuγ-tu bilig-ün cīnadu kürügsen naiman mingy-a-tu*. Репринт: Lokesh Chandra (Ed.). *Mongolian Kanjur*, vol. 46 (New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1977). Анонимный перевод.

- Алексеев и др., 2012 – Алексеев К.В., Гроховский П.Л., Сизова А.А., Смирнова М.О., Туранская А.А., Ямпольская Н.В., Яхонтова Н.С. Типология и способы перевода буддийской терминологии (на материале интерактивной базы данных «Буддийская терминология монгольских переводных сочинений») // Вестник СПб. университета. Серия 13. Востоковедение, Африканистика. СПб., 2012.
- Бурнээ-Энхтөр, 2003 – Бурнээ Д., Энхтөр Д. Уламжлалт монгол орчуулгын судлал (Исследование монгольских традиционных переводов). Улаанбаатар, 2003.
- Sárkőzi, 2010a – Sárkőzi A. Translating the Buddhist Scriptures in Mongolian Studies // Europe: Proceedings of the Conference held in November 24–25, 2008 in Budapest (Eötvös Loránd University, Department of Inner Asian Studies). Budapest, 2010.
- Sárkőzi, 2010b – Sárkőzi A. Mongolian Buddhist Terminology Over the Ages // RO. Altaica et Tibetica LXIII. (Warszawa, 2010).
- Shōgaito, 1911 – Shōgaito M. On Uighur Elements in Buddhist Mongolian Texts // Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko 49. Tokyo, 1991.
- Yampolskaya, 2012 – Yampolskaya N. A Rare Mongolian Translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā sutra // Proceedings of the 10th International Congress of Mongolists. Vol. II. Mongolian Language and Culture and their Urgent Problems. Ulaanbaatar, 2012.
- Yampolskaya, 2013 – Yampolskaya N. Ashtasāhasrikā Prajñāpāramitā in Mongolia: Some Problems of Interpretation // Mongolian Studies: Journal of The Mongolia Society. Vol. XXXIII. Bloomington, 2013.

Н. С. ЯХОНТОВА

Один из источников
поэтических выражений (тиб. *mngon brjod*)
в словаре Суматиратны¹

Известный тибетско-монгольский словарь бурятского просветителя Ринчена Номтоева (Суматиратны) «Лампада, освещающая темноту»² (далее — СР), составленный в 1877 г., не нуждается в представлении. Двухтомное издание этого словаря было осуществлено в Улан-Баторе в 1959 г. академиком Б.Ринченем [Sumatiratna, 1959]. Этот двуязычный словарь, построенный по алфавиту, отличается не только большое количество тибетских слов и выражений (около 40 000) с монгольским переводом, а в отдельных случаях и с санскритским эквивалентом, наличие синонимов в монгольском переводе, но и двуязычные комментарии, сопровождающие некоторые слова и понятия³. Еще одна его особенность — большое количество «поэтических выражений», включенных в алфавитном порядке в словарь с переводом и указанием на референта.

«Поэтические выражения» (или синонимы, или эпитеты) — широко использовались в литературном творчестве Индии. Они создавались по ассоциациям с какими-то особыми признаками референта, в круг последних входили самые разные персонажи индийской мифологии, божества, явления природы, люди, животные, растения и даже отвлеченные понятия. Для мифологических персонажей поэтические выражения да-

¹ Исследование тибетского лексического материала частично выполнено при поддержке гранта СПбГУ 2.38.293.2014 «Тибетская письменная традиция и современность».

² Его полное название: тиб. *Bod hor kyi brda yig ming tshig don gsum gsal bar byed pa mun sel sgron me*, монг. *Töbed mongyol-un dokiyān-u bičig ner-e üge udq-a yurban-i todurayulun qaranquui-yi arilyayči jula*.

³ См. например [Парба, 1958; Sárközi, 2013].

вали отсылки к их внешнему виду (например, «Трехглазый» для Шивы), героическим деяниям (например, «Разрушитель трех городов» для Шивы, «Совершивший сто жертвоприношений» для Индры), ссылки на ездовое животное или супруга/супругу и родителей (например, «Ездящий на павлине», «Сын Шри» для Камадэвы). Поэтические выражения для неодушевленных предметов отражают их вид и функции (например, «небесный крюк» для «молнии», «несущее воду» для «облака», «пьющее ногами» для «дерева»). Такие выражения употреблялись не при, а вместо названия референта (в этом их отличие от эпитетов), и с точки зрения их назывной функции они приравнивались к основному имени персонажа или названию предмета (поэтому их часто называют синонимами). Смысл употребления такого выражения заключался в том, чтобы в художественных целях назвать референта иносказательно, подбирая подходящее значение по контексту. Необходимо также отметить, что во многих случаях одно выражение может относиться к нескольким референтам. Большинство поэтических выражений являются именно выражениями, т.е. сочетаниями двух или трех слов, но могут быть и состоящими из одного слова.

На санскрите создавались специальные словари (лексиконы), написанные в стихах и представляющие собой перечни поэтических выражений для различных референтов. Самый известный среди них — словарь «Амаракоша», составленный в VIII в., был несколько раз переведен на тибетский, и один его перевод включен в тибетский Данджур. Позже были созданы самостоятельные тибетские словари этого жанра (тиб. *mngon brjod* 'ясные изречения'). Самым знаменитым собственно тибетским словарем этого жанра является словарь «Украшение ушей мудрецов»⁴ (далее — УУМ), созданный Агванджигдэн-Ванчуг-Дагвадордже (тиб. Ngag dbang 'jig rten dbang phyug grags pa'i rdo rje) в XVI в. При его составлении, как пишет автор, использовался санскритский лексикон «Амаракоша». Однако составитель словаря добавил в него свои новые поэтические выражения для стандартных, известных по санскритским лексиконам, референтов, а также включил новые референты в первую очередь буддийской тематики. Словарь построен по тематическому принципу, в основном композиционно повторяя порядок санскритских лексиконов, и так же

⁴ Его полное название тиб. mNgon brjod kyī bstan bcos mkhas pa'i nga rgyan zhes bya ba bzhuḡs so. Рукописный фонд ИВР РАН, шифр Тиб. В 10437/1, размер 61×9 см (46,5×6,5 см), 6 строк.

написан в стихах. Многие выражения сопровождаются пояснениями, напечатанными более мелким шрифтом. Этот словарь положен в основу современного издания «Илт өгүүлэх нэрийн толь» [Бүрнээ-Энхтөр, 2000].

Санскритская традиция через Тибет попала в Монголию. Собственно монгольских словарей этого жанра известно не много⁵, но большинство тибетско-монгольских словарей включают в том или ином количестве поэтические выражения. В то же время в середине XIX в. в Бурятии был составлен чисто тибетский словарь жанра *mngon brjod*. Его автор — Галсан Жимба (sKal bzang sbyin ba) Тугултуров⁶ (род. 1808) — пятый ширетуй Агинского дацана⁷.

Словарь поэтических выражений Галсана Жимбы является алфавитным, что отличает его от словарей предшественников. Название словаря — «Ясные изречения, расположенные по алфавиту под названием “Лучи луны, под которыми распускаются лотосы-кумуда — умы учеников”» (тиб. mNgon brjod kyī ming rnam ka 'phreng du bsgrigs pa blo gsar ku nda bzhad pa'i zla zer zhes bya ba bzhugs so; далее — ΛΛ). Это ксилограф, 39 листов⁸. В этом словаре чуть меньше 3200 (точнее 3191⁹) поэтических выражений, относящихся к различным референ-

⁵ Перевод «Амаракоши» на монгольский включен в монгольский Данджур. Одна небольшая ойратская рукопись содержит около 800 поэтических выражений, записанных ойратским «ясным письмом» [Яхонтова, 2010].

⁶ То, что автором словаря, который назван в колофоне просто как sKal bzang sbyin ba, является именно Галсан Жимба Тугултуров из Агинского дацана, автору статьи любезно сообщил научный сотрудник Института языка и литературы АН Монголии Р.Отгонбаатар.

⁷ Он также является автором тибетско-монгольского словаря «Лампада, освещающая слова и смысл» (тиб. brDa yig ming don gsal pa'i sgron me zhes bya ba bzhugs so, монг. Nere udq-a-yi geyigülügci jula kemegekü dokiyān-u bičig orosiba), сочинения из 220 листов, изданного ксилографически в Агинском дацане, а также переводов с тибетского.

⁸ Рукописный фонд ИВР РАН, шифры Тиб. В 8810/1, В 8940/2, В 9020/2, размер 44×8,5 см (36×6,5 см), 6 строк.

⁹ Это единственная цифра, претендующая на абсолютную точность. Общее количество поэтических выражений и их референтов в словарях УУМ и СР дается округленно по нескольким причинам. Данные по словарю УУМ в основном приводятся на основании подсчетов, сделанных по изданию [Бүрнээ-Энхтөр, 2003], без которого такая работа вообще была бы невозможна, но которое «грешит» пропусками (например, в него включены не все выражения, которые являются записью санскритских слов). Подсчет, сделанный по словарю СР, может быть не совсем точным. Но в обоих случаях погрешность достаточно мала, и ею можно пренебречь.

там, число которых около 800. Поэтические выражения расположены по порядку букв тибетского алфавита, указание на референта дает цепочка точек над строкой. В тех случаях, когда по алфавиту подряд стоят несколько поэтических выражений, они также соединяются цепочкой. В отдельных случаях точки могут быть пропущены или указаны лишние точки.

Граница перед началом слов на новую букву обозначена специальным значком, а начиная с буквы nga, появляется еще и фраза, дающая порядковый номер и название буквы (например, bzhi ba nga sde ni [ЛЛ, л. 11b:2]). Алфавитное построение в словаре ЛЛ выдержано достаточно строго, небольшие непоследовательности встречаются, но таких случаев не больше десятка на весь словарь. Нарушения алфавитного порядка могут быть в двух случаях: в конце списка выражений на определенную букву (или слог) может быть добавлено «забытое» выражение на ту же букву (или слог), и оно окажется не строго на своем месте. Кроме того, не строго по алфавиту могут стоять несколько выражений к одному референту, начинающиеся на один и тот же слог или слово, и тогда точно на своем месте будет только первое. Отмечен только один случай повтора, когда одно и то же выражение стоит в словаре два раза: тиб. chu'i zegs ma [ЛЛ, 13а:6, 14а:2], в первом случае с нарушением алфавитного порядка, во втором на своем месте. В обоих случаях у него указан одинаковый референт: тиб. chaḡ 'дождь'.

В словаре ЛЛ соотношение между эпитетом и референтом не является взаимно однозначным. У одного поэтического выражения может быть несколько референтов. Одними из самых «многореферентных» являются тиб. 'phrog byed 'крадущий' и тиб. 'khyog 'gḡo 'идущий извиваясь', у которых в словаре ЛЛ их отмечено по пять. В шести случаях референтов четыре, а число выражений для двух референтов превышает полторы сотни. Количество поэтических выражений, характеризующих одного референта, может быть самым разным начиная от одного и кончая 60. Самыми «богатыми» в этом отношении являются Луна (60) и Солнце (56), затем идут божеества индийской мифологии – просто божество (тиб. lha) (44), Махешвара (40), Индра, Брахма, Камадэва (по 36), следующими будут будда и небо (по 35). Больше 20 выражений только у 25 референтов, а по одному – у 309. Отдельные слова или выражения выступают в словаре в двух качествах: и референта и поэтического выражения, так выражение chu'i zegs ma 'капли воды' является эпитетом для chaḡ 'дождь' [ЛЛ, л. 13а:6], но

референтом для *chu 'thor* 'разбрызганное' [ЛЛ, л. 13b:4]. Описанные отношения между референтом и поэтическими выражениями не являются особенностью только словаря ЛЛ, так же было и в словаре УУМ, и в санскритской «Амаракоше», от словаря к словарю меняются только абсолютные цифры, но не относительное их соотношение.

Очевидно, что при составлении своего словаря Галсан Жимба использовал словарь УУМ, но около трети поэтических выражений, приводимых в ЛЛ, отсутствуют в УУМ, что означает, что были и какие-то другие его источники. С другой стороны, словарь Галсана Жимбы был использован Ринченом Номтоевым среди прочих источников при составлении его «Лампады». Совершенно очевидно, что круг словарей, к которым обращался автор «Лампады», был широк. В колофоне этого словаря из словарей жанра *mngon brjod* названы только «Амаракоша» и «Украшение ушей мудрецов», но добавлено «и другие» [СР, т. 2, с. 1391]. Попробуем показать, что среди этих «и других» был словарь Галсана Жимбы.

Для сравнения этих двух словарей (Галсана Жимбы и Ринчена Номтоева) сначала нужно «откинуть» те поэтические выражения из словаря ЛЛ (из 3191), которые отсутствуют в словаре СР (таких около 800), что дает около 2500 общих выражений для двух словарей. Разумеется, в словаре Ринчена Номтоева имеется значительно больше поэтических выражений, чем указанные 2500, но подчеркнем, что «точкой отсчета» является словарь ЛЛ и далее учитываются только выражения общие для словарей СР и ЛЛ.

Приличное количество (около 750) поэтических выражений, общих для ЛЛ и СР, отсутствует в словаре УУМ. В них были добавлены выражения к очень многим референтам, особенно к тем, у которых и так немало выражений. Например, из девяти выражений для «попугая» в словаре ЛЛ шесть, которых нет в УУМ, вошли в словарь СР. Так же из 11 выражений для «птицы» в словаре ЛЛ пять отсутствуют в словаре УУМ, но имеются в словаре СР. Однако такие случаи, которых не так мало, хотя и показывают несомненную связь между словарями ЛЛ и СР, не являются бесспорным доказательством использования в этих случаях автором «Лампады» именно словаря ЛЛ, ведь их авторы, несомненно, имели в своем распоряжении еще какие-то источники.

Поэтому больший интерес для сопоставления представляют те поэтические выражения и их референты, которые имеются во всех трех словарях (таких около 1750). Из них, правда,

также нужно отложить в сторону те выражения, которые полностью в них совпадают, таких набирается около 750. Причем в эту цифру входят полные совпадения одновременно как самих выражений, так и их референтов. Остается для рассмотрения около одной тысячи примеров поэтических выражений и их референтов (число которых тоже сократилось до около 350), которые отличаются во всех трех словарях. Различия могут касаться либо только поэтических выражений, либо только референтов, либо и тех и других. Они включают не обязательно что-то существенное, это могут быть непринципиальные мелочи, такие, как разное написание (например, варианты родительного падежа 'i/yi). Однако анализ различий между словарями ЛЛ и УУМ, в том числе и мелких, и сравнение их с вариантами в словаре СР, дает возможность показать, что случаев буквального следования словарю ЛЛ в словаре СР достаточно, чтобы была видна не просто связь, а точное совпадение, если не заимствование.

Для удобства изложения имеет смысл разделить описание референтов и поэтических выражений, начав с референтов, потому что именно потенциальное наличие референта отличает поэтическое выражение от отдельных слов или их сочетаний. Но прежде нужно сделать одно важное замечание. К сравнению тех или иных поэтических выражений и их референтов мы подходили в некотором смысле формально: не выходили на уровень санскрита (кроме тех случаев, когда речь идет о записи санскритских слов), т.е. не учитывалось, какой из вариантов более правильный в отношении его соответствия санскритскому прототипу¹⁰.

В трех рассматриваемых словарях референт указывается по-разному. Принципиально отличается способ, использованный в словаре УУМ, построенном тематически. В нем сначала приводится название референта, к которому относится приводимый далее список поэтических выражений¹¹. Это делается в специальном предложении, которое предшествует списку. Оно набрано мелким шрифтом и построено по схеме «xxx + род. п. + ming» 'Имена такого-то' (для уважаемых персон вме-

¹⁰ Это было сделано для поэтических выражений, входящих в рукопись ойратского словаря этого жанра, см. [Яхонтова, 2010].

¹¹ Такой способ представления референта и его поэтических выражений дает возможность давать ссылки на конкретный лист словаря УУМ, когда речь идет об общем референте для всех его выражений. Для словарей ЛЛ и УУМ из-за их алфавитного построения ссылки на референта возможны только для случаев конкретного употребления референта при конкретном выражении.

сто слова *ming* будет стоять *mtshan*). Очень часто название референта повторяется еще раз уже в списке поэтических выражений либо в самом его начале, либо в самом конце. Иногда в последнем случае может быть добавлено слово *zeg* 'так назван'.

В словаре ЛЛ после каждого выражения с помощью выгнутой цепочки точек над строкой указывается референт. Такие же цепочки (только под строкой) указывают референта и в словаре СР. В нем, если выражений несколько, они могут быть расположены «зеркально» с двух сторон от референта, что невозможно в ЛЛ. Впрочем, в словаре СР эти цепочки — не уникальное обозначение референта, а обозначение любой связи между элементами, входящими в словарь. Иногда выражение и/или референт заключены в кавычки. Во многих случаях связь между выражением и референтом указывается частицами (тиб. *ni* или *te*, монг. *anu* или *inu*), но это, так же как и цепочка из точек, не обязательно относится только к указанию на референта.

Референт — это обязательная составляющая словарей жанра *mingon brjod*, это то, что делает поэтическое выражение таковым. Некоторые поэтические выражения, известные по словарям этого жанра, вне таких словарей теряют связь с системой и воспринимаются как обычные слова или сочетания слов (чаще это касается отдельных слов). Так, из 2500 поэтических выражений из словаря СР около сотни не имеют референтов и, следовательно, не могут считаться поэтическими выражениями. Слово может снабжаться только переводом на монгольский, что делается, во-первых, в тех случаях, когда значение слова вполне обыденно и не воспринимается как поэтическое выражение. Например: тиб. *ma'i ma* 'бабушка', букв. 'мать матери', монг. *naуаᠰи eke* 'бабушка по матери' [СР, т. 2, с. 402] (референт: тиб. *a rhyi ma* 'бабушка' [ЛЛ, л. 28а:3]), тиб. *skra lo* 'коса', монг. *gürümel üsün tuyiba* 'заплетенные волосы, *туйи*¹²' [СР, т. 1, с. 135] (референт: тиб. *bud med kyi skra* 'женские волосы' [ЛЛ, л. 5а:1]), тиб. *glang rdzi* 'пастух', монг. *ükerči id.* [СР, т. 1, с. 353] (референт: тиб. *khyab 'jug* 'Вишну' [ЛЛ, л. 8b:6]), тиб. *mkhas pa* 'мудрец', монг. *mergen: inu ᠰe᠙en qurᠰa kümün:* 'мудрец, человек с острым умом' [СР, т. 1, с. 229] (референт тиб. *lhag pa* 'Меркурий' [ЛЛ, л. 7а:1]), тиб. *nyon mongs* 'страдания', монг. *nisvanis id.* [СР, т. 1, с. 760] (референт *sdug bsngal* 'страдания' [ЛЛ, л. 16b:1]), тиб. *mchu sgras* 'тубы, клюв', монг. *иᠴᠢᠦᠯ: qosiᠶu: id.* [СР, т. 1, с. 675] (референт тиб. *mchu*

¹² Особый вид прически у замужних женщин.

‘тубы, клюв’ [ЛЛ, л. 14b:2]), тиб. *snang med* ‘ночь, темнота’, монг. *söni: qarangui id.* [СР, т. 1, с. 1230] (референтов два: тиб. *mun pa* ‘темнота’ и тиб. *mtshan mo* ‘ночь’ [ЛЛ, л. 24a:5]), тиб. *mi bday* ‘хозяин людей’, монг. *kütmün ejen: id.* [СР, т. 2, с. 415] (референт: тиб. *gyal po* [ЛЛ, л. 28a:6]), тиб. *skye ldan* ‘живые существа’, букв. ‘имеющие рождение’, монг. *amitan id.* [СР, т. 1, с. 123] (референт: тиб. *sems can* ‘живые существа’ [ЛЛ, л. 4b:1]), тиб. *sgom byed* ‘совершающий медитацию’, монг. *dīyan-dur saγumui* ‘нахожусь в медитации’ (референт тиб. *gi khrod pa* ‘отшельник в горах’ [ЛЛ, л. 11a:2]). В последнем примере тибетское причастие, указывающее на деятеля (отшельник), переведено финитной формой глагола, что вполне возможно, если не учитывать, что это поэтическое выражение, употребление которого предполагается вместо словосочетания «отшельник в горах».

Некоторые из поэтических выражений, имеющих в словаре СР, являются записями санскритских слов тибетскими буквами; они снабжаются не специальным референтом, а только переводом на тибетский (и/или монгольский). Этот перевод по сути и есть название референта. Такие случаи скорее являются просто обычными переводами санскритского слова вне системы *mngon brjod*, как в следующих словах: тиб. *ku su ma* (запись санскр. *kusuma* ‘цветок’), монг. *ᠰᠡᠰᠡᠭ* ‘цветок’ [СР, т. 1, с. 27] (референт тиб. *me tog* ‘цветок’ [ЛЛ, л. 2a:5]), тиб. *ka rsha pa ni* (запись санскр. *kārṣāpaṇi* ‘монеты, маленькие ракушки’), монг. *ibaγu* ‘ракушка’ [СР, т. 1, с. 23] (референт: тиб. *mngon bu* ‘ракушка’ [ЛЛ, л. 2a:2]). Однако, в ряде случаев видно, что автор понимал, что это поэтическое выражение, а не просто слово.

В словаре СР встречается использование в качестве референта другого поэтического выражения, т.е. два разных поэтических выражения для одного референта как бы «замыкаются» друг на друга. Например: тиб. *khu bo* ‘дядя, брат отца’ (монг. *abaγ-a id.*) [СР, т. 1, с. 176] — одно из двух поэтических выражений для референта тиб. *a khu id.* [ЛЛ, л. 5b:1], но в словаре СР в качестве референта приведено второе¹³ известное для референта *a khu* — тиб. *pha'i sprun zla* ‘брат отца’ (монг. *eᠰige-yin sadun id.*). Скорее всего, в данном случае, с точки зрения автора, нет соотношения «поэтическое выражение — референт», просто тиб. *pha'i sprun zla* хорошо объясняет значение слова «дядя» (*khu bo*). Слово *a khu* с монгольским перево-

¹³ И в словаре УУМ, и в словаре ЛЛ у референта *a khu* два поэтических выражения: *khu bo* и *pha'i sprun zla* [УУМ, л. 42b:2].

дом (abaу-a: anu бау-a abaуa:) дано отдельно по алфавиту [СР, т. 2, с. 1343], а тиб. pha'i spun zla в словаре СР отсутствует.

Иногда в словаре СР указание на референта есть, но он формально не отмечен и «вписан» в приведенное словосочетание, теряясь в функции референта для читателя: тиб. sa spyod rgyal ро 'царь, использующий землю' (монг. үажар edlegči 'использующий землю') [СР, т. 2, с. 1126], здесь в тибетском выражении присутствует название референта (ср.: референт rgyal ро 'царь' [ЛЛ, л. 36а:6]), которое никак не отмечено и не переведено на монгольский. Обратное (референт назван по-монгольски, а не по-тибетски, но тоже без выделения) имеется в тиб. gnam gyi 'jigs pa 'опасность с неба', монг. оутаргүй-йин ауул янг: 'опасность с неба, засуха' [СР, т. 1, с. 1198] (ср.: референт тиб. than pa 'засуха' [ЛЛ, л. 23а:5]).

Отсылка к референту может быть заменена на толкование, как у тиб. go'u ta ma 'Гаутама', монг. gōutam [СР, т. 1, с. 293] (референт sha kya thub pa 'Шакьямуни' [ЛЛ, л. 8а:4]).

В словаре СР иногда встречаются непреднамеренные пропуски референта, и это хорошо видно при сравнении его со словарем ЛЛ. Например, при следующих стоящих подряд четырех выражениях референт не указан (их референт: тиб. nya skyogs¹⁴ 'раковина-жемчужница' [ЛЛ, л. 28b:6]): тиб. mu tig bskyed 'порождающий жемчуг' (монг. subud egüsgegči *id.*), тиб. mu tig phor 'жемчужный горшочек' (монг. subud аyaу-a *id.*), тиб. mu tig 'byung gnas 'источник жемчуга' (монг. subud-un үаргүй орон), тиб. mu tig skye gnas 'место рождения жемчуга' (монг. subud-un töröküi орон *id.*) [СР, т. 2, с. 437]. Референт sangs rgyas 'будда' (ср. [ЛЛ, л. 18а:2, 23b:4]) очевидно пропущен при тиб. thams cad mkhyen pa 'всезнающий' (монг. qamuy-i ayiladyüci: *id.*) [СР, т. 1, с. 911] и тиб. gnam 'dren 'правильно ведущий' (монг. sayitur jiluyudayüci: *id.*) [СР, т. 1, с. 1217]. При тибетском выражении bsam gtan khang pa 'дом для медитации' (монг. diyan-u bayising *id.*) все подготовлено для написания референта (проставлена дуга из точек и написано тиб. ni), но референта нет [СР, т. 2, с. 1268], им должен был бы быть тиб. dgon pa 'монастырь' [ЛЛ, л. 37b:4].

Референтов, которые имеют отличия в словарях СР и ЛЛ, с одной стороны, и УУМ — с другой, встретилось около 300. Большинство из них не касаются смены референта (хотя такое тоже возможно), а только разной степени переформулировки его названия, за которым иногда стоит и изменение подхода к классификации референтов.

¹⁴ В тексте ЛЛ: nya skyags.

Именно к такому типу относится легко заметное отличие, отсутствие при названии референта в словарях ЛЛ и СР слова тиб. *sru'i* 'вообще'. Употребление его при словах с общим значением является одной из особенностей названия и классификации референтов в словаре УУМ (например, тиб. *rta sru'i'i ming* 'имена лошади вообще' [УУМ, л. 51а:6]). Так же оформлены ссылки и на некоторые другие референты, например (из имеющихся в словаре ЛЛ): тиб. *nyu* 'рыба', *bya* 'птица', *ba lang* 'бык', *glang po* 'слон', *chu* 'вода', *me* 'огонь', *lha* 'божество', *sangs rgyas* 'будда', *mi* 'человек', *rlung* 'ветер', *dus* 'время', *gi 'gora*', *gangs gi* 'снежная гора', *mu tig* 'жемчуг'. В этом случае после списка поэтических выражений в словаре УУМ, например, для «лошади вообще», будут приведены отдельные списки для «лучшей лошади», «кобылы», «жеребенка» и т.д. Возможен и другой вариант, когда ссылка на референт включает и его виды, сформулированные по-разному: тиб. *mda' sru'i khyang par dang bcas pa'i ming* 'имена стрелы вообще и особенных [ее видов]' или *dngul sru'i dang khyad par ba'i* 'имена серебра вообще и особенных [его видов]' или *shing rta sru'i dang bye brag* 'колесница вообще и ее виды' [УУМ, лл. 52а:3, 50а:1, 51b:4]. Такие или другие похожие формулировки есть также для «соли» тиб. *tshwa* [УУМ, л. 54b:2], «доспехов» тиб. *go cha* [УУМ, л. 59а:6]). В таком случае различные виды «серебра» («стрел» или «колесниц») будут приведены в составе списка, правда, строго после общих имен (сначала «серебро вообще», а потом его виды) и с собственным названием «подреферента», который может быть выделен частицей *ni*. Есть и другие способы показать в названии, что речь пойдет о разных видах референта, но важно, что в словаре ЛЛ такие указания на референтов за редким исключением полностью отсутствуют. Слово *sru'i* 'вообще' в названии референта вообще не употребляется, а *bye brag* 'виды' употреблено четыре раза: тиб. *chu sgrin gyi bye brag* 'виды морского чудовища' (2 раза), тиб. *i ndra nii la'i bye brag* 'виды индранилы (запись санскр. *indranīla* 'сапфир')' и тиб. *nor bu'i bye brag* 'виды драгоценностей'. Во всех остальных случаях виды никак специально не оговариваются. Вместо варианта со словами *sru'i* или *bye brag* дается только название референта без него, а если поэтическое выражение относится к какой-то разновидности общего понятия, то оно, как правило, попадает к общему референту. Например, выражение тиб. *'ur sgra can* 'со звуком «ур-ру» относится именно к «железной стреле» (тиб. *lcags mda' ni* [УУМ, л. 52а:3]), выражения для которой приведены внутри списка для «стрелы вообще и особенных [ее

видов]», но в словаре ЛЛ референтом указана просто стрела (тиб. *mda'*) [ЛЛ, л. 32а:4]. Точно так же, как в словаре ЛЛ, решается в этих случаях выбор способа указания на референта и в словаре СР. Из всех рассмотренных случаев указания на референта в словаре СР слово *sru'i* сопровождает его всего четыре раза, а *bye brag* три раза (в двух случаях там же, где и в словаре ЛЛ), что показывает, что в этом словарь СР и словарь ЛЛ следуют одной системе.

За упрощением названия референта иногда явно видно отсутствие необходимости в небольшом словаре учитывать какие-то специфические подвиды референта. Например, упомянутая тиб. *gangs gi sru'i* 'снежная гора вообще' в словаре УУМ стоит в одном ряду с перечнем выражений для двух других тоже «снежных» гор: тиб. *gi bo gangs can* 'снежная гора, гора Кайласа' и *te se* 'снежная гора' [УУМ, л. 24а:3–4]. Оба словаря ЛЛ и СР, включив два поэтических выражения из списков для первых двух гор, называют референтов просто *gangs gi* 'снежная гора'.

Названия трех видов «радуги» в УУМ (*'ja ' tshon* 'цветная радуга', *'ja ' drang* 'прямая радуга', *'ja ' khyog* 'кривая радуга') [УУМ, л. 15а:4], каждая со своими поэтическими выражениями, в словарях ЛЛ и СР заменены на универсальный референт *'ja ' drang*, к которому попали два выражения от «цветной радуги», шесть от «прямой» и одно от «кривой».

К восьми поэтическим выражениям для «женщины» (тиб. *bud med*) в словарях ЛЛ и СР в словаре УУМ два относятся к другим «разновидностям» женщин. Одно: тиб. *pa chung* 'молодая (женщина)' [ЛЛ, л. 22а:5; СР, т. 1, с. 1163] — имеет в словаре УУМ референта *bu mo gzhon ni ma* 'молодая женщина' [УУМ, л. 41а:1], а второе: тиб. *myos gsal ma* 'излучающая влечение' [ЛЛ, л. 29б:2; СР, т. 2, с. 469] — референта *bud med mchog* 'красивая женщина' [УУМ, л. 40б:4]. При этом и в словаре ЛЛ, и в словаре СР есть еще три выражения, которые имеют референтом «красивую женщину».

Отсутствие деления на виды не единственный случай упрощения названия референта в словарях ЛЛ и СР. Например, для «кабана» в УУМ название референта предлагается как *gi phag gam phag rgod* 'кабан или дикий кабан' [УУМ, л. 37а:5], который и в ЛЛ, и в СР назван просто *phag rgod* 'дикий кабан'.

В то же время есть и обратные примеры. Несколько поэтических выражений в словаре УУМ объединены под общим названием референта: тиб. *se sruyang ngam wa* 'волк или лиса'. В словаре ЛЛ их разделили между конкретными референтами,

и в словаре СР это деление в основном повторяется. Одно выражение, тиб. *ba lang 'tshé* 'вредящий быкам', приобрело одинаковый референт и в ЛЛ, и в СР: тиб. *sruyang ki* 'волк' [ЛЛ, л. 26а:3; СР, т. 2, с. 173], у трех других референты разделились: тиб. *dzam bu ka* (запись санскр. *jambuka* 'шакал') получило двух референтов *wa* 'лиса' и *se sruyang* 'волк' [ЛЛ, л. 31а:2] (или в записи: *wa dang se sruyang* [СР, т. 2, с. 635]). Второе выражение: *wa skyes* 'рожденный лисой' в обоих словарях было отнесено к одной «лисе» (тиб. *wa*) [ЛЛ, л. 31а:2; СР, т. 2, с. 666]. Только референты третьего (тиб. *gi dwags khram pa* 'зверь-обманщик') не совсем совпадают в словарях ЛЛ и СР: в первом их два (*wa* 'лиса' и *se sruyang* 'волк') [ЛЛ, л. 33б:2], во втором — только «лиса» (*wa*) [СР, т. 2, с. 907]. Однако, все эти случаи в целом показывают очевидное общее отличие референтов в словарях ЛЛ и СР от словаря УУМ.

Некоторые референты регулярно выступают под одним названием в словарях ЛЛ и СР, но под другим в словаре УУМ. Один из возможных вариантов такого несоответствия — подмена названия референта, известного из словаря УУМ, одним из его поэтических выражений. Например, референтом для «кошки» в УУМ является слово *zhum bu* 'кошка' [УУМ, л. 37б:1], тогда как в ЛЛ и СР в качестве референта используется *byi la* 'кошка', в УУМ стоящее в перечне поэтических выражений. В свою очередь *zhum bu* в ЛЛ и СР считается поэтическим выражением и имеет отсылку к *byi la* [ЛЛ, л. 31а:4; СР, т. 2, с. 696], так же как и еще три выражения для «кошки», общие для этих словарей. При этом у четвертого выражения (тиб. *bshang ba sbed (pa)* 'прячущая свои экскременты') в ЛЛ референтом стоит *zhum bu* [ЛЛ, л. 36а:4], а в СР указаны два референта и *zhum bu*, и *byi la* [СР, т. 2, с. 1105–1106].

Таблица 1

Некоторые примеры регулярного употребления
разных названий одного референта

ЛЛ = СР	УУМ	Перевод
<i>byi la</i>	<i>zhum bu</i> [л. 37б:1]	кошка
<i>bung ba</i>	<i>sbrang ma</i> [л. 40а:2]	пчела
<i>brgya byin</i>	<i>brgya byin lha'i dbang po</i> [л. 5а:3]	Индра
<i>dga' rab dbang phyug</i>	<i>khyab 'jug yi bu 'dod lha</i> [л. 8а:6]	Камадэва

se ngge rkang brgyad	ri dwags sha ra bha [л. 37a:2]	шарабха (санскр. śarabha) – восьминогий лев
dpag bsam shing	shing yongs 'du [л. 28b:6]	дерево калпарвасун (санскр. kalparīkṣa)
lha gnas	mtho ris [л. 4a:6]	небеса
btsas ma thag pa	skyes ma thag pa [41b:6]	новорожденный
mdzes ma	bud med mchog [л. 40b:4]	красивая женщина
lha ma yin	lha min [л. 3b:3]	асур
dkar khra min	ba bla [л. 26b:3]	желтый мышьяк
lha dbang phyug	dbang phyug chen po [л. 10a:1]	Махешвара
gshin rje rgyal po	srin po'i rgyal po [л. 12a:5]	царь ракшасов
dri chen	bshang gci [л. 45a:2]	экскременты

В качестве названия референта в словарях ЛЛ и СР могло быть выбрано одно из слов или словосочетаний, входящих в список поэтических выражений для данного референта из УУМ (№ 1–11), но иногда источник такого названия неизвестен (№ 12–15). Названия референтов для «Махешвары» и «желтого мышьяка» не связаны с поэтическими выражениями из словаря УУМ, и их источник, так же как и источник одного из двух его поэтических выражений (thog zlog 'отражающий сияние' [ЛЛ, л. 18b:1; СР, т. 1, с. 943]) для «желтого мышьяка», не ясен. И если с Махешварой по крайней мере ясно, что референт один, то dkar khra min и ba bla, могут быть просто названиями разных референтов и этому примеру место в таблице ниже.

Кроме регулярной подмены одного названия другим, связь между словарями ЛЛ и СР проявляется в тех многочисленных случаях, когда определенные поэтические выражения, имеют свой определенный вариант написания референта, совпадающий в словарях ЛЛ и СР. Перечню выражений для Гаруды в словаре УУМ предшествует вводная фраза: тиб. khyab 'jug gi bzhon pa bya khyung gi ming 'имена Гаруды, ваханы Вишну' [ЛЛ, л. 9a:3]. В словарях ЛЛ и СР это длинное название референта заменено на два коротких khyung 'Гаруда' (часть указанного выше) и mkha' lding 'парящий в небе' — одно из поэтических выражений для Гаруды. Первое встретилось пять раз, второе — восемь, но важно, что совпадение в выборе названия референта между словарями ЛЛ и СР абсолютное. Так же полностью совпадают «привязки» вариантов написания «царя нагов» к определенным поэтическим выражениям. В словаре

УУМ название этого референта дается как тиб. *klu'i rgyal* ро 'царь нагов' [УУМ л. 21а:1], к которому в словарях ЛЛ и СР добавляются еще два варианта *klu rgyal* и *klu rgyal ро*. Отличия между этими вариантами минимальные, но каждый из них в словарях ЛЛ и СР четко употреблен при определенном выражении. Только в одном случае для поэтического выражения тиб. *lag 'gro 'i mgon ро* 'владыка «передвигающихся на руках» (т.е. змей)' референт назван идентично словарю УУМ: *klu'i rgyal ро* (так же в ЛЛ и СР).

Похожим образом распределились названия референтов и для Карттикеи (Скандхи) — младшего сына Шивы. В УУМ он назван *dbang phyug gi bu chung ba gzhon nu gdong drug* 'младший сын Владыки (т.е. Махешвары), шестиликий' [УУМ, л. 11а:1]. В словарях ЛЛ и СР для его обозначения используются два имени: *gdong drug* 'шестиликий' или *smiñ drug* 'шесть матерей'. Первое имя — это часть его полного имени, а второе — это фактически тибетское названия Пляд, от которого образуется одно из имен Карттикеи (их сына) тиб. *smiñ drug bu* 'сын шести матерей'. Таким образом, формально *smiñ drug* — это название Пляд, но реально в первую очередь исходя из значения поэтических выражений, при которых этот референт указан, это обозначение Карттикеи. Впрочем, независимо от действительного значения тиб. *smiñ drug* все восемь случаев его употребления в словаре ЛЛ повторяются в словаре СР. Для первого варианта (*gdong drug*) соответствие менее однозначное: из десяти совпадают семь.

Так же обстоит дело и с названием референта «асур», которое в УУМ дается в виде *lha min*, а в словарях ЛЛ и СР в двух вариантах: *lha min* и *lha ma yin*. Совпадение названий референтов наблюдается в 10 случаях из 14. В словаре ЛЛ «обитель богов» последовательно названа *lha gnas* (в отличие от словаря УУМ, где она называется *mtho ris*). В двух случаях из четырех СР следует варианту из словаря ЛЛ, в одном — из УУМ, а в одном дает референтом *lha* 'божество'.

Яма назван в словаре УУМ и в большинстве случаев (11 раз из 13) в словарях ЛЛ и СР как тиб. *gshin rje* [УУМ, л. 12а:1]. В оставшихся двух местах при поэтических выражениях: тиб. *mtshun la rol* 'радующийся мертвецам' [ЛЛ, л. 30b:6; СР, т. 2, с. 616] и *ya mi pa'i sprun* 'брат Ямуны' [ЛЛ, л. 32b:1] (вариант: *ya mi pa'i sprun zla id.* [СР, т. 2, с. 810]), в словарях ЛЛ и СР референт назван *gshin rje rgyal ро* 'Яма-царь'.

В качестве названия референта для Камадэвы вместо тиб. *khyab 'jug yi bu 'dod lha* 'сын Вишну, божество любви' (в словаре УУМ) в двух словарях ЛЛ и СР взято одно из его поэтиче-

ских выражений (тиб. *dga' rab dbang phyug* 'владыка радости'). Такой вариант повторяется более чем в 20 его поэтических выражениях, однако в одном случае, как раз при выражении тиб. *dga' rab dbang phyug*, включенном в оба словаря уже в этом качестве [ЛЛ, л. 9а:5; СР, т. 1, с. 370], референт назван *bdud sdig can* 'грешный' (еще одно поэтическое выражение для Камадэвы).

Очень показательны не такие уж и редкие случаи единичного одинакового написания референтов в словарях ЛЛ и СР, которые совпадают только при отдельных одинаковых поэтических выражениях, имеющих в обоих словарях. При этом в остальных случаях, т.е. при других поэтических выражениях, они такие же, как в словаре УУМ.

Из десяти выражений для горы Сумеру в словаре ЛЛ, которые все есть в словаре СР (кстати, в словаре УУМ четырех из них нет), для всех кроме одного даны одинаковые названия референтов (такие же, как и в УУМ) — *gi rab* 'гора Сумеру'. Однако для одного: тиб. *sa 'dzin dbang po* 'владыка горы' (букв. 'владыка «Держащей землю» (т.е. «горы»)') название референта совпадает в словарях СР и ЛЛ: *gi rab lhun po* 'гора Сумеру' [ЛЛ, л. 36б:1; СР, т. 2, с. 1130], где тиб. *lhun po* — поэтическое название горы Сумеру, стоящее первым в списке в словаре УУМ [УУМ, л. 25б:5].

Река Ямуна во всех трех словарях при всех поэтических выражениях так и называется — *chu bo ya tu na* 'река Ямуна'. Однако при одном выражении (*gshin tje'i sring mo* 'сестра Ямы' [ЛЛ, л. 36а:4; СР, т. 2, с. 1097]) ее название меняется на тиб. *ba kshi* (в ЛЛ) или *chu bo ba kshu* (в СР) (запись санскр. *vakṣu*). Это связано с тем, что в словаре УУМ произошла подмена названий рек в соответствии с буддийской космологической традицией¹⁵, и для реки Ямуны в конце списка поэтических выражений было приведено новое название тиб. *ba kshu*. А поскольку выражение «сестра Ямы» стоит как раз перед ним, его (и только его) и взяли в качестве референта и в словаре ЛЛ, и в словаре СР.

Референтом поэтических выражений, относящихся к супруге Индры в словаре УУМ, является тиб. *brgya byin chung mo* 'супруга Индры' [УУМ, л. 5б:1], а в словарях ЛЛ и СР — *brgya byin gyi btsun mo id.* Но для одного тиб. *bu mo'i sras mo* 'дочь Бумо' (запись санскр. *puloman* — имени отца супруги Индры — Шачи) референт в обоих словарях назван нестандартно для них, но одинаково: тиб. *brgya byin chung ma* 'супруга Индры' [ЛЛ, л. 26а:4; СР, т. 2, с. 197].

¹⁵ Подробнее см. [Яхонтова, 2013].

При 12 поэтических выражениях в словарях СР и ЛЛ референт будет одинаковым (и таким же как в словаре УУМ): тиб. *mo mtshan* 'женский орган' [УУМ, л. 43b:2], а при одном: тиб. *me tog lam* 'путь цветов', другим — *mo dbang* с тем же значением [ЛЛ, л. 29a:4; СР, т. 2, с. 446]. При одном поэтическом выражении (тиб. *lhas ma* 'коса') в словаре СР, по-видимому, повторена ошибка из словаря ЛЛ, когда вместо тиб. *bud med kyi skra* 'женские волосы' референт назван *bud med sgra* 'женский голос' [ЛЛ, л. 38b:2; СР, т. 2, с. 1336].

Из трех поэтических выражений для Хеваджры при двух название референта будет одинаковым во всех трех словарях, а при одном (*rol pa'i rdo rje* 'ваджра веселья') совпадает только в словарях ЛЛ и СР: *kyee rdor* 'ваджра кье' [ЛЛ, л. 9b:1; СР, т. 2, с. 946].

Такой «индивидуальный подбор» формы референта иногда соблюдается даже в мелочах: для «голоса кукушки» будет два варианта, в зависимости от поэтического выражения, при котором они стоят. При тиб. *sbrang rtsi'i sgra* 'голос меда' будет *khu byug gi sgra* 'голос кукушки' [ЛЛ, л. 27b:5; СР, т. 2, с. 365], а при *lnga pa'i dbyangs* 'пятая нота' — *khu byug sgra* 'голос кукушки' [ЛЛ, 12a:4; СР, т. 1, с. 554].

Из трех ссылок на реку Синдху ее написание только в одном случае (при тиб. *mang po byin* 'много дающая') отличается, но одинаково и в ЛЛ, и в СР: *chu bo si ntu* [ЛЛ, с. 28a:4; СР, т. 2, с. 398] (в отличие от *chu bo si ndhu* в двух других местах и в словаре УУМ).

Значительное количество референтов в словарях ЛЛ и СР, с одной стороны, и УУМ, с другой стороны, отличаются более кратким названием в первых двух, часто за счет отсутствия уточняющих слов (например, слов, указывающих на класс, к которому принадлежит референт), имеющих в УУМ. В Таблице 2 такие слова подчеркнуты.

Таблица 2

Сокращенные названия референтов в ЛЛ и СР

ЛЛ = СР	УУМ
lcags ri 'Железная гора'	<u>kh</u> or yug <u>gi</u> lcags ri 'Железная гора из <u>цепи гор, окружающих мир</u> ' [л. 26a:1]
ma la ya 'Малайя'	ri <u>bo</u> ma la ya ' <u>гора</u> Малайя' [л. 26a:6]
bse ru 'носорог'	ri <u>dwags</u> bse ru ' <u>зверь</u> носорог' [л. 37b:3]
ri dwags 'зверь'	ri <u>dwags</u> spyi tsam kha ' <u>зверь</u> олень' [л. 37b:2]

ku sha 'куша'	rtswa ku sha 'трава куша' [л. 36b:5]
lha khang 'храм'	gtsug lag khang 'главный храм' [л. 27a:2]
nyi 'od 'лучи солнца'	nyi ma'i 'od zer 'лучи солнца' [л. 16b:1]
brgya byin rdo rje 'ваджра Индры'	brgya byin gyi <u>mtshan cha</u> rdo rje 'ваджра – оружие Индры' [л. 5b:3]
byang sems 'бодхисаттва'	byang chub sems dpa' 'бодхисаттва' [л. 3b:3]
byang chub shing 'дерево бодхи'	byang chub ljon shing 'райское дерево бодхи' [л. 28b:5]
chu shel 'кристалл'	<u>zla ba</u> chu shel 'лунный кристалл' [л. 49b:4]
chu srin 'морское чудовище'	chu srin <u>chen po</u> 'большое морское чудовище' [л. 23b:2]
drang srong 'риши'	<u>thub pa</u> drang srong 'мудрец риши' [л. 47a:6]
u ma 'Ума'	<u>dbang phyug gi</u> btsun mo u ma 'Ума, супруга Владыки (Махешвары)' [л. 10b:1]
'khor bsgyur 'Чакравартин'	'khor los bsgyur ba'i <u>rgyal po</u> 'Чакравартин-царь' [л. 48b:1]
dar ma 'взрослый'	<u>bud med</u> dar ma 'женщина в зрелом возрасте' [л. 41a:1]
rang rgyal 'прагьякабудда'	rang sangs rgyas 'прагьякабудда' [л. 4a:5]
dpyid 'весна'	dpyid <u>dus</u> 'весеннее время' [л. 19a:6]

Интересно, что gtsug lag khang 'храм', будучи в УУМ референтом, в двух других словарях дается как поэтическое выражение к референту lag khang 'храм' [ЛЛ, с. 30a:2; СР, т. 2, с. 518].

Наконец, могут быть мелкие несоответствия между написанием референта, например, такие, как присутствие/отсутствие показателя падежа (чаще всего родительного) или частицы обладания, субстантивной частицы ра, замена слова на синоним, или вариативное написание слова. Важно, что все они регулярно встречаются в словарях ЛЛ и СР, с одной стороны, и словаре УУМ — с другой.

Таблица 3

Вариативное написание слов в словарях ЛЛ, СР

ЛЛ = СР	УУМ	Перевод
ri dwags ku ra sa	ri dwags ku ra ngga [л. 37b:3]	антилопа <i>курунга</i> (санскр. kuraṅga)
brgya byin gyi btsun mo	brgya byin chung mo [л. 5b:1]	супруга Индры

khu byug gi sgra	khu byug gi skad [л. 38b:1]	голос кукушки
bu mo gzhon nu	bu mo gzhon nu ma [л. 41a:1]	молодая женщина
chu rnyog ma	chu rnyog ma can [л. 23a:4]	грязная вода
bud med skra	bud med kyi skra [л. 42b:5]	женские волосы
mya ngan med pa'i shing	mya ngan med kyi shing [л. 29b:4]	дерево <i>ашока</i>
lha'i bdag po	lha'i bdag [л. 5a:3]	Индра
'jig bskal	'jig pa'i bskal pa [л. 20b:2]	калпа разрушения
bya shing rta ma	bya shing rta mo [л. 39a:3]	дятел
rnga mong	rnga mo [л. 55a:3]	верблюды
bya mchil pa	'chil pa [л. 39b:6]	ласточка

Меньше всего случаев (но от этого они не менее показательны), когда одно поэтическое выражение в словарях ЛЛ и СР, с одной стороны, и словаре УУМ — с другой, относится к абсолютно разным референтам. Такие несоответствия встречаются как исключения в ряду многочисленных одинаковых соотношений поэтических выражений с референтами в словарях ЛЛ, СР и УУМ.

Таблица 4

Разные референты в словарях ЛЛ, СР и УУМ

Поэтическое выражение	Референт в ЛЛ и СР	Референт в УУМ
mche ba can 'с большими клыками'	слон (тиб. glang po [ЛЛ л. 14b:2; СР, т. 1, с. 676])	дикий кабан (тиб. phag rgod [л. 37a:5])
lan cig dga' (СР) или lan gcig dga' (ЛЛ, УУМ) 'радующаяся один раз'	ворона (тиб. bya rog [ЛЛ, л. 35a:2; СР, т. 2, с. 971])	воробей (тиб. ba mo bye'u [л. 39a:3])
mig seg can 'с желтыми глазами'	сова (тиб. 'ug pa [ЛЛ, л. 28b:5; СР, т. 2, с. 433])	сипуха (тиб. sgin bya [л. 39b:3])
ngang pa'i gkang pa 'ноги гуся'	ртуть (тиб. dngul chu [ЛЛ, л. 11b:4; СР, т. 1, с. 505])	редька (тиб. la phug [л. 36a:2])
byi la'i mig 'глаза кошки'	вид минерала (тиб. dkar khra min [ЛЛ, л. 26b:2; СР, т. 2, с. 234])	желтый мышьяк (аурипигмент) (тиб. ba bla [л. 26b:3])

mgrin nag 'черное горло'	Махешвара (тиб. dbang phyug chen po [ЛЛ, л. 9b:6]; dbang phyug [СР, т. 1, с. 398])	ворон (тиб. bya rog [л. 39b:5])
sna tshogs mdog 'различные цвета'	огонь в конце калпы (тиб. dus me [ЛЛ, л. 24a:2; СР, т. 1, с. 1227])	желтый мышьяк (аурипигмент) (тиб. ba bla [л. 26b:3])
sa dbang 'правитель земли'	правитель (тиб. dpon po [ЛЛ, л. 36b:1; СР, т. 2, с. 1128])	царь (тиб. rgyal po [л. 48a:5])
dal 'dzin 'держаший медленно'	земля нагов (тиб. klu gnas [ЛЛ, л. 38b:1; СР, т. 1, с. 993])	высшая область (небеса) (тиб. mtho ris [л. 4a:6])
gsal ldan 'полный сияния'	ученый (тиб. mkhas [ЛЛ, л. 37a:6; СР, т. 2, с. 1242])	лазурит (тиб. mthing [л. 26b:5])

Еще один параметр совпадений референтов в словарях ЛЛ и СР касается одинакового их набора, отличающегося от УУМ, в тех случаях, когда референтов у одного выражения несколько.

У выражения тиб. sna tshogs gzugs can 'обладающий разными образами' в словарях ЛЛ и СР два референта dus me 'огонь в конце калпы' и khyab 'jug 'Вишну' [ЛЛ, л. 24a:3, СР, т. 2, с. 1227], а в словаре УУМ тоже два: Вишну и тиб. shing a rka ba rna 'дерево аркапарна' (санскр. arkarapaṇa). У выражения тиб. glang po'i zas 'еда слонов' в словарях ЛЛ и СР два референта – названия деревьев a mra'i shing 'дерево амра' и byang chub shing 'дерево бодхи' [ЛЛ, л. 8b:6; СР, т. 1, с. 353], а в словаре УУМ только второе. У выражения тиб. lto 'phyang 'отвислый живот' в словарях ЛЛ и СР два референта tshogs bdag 'Ганеша' и lug 'овца' [ЛЛ, л. 17b:2; СР, т. 1, с. 870], в словаре УУМ — «овца» и «толстый с отвислым животом» (тиб. grod puog can). У выражения тиб. kun 'joms 'всепобеждающий' в словарях ЛЛ и СР два референта: Индра (тиб. brgya byin) и «водяное чудовище» (тиб. chu srin chen po) [ЛЛ, л. 2b:2; СР, т. 1, с. 29], а в словаре УУМ — только второй. В случае с выражением тиб. stobs bzang 'большая сила' в словарях ЛЛ и СР два референта: сын Вишну (тиб. khyab 'jug gi bu rho) и «пиво» (тиб. chang), а в словаре УУМ — только первый.

Наконец, нужно упомянуть два совпадения между словарями ЛЛ и СР, касающиеся оформления двух ссылок на референты при двух поэтических выражениях, отсутствующих

в словаре УУМ. Хотя случаи, не зафиксированные в словаре УУМ, выше из рассмотрения исключались, на этих двух есть смысл остановиться, потому что они показывают не только связь словарей ЛЛ и СР, но и, как представляется, наличие в распоряжении автора словаря ЛЛ тематического словаря жанра *mingon brjod*, отличного от УУМ. Два раза при названии референта было употреблено слово *ming* 'имя', а фактически использована стандартная конструкция, предшествующая списку поэтических выражений и используемая в тематических словарях. При выражении тиб. *bum ba'i mgo* 'голова кувшином' референт и в словаре ЛЛ, и в словаре СР назван тиб. *chu srin gyi ming* 'имя водяного чудовища' [ЛЛ, л. 26а:5; СР, т. 2, с. 203], а при *brtan pa dregs* 'гордящийся твердостью' — *rma bya'i ming* 'имя павлина' [ЛЛ, л. 17b:6; СР, т. 1, с. 856]. Нигде больше, ни при выражениях для этих референтов, ни при других выражениях слово *ming* не употребляется.

В заключение следует сказать, что среди рассмотренных слов, конечно, имеются и примеры (хоть и не такие многочисленные), когда между двумя вариантами выбора (из словаря УУМ или словаря ЛЛ) автор словаря СР отдавал предпочтение варианту словаря УУМ. Недаром этот словарь указан в перечне источников «Лампады». Также есть случаи, когда каждый словарь дает свой вариант (например, референт «обезьяна» регулярно назван тиб. *spre* — в словаре ЛЛ, тиб. *sprel* — в словаре СР и *spre'u* — в словаре УУМ [УУМ, л. 37b:6]).

В целом представленный материал показывает, что Ринчен Номтоев активно использовал словарь ЛЛ. Это, в общем-то, не требует доказательства, оба автора жили в Бурятии, словарь Галсана Жимбы Тугултурова был напечатан до словаря Сумадиратны. К тому же пользоваться словарем, построенным по алфавиту, очевидно проще и удобнее при составлении алфавитного же словаря. Но если на использование словаря УУМ указывает сам составитель, то словарь ЛЛ, который очевидно широко привлекался, был упомянут только как «и другие». Примеры соответствий между записью названий референтов в словарях ЛЛ и СР это доказывают.

Бүрнээ-Энхтөр, 2003 — Бүрнээ Д., Энхтөр Д. Төвд монгол иат өгүүдэх нэрийн толь (Тибетско-монгольский словарь ясных выражений). Улаанбаатар, 2003.

Пагба, 1958 — Пагба Т. Монголын хэл зүйч-эрдэмтэн Сумадиратна (Лувсанринчен)-гийн бүтээлүүдийн товч тойм (Краткий обзор сочинений монгольского ученого языковеда Сумадиратны). Улаанбаатар, 1958.

- Яхонтова, 2010 — Ойратский словарь поэтических выражений. Факсимиле рукописи, транслитерация, введение, перевод с ойратского, словарь с комментариями, приложения Н.С.Яхонтовой. М., 2010.
- Яхонтова, 2013 — Яхонтова Н.С. Санскритско-тибетско-монгольские параллели (эпитеты рек) // ППВ. Вып. 1 (18). М., 2013, с. 109–122.
- Sárközi, 2013 — Sárközi A. The Dictionary of Sumatiratna. // Tatiana Pang, Simone-Christiane Raschmann, Gerd Winkelhane (Eds). Unknown Treasures of the Altaic World in Libraries, Archives and Museums. 53rd Annual Meeting of the Permanent International Altaistic Conference. Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg, July 25–30, 2010. Berlin, 2013, p. 364.
- Sumatiratna, 1959 — Sumatiratna. Bod-hor-kyi-brda-yig-min-chig-don-gsum-gsal-bar-byed-pa-mun-sel-skron-me // CSM. T. VI, VII. Улаанбаатар, 1959.

II

В. А. УСПЕНСКИЙ

Поиски

Третьего халхаского джэбдзундамба-хутухты: факты и легенды

В XVII–XVIII вв. по мере усиления позиций тибетского буддизма в Монголии стали возникать многочисленные «династии» *хубилганов* (монг. *qubilγan*, тиб. *sprul sku*), т.е. «перерожденцев» или «живых будд» (от кит. хофо 活佛). Многие *хубилганы* обладали не только религиозным авторитетом и пользовались почтением широких народных масс, но и оказывали значительное экономическое и даже политическое влияние. Поэтому поиск и легитимизация лам-*хубилганов* находились в поле зрения властей династии Цин.

По сравнению с Тибетом ситуация с *хубилганами* в Монголии имела свою специфику. Если в Тибете не было значительного числа аристократов, то монголами правили владетельные князья, власть которых передавалась по наследству, хотя их права и титулы утверждались императором. Разумеется, многие монгольские князья желали видеть своих родственников или ставленников высшими ламами-*хубилганами*. Подобная ситуация могла приводить к конфликтам между влиятельными покровителями различных кандидатов и концентрации значительной власти в пределах одной княжеской семьи. Считается, что политика маньчжуров по дроблению Монголии на многочисленные независимые друг от друга владения — хошуны («знамена»), подчиненные центральной власти, имела целью не допустить объединения монголов. Подобная политика имела успех. Однако в последние годы существования династии Цин, уже в начале XX в., объединение значительной части монголов произошло не под властью одного из потомков Чингис-хана, а под властью наиболее почитаемого монгольского ламы-*хубилгана* — Восьмого джэбдзундамба-хутухты.

Первый джэбдзундамба-хутухта, известный под своим почетным прозвищем Ундур-гэгэн (1635–1723), был сыном тушэту-хана Гомбодорджи. Позднейшие монгольские исторические сочинения приписывают ему инициативу перехода Халха-Монголии в подданство империи Цин. Хотя это мнение оспаривается современными исследователями, несомненным является тот факт, что Ундур-гэгэн был настроен проманьчжурски. Бежав вместе со своим братом в 1688 г. от войск наступавшего Галдана, он по 1700 г. проживал в Пекине в качестве «политического эмигранта» [Bawden, 1961: 49–59].

В Пекине долгое время проживал Дондубдорджи — племянник Ундур-гэгэна, который получил китайское образование и даже женился на дочери маньчжурского принца. После победы над Галданом император Канси решил выдать за него свою дочь — четвертую принцессу Кэцзин-гунчжу (1679–1735). Свадьба состоялась в Пекине в 1697 г., в совершении обрядов принимал участие и Ундур-гэгэн. Это был первый случай выдачи маньчжурской принцессы замуж за халхаского князя [Veit, 1990: 65].

В 1723 г. в Пекине скончался Ундур-гэгэн. Как полагается, перед смертью его просили дать пророчество относительно того, где он возродится снова. Его слова были такими: «Позаботьтесь о двух девушках, родившихся в год обезьяны и курицы». Согласно монгольским источникам, Дондубдорджи доложил об этом императору и срочно отправился в Халху, где взял в наложницы молодую девушку, которая соответствовала пророчествам Ундур-гэгэна. Родившийся у них в следующем году сын был объявлен новым джэбдзундамба-хутухтой [Bawden, 1961: 68–71]. В 1727 г. император Юнчжэн официально признал его таковым, а в 1737 г. император Цяньлун принял его в Пекине.

Однако попытка осуществлять эффективный контроль над Халхой путем концентрации духовной и светской власти в руках княжеской семьи, связанной с императорским домом родственными узами, не оправдалась. В 1755 г. сын Дондубдорджи от маньчжурской принцессы и его наследник Эринчиндорджи был казнен (путем принуждения к самоубийству) по обвинению в измене [Veit, 1990: 66–67]. Другой сын — Второй джэбдзундамба-хутухта (1724–1758), хотя и удержал халхаских князей от вооруженного мятежа, занимал довольно двусмысленную позицию во время бурных событий того времени. После смерти *хутухты* император Цяньлун своим указом повелел находить его новые «воплощения» в Тибете, а не

среди детей халхаских владетельных семей. Подробно свой взгляд на необходимость покончить с практикой поиска *хубилганов* среди сыновей монгольских князей император Цяньлун изложил в высеченном на стеле небольшом трактате «Рассуждение о ламах» (кит. «Лама шо» 喇嘛說) [Lessing, 1942: 58–61].

Поэтому в 1762 г. император издал указ о том, что родившегося в тибетском Литане маленького *хубилгана* джэбдзундамба-хутухты следует привезти в Долоннор, где он должен принять первые монашеские обеты в присутствии джанджахутухты Ролби-Дорджэ (1717–1786). Однако далеко не все в Халха-Монголии были довольны тем, что новый *хубилган* был иноземцем. Были даже попытки убедить императора в том, что тибетского мальчика следует оставить в Долонноре навсегда. Когда все же *хутухта* прибыл в Ургу, монгольское высшее духовенство встретило его неласково и даже подвергло побоям. Были и попытки найти в Халхе альтернативного *хубилгана* из монголов [Ока, 1992: 98–101].

В 1915 г. в Урге наборным шрифтом была издана на монгольском языке биография Восьмого джэбдзундамба-хутухты, провозглашенного к тому времени богдо-ханом («Биография Восьмого джэбдзундамба-хутухты»). Она содержит немного фактов и является в большей степени сочинением идеологического порядка. В ней, в частности, делается попытка объяснить бурные события XX века с позиций буддийского миропонимания. Осложняет работу над этим сочинением и тот факт, что оно является переводом с тибетского языка, причем переводом настолько буквальным, что без знания тибетского синтаксиса и лексики монгольский текст вообще невозможно понять. К сожалению, тибетский оригинал совершенно недоступен для исследователей. Изданное в 2001 г. в Улан-Баторе переложение монгольского перевода этого сочинения на современную графику (кириллицу) [Агваанпринлэйжамц, 2001], содержит ошибки и может мало чем помочь современному исследователю.

Один из разделов этой биографии посвящен кратким жизнеописаниям предшествующих воплощений Восьмого *хутухты*. Там содержится довольно любопытная история о поисках Третьего джэбдзундамба-хутухты, перевод которой приводится ниже.

О том, как появился следующий *хубилган* джэбдзун Лубсан-Ешэй-Дамби-Нима. Ханы и прочие [люди] всех четырех

аймаков Халхи спросили у Далай-ламы и Банчен-богдо о том, где возродится *хубилган* джэбдзундамба [-хутухты]. Далай-лама, Банчен-богдо и другие ясно пророчествовали, что он уже возродился в Нгари-Горсуме. Поэтому все [князья] Халхи собрали съезд семи хошунов Халхи в Эрдэни-дзу и обсуждали [вопрос] о том, как трудно добраться до места, где возродился *хубилган* этого богдо. В это время в соответствии с пророчеством из “Манджушри-мула-тантры” о том, что “Поехать сможет только его младший брат-богатырь, имя которого начинается на букву Ха”, великий богатырь Бубэй — воплощение Великого Далха Даманшогкара (тиб. dGra lha chen po dGra sman gshog dkar), прославленный *хатан-бэйлэ*, сказал: “Хотя я очень стар, но я знаю, как привезти *хубилгана* этого богдо сюда”. Поэтому он решил отправиться в те края и взял в спутники Шагджашири-батура и других. Они облачились в мощные доспехи и отправились в ту сторону. Тогда на своем пути они в одной дикой пустынной местности повстречали у подножия скалы злобного людоеда, державшего острую саблю и питавшегося человеческим мясом, которое он варил в крови десяти тысяч убитых им людей. Усмиряя подобных злодеев, которые заманивали и убивали [людей], они достигли цели поездки.

Когда они искали *хубилгана*, то заметили, что из центра какого-то монастыря ночью в небо исходит луч света. Поэтому они поняли, что *хубилган* этого богдо находится именно там. Они спрашивали у людей того монастыря: “Мы слышали, что халхаский Джэбдзундамба-хутухта воплотился здесь в Литане. Где он находится?” Однако никто им ничего не сказал. Сговорившись, люди отвечали только одно: “Ничего подобного мы не видели”. Наконец, они закрыли городские ворота и никого не впустили. [Монголы] наткнулись на один маленький дом и вошли в открытую дверь. Там они повстречали старика, который точил нож на камне, и старуху, которая наливала молоко в приготовленный чай. От этих двоих они узнали, что появилось множество хороших знамений, подтверждающих рождение ламы-*хубилгана*, и очень этому обрадовались. Тогда эти два богатыря подумали: “Если мы не смогли найти его хитростью, то попробуем увезти его силой!” Вскочив на коней, они прокричали три раза богатырскими голосами: “Если вы, люди этого монастыря, не вынесете нам нашего ламу, то мы вашу землю обратим в прах вместе с ее жителями!” Тогда вышла женщина, прижимавшая к груди чудесного, красивого мальчика четырех-пяти лет, и сказала: “Вот *хубилган* вашего ламы!” Эти два богатыря на скаку схватили мальчика, один из

них прижал его к себе, и благодаря смекалке и силе они выбрались на дорогу. В пути богдо называл Бубэй-батура “папой”. Он сказал: “Вы приехали в Литан из очень далекой страны Халха. Хотя вы заметили луч света, который исходил из моего тела, вы не смогли узнать меня, когда пришли в то место, где я находился. Увидев старика с мечом, [я подумал]: Это он?”. Бубэй-хатан-батар и другие сопровождающие, слушая это, изумлялись [Агваанпринлэйжамц, 2001: 43–44; Биография Восьмого джэбдзундамба-хутухты, лл. 49а–50b].

Этот фантастический рассказ не отражает исторические факты и явно является продуктом монгольского творчества. В нем спутаны Западный Тибет — Нгари-Горсум (mNga' ris skor gsum) и Литан (Li thang) — область в Восточном Тибете. Что касается главного героя этой истории, то Бубэй (Büübei, Vöbei) был владетельным князем аймака Дзасакту-хана [Veit, 1990: 193–194]. Однако он умер в 1730 г., т.е. задолго до описанных событий. Он участвовал в войнах с джунгарами, а его внук Чингунджаб (1710–1757) прославился тем, что поднял антиманьчжурское восстание и был казнен. Балджин, вдова Бубэя, дожила до этого трагического события [Veit, 1990: 200]. Как сообщает подробнейшая биография Четвертого джэбдзундамба-хутухты, написанная на тибетском языке, за третьим *хутухтой* ездили халхаские князья Дзасакту-хан Балдар (dPal rdor; ум. 1770) и *батур-бэйлэ* Цэбдэн (Tshe brtan; ум. 1770) [Биография Четвертого джэбдзундамба-хутухты], л. 19b:3]. Однако они не ездили в Тибет, а встречали *хубилгана*, привезенного по императорскому указу из Литана. Кстати, к этому времени Литан являлся частью провинции Сычуань.

Можно предположить, что вышеприведенный рассказ о том, как был «добыт» в Литане Третий джэбдзундамба-хутухта, является кратким изложением более пространного сказания о путешествии монгольских богатырей в далекий Тибет. Имена и даты спутались, но зато повествование стало занимательным. Поскольку эта история была включена в биографию теократического правителя Халха-Монголии, то она являлась достаточно широко распространенной и популярной.

Агваанпринлэйжамц, 2001 — *Агваанпринлэйжаму*. Живзун Дарнатын гэгээний дээд хувилгаан Агваанлувансанчойжинямданзанванчүгбалсанбогийн дүр хийгээд түүхэнд ялгуусад бээр бошог үзүүлсэн ба хааны угсаатны ёсыг тодруулан үйлдсэн эндүүрэлт үзэгдлийг машид арилгагч,

шашин төрийн наран саран хосолсны гэрлийн гэгээ хэмээгдэх оршив. Түвэд эхтэй нь тулган нягталж, монгол бичгээс кирилл бичигт хөрвүүлэн өмнөтгөл, зүйт, тайлбар бичиж нийтлүүлсэн доктор Д.Дашбадрах. Хянан тохиолдуулсан дэд хамба Ч.Цэдэнжамба. Улаанбаатар, 2001.

Биография Восьмого джэбдзундамба-хутухты — Getülgegci degedü Daranada-yin gegegen-ü degedü qubilan Ayvanglubsang-Coyjinima-Dangjangvangcuy-Balsambuu-yin düri dürin-ü teüke kiged ilayuusan-nuyud ber boşoy üjügülügen ba: qayan-u uysay-a-u [!] yosu-yi todorayul-un üiledügen engdegüü üjegdel-i masida arilyayci šasin törü-yin naran saran qooslaysan-u gerel-ün gege kemegdekü orosibai. Упра, 1915.

Биография Четвертого джэбдзундамба-хутухты» — rJe btsun dam pa Blo bzang thub bstan dbang phyug 'jigs med rgya mtsho dge legs rab rgyas kyi rnam thar dad pa'i pad tshal bzhad pa'i nyi 'od ces bya ba. Халхаский ксилограф.

Bawden, 1961 — *Bawden C.R.* The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga. AF. 9. Wiesbaden, 1961.

Lessing, 1942 — *Lessing F.D.* Yung-Ho-Kung: An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking with Notes on Lamaist Mythology and Cult. Vol. 1. SSEP. 18. Stockholm, 1942.

Oka, 1992 — *Oka Hiroki.* The reincarnation of Jebzundamba III and Ch'ien-lung's rule on Qalq-a Mongolia. Tōhōgaku, Vol. 83 (1992), p. 95–108.

Veit, 1990 — *Veit V.* Die vier Qane von Qalqa: Ein Beitrag zur Kenntnis der politischen Bedeutung der nordmongolischen Aristokratie in den Regierungsperioden K'ang-hsi bis Ch'ien-lung (1661–1796) anhand des biographischen Handbuches Iledkel šastir aus dem Jahre 1795. Teil II: Biographien. AF. 111. Wiesbaden, 1990.

Легенда о легенде:
из истории «гесерологических» разысканий

1.

Легенда о происхождении пекинского ксилографического издания Гесериады, неоднократно пересказываемая в разных работах, хорошо известна среди специалистов. Однако, когда в начале 1980-х годов мне понадобилось обратиться к ее первоисточнику, оказалось, что сделать это не столь просто. В книге Ц.Дамдинсурэна (1908–1986) «Исторические корни Гэсэриады» (1957), где было изложено ее содержание, давалась лишь глухая отсылка на «Записки Бурят-монгольского государственного института языка, литературы и истории» (Вып. 5–6, 1941, с. 9). Не составило большого труда установить, что там опубликована статья «Об отношении бурят-монгольского Гесера к монгольской книжной версии», принадлежащая перу Николая Николаевича Поппе (1897–1991), в Советском Союзе 1950-х годов совершенно «нецитательного». Дальше, впрочем, след опять терялся — в данной статье также не обнаружилось никаких внятных отсылок на источник этих сведений.

Некоторая ясность появилась после того как Н.Б.Родионова, вдова Бориса Ивановича Панкратова (1892–1979), разбившая его архив, передала мне (через Б.Л.Рифтина) потрепанную картонную папку, содержащую машинописную копию заметки Цыбена Жамцарано (1880–1942) «Несколько слов о писаной версии Гэсэра». Эта работа представляла собой приложение к «Конспекту бурятской Гесериады» — из подготавливаемого Ц.Ж.Жамцарано сборника «Конспект улигеров»; впоследствии два «конспекта» были опубликованы в Улан-Баторе [Жамцарано–Ринчен, 1959], остальные остались в рукописи. Впрочем, сейчас их обнаружение утратило свой смысл. В 1930-е годы, когда они составлялись, подавляющее

большинство образцов бурятского эпоса, записанных Ц.Ж.Жамцарано [1913; 1914; 1918; 1930; 1932], кроме одного-единственного текста [Аламжи Мерген, 1936], были опубликованы только в оригинале, и собиратель считал необходимым ознакомить с ними широкие круги фольклористов. К 1960-м годам практически все эти тексты уже переведены на русский язык [Абай Гэсер-хубун, 1961; 1964; Еренсей, 1968; Айдурай Мэргэн 1979], а потому подробный пересказ их содержания потерял всякую актуальность.

Это не касается заметки Ц.Жамцарано «Несколько слов о писаной версии Гэсэра». В ней упомянутая легенда пересказывается со слов бурятского ламы Соднам-Жамцо Жигжитова. Там объясняется, что некогда, будучи воспитателем Дунхургэгэна в монастыре Бадгар, он читал ее изложение в «интимной автобиографии» пекинского Агван Лобсан-Чойндана, перерождения джанджа-хутухты¹. Именно по распоряжению этого высокопоставленного буддийского иерарха якобы и делалась запись (со слов «пяти элютских сказителей родом из Кукунора»), которая легла в основу ксилографического издания, предназначавшегося для чтения в чахарских школах. Как отмечал Ц.Ж.Жамцарано, опубликованная автобиография джанджа-хутухты не содержала подобных сведений, но подтверждала его связь с «кукунорскими эютами» (т.е. олётами, ойратами Северо-Восточного Тибета).

Таким образом, легенду о записи текстов для ксилографического издания Гесериады Н.Н.Поппе узнал из заметки Ц.Ж.Жамцарано (единственном, по-видимому, ее источнике), но после ареста автора (август 1937 г.) сослаться на нее уже не мог.

Оставалось разобраться с несоответствием между приводимой в статье датой записи (1630 г.²), инициатива которой приписывалась Агван Лобсан-Чойндану, и более поздней датой его рождения (1642 г.)³. Дело опять-таки оказалось несложным: я просто спросил об этом Н.Н.Поппе, с которым был в переписке. Николай Николаевич ответил (несмотря на преклонные годы память у него оставалась отменной), что здесь,

¹ В работе ошибочно написано: «первого», на самом деле Агван Лобсан-Чойндан (Ngag dbang bLo bzang Chos ldan, 1642–1714) считался вторым перерождением; первым был Драгпа Одсэр (1607–1641).

² Разумеется, все эти цифры получаются при пересчете дат шестидесятилетнего календарного цикла на общепринятое христианское летоисчисление.

³ На данную несообразность обратил внимание еще Ц.Дамдинсурэн [Дамдинсурэн, 1957: 56].

разумеется, опечатка (корректуру из Улан-Удэ он не получал и не мог ее вычитывать), надо — 1680 г. Эта маленькая поправка имела определенный смысл, поскольку ошибочная датировка не раз воспроизводилась в специальных работах, внося путаницу в изучение истории памятника.

Отложив письмо отдельно от других как особо ценное, я сделал необходимые выписки из заметки Ц.Ж.Жамцарано, включив их в подготавливаемую тогда к печати монографию о монгольском эпосе [Неклюдов, 1984: 156–157], а саму папку с материалами — по согласованию с Н.Б.Родионовой — передал в Архив востоковедов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, где уже существовал грандиозный фонд бурятского ученого, отражающий необъятные масштабы его собирательской деятельности [Rincen, 1959; Аюшеева–Ванчикова, 2010]. Хорошо зная структуру фонда, я снабдил выписки предположительным номером единицы хранения — следующим за тем, который завершал соответствующую опись, и вставил этот номер в библиографический список своей диссертации [Неклюдов, 1985: 334]. Отвезти папку и передать ее ученому секретарю Института востоковедения Э.Н.Темкину, курировавшему Архив востоковедов, я попросил Е.С.Новик, которая как раз ехала в Ленинград по делам, связанным с защитой своей диссертации⁴; все это было выполнено, папке она передала.

Через какое-то время после выхода в свет моей книги Б.М.Нармаев, монголовед и тибетолог Восточного факультета ЛГУ, сообщил, что названных материалов в фонде Ц.Ж.Жамцарано нет. Я попытался выяснить, в чем дело, но по прошествии времени Э.Н.Темкин ничего про переданную рукопись не помнил. Когда же я хотел вернуться к специально отложенному письму Н.Н.Поппе, то с ужасом понял, что и его не могу найти.

2.

Зачем, собственно, понадобилось вспоминать все приведенные выше подробности? Затем, что получая от вполне авторитетных людей какие-либо уникальные сведения, относящиеся к культурным традициям прошлого, бывает полезно понять, каким образом и из каких источников они были извлечены, как хранились и передавались — уже в поле научно-

⁴ «Типология и функции шаманского обряда (на материале сибирских традиций)», защита состоялась в марте 1984 г.

го знания. Следует отдавать себе отчет и в том, какими политико-идеологическими культиваторами обработала это поле вчерашняя эпоха, из каких «черных дыр», порожденных вынужденными умолчаниями, изъятиями, просто исчезновениями рукописей и документов подчас приходится извлекать требующуюся информацию. Иногда необходимо вернуться на несколько шагов назад — по пути, проделанном предшественниками, и разобраться, что скрывается за ссылками на какой-либо фольклорный факт, на тот или иной рукописный извод.

И, может быть, главное. Иногда надо все-таки преодолеть возникающее при этом (и вполне естественное) недоверие к сообщению, полученному из подобных затемненных или вообще невыявляемых источников, сочтя его чьей-то досужей выдумкой. Мне кажется, что со всеми оговорками правильнее признать его подлинным, чем строить предположения (в общем-то не имеющие позитивной аргументации), кто и с какой целью изготовил фальшивку с таким количеством убедительных деталей и столь естественных несуразностей.

Итак:

1. Легенда о записи для ксилографического издания устных сказаний о Гесере (1680 г.) была зафиксирована в неофициальной рукописной биографии Агван Лобсан-Чойндана (похоже, что только в ней). Лама С.-Ж.Жигжитов прочитал ее, запомнил и впоследствии пересказал Ц.Ж.Жамцарано. Вероятно, никто из людей, хоть как-то причастных к научному монголоведению, этой рукописи никогда не видел; впрочем, подобное обстоятельство, как говорилось, не является аргументом для категорического отрицания подлинности данной информации.

2. Ц.Ж.Жамцарано изложил содержание легенды в приложении к своему «Конспекту бурятской Гесериады» (из «Конспекта улигеров»), но опубликовать не успел. После его ареста (1937 г.) и гибели в Соль-Илецкой тюрьме (1942 г.) [Аюшеева-Ванчикова, 2010: 8] один экземпляр машинописной копии (по-видимому, единственный, уцелевший от обысков и изъятий) случайно сохранился в архиве Б.И.Панкратова.

3. Н.Н.Поппе, как следует предположить, ознакомился с этим текстом еще до ареста Ц.Ж.Жамцарано, но, цитируя сюжет легенды в статье 1941 г., уже не мог сослаться на свой источник. Помимо вынужденного умолчания, в публикации появилась непредумышленная хронологическая

ошибка (просто опечатка), чреватая, однако, последующими историческими искажениями; исправить же дату — именно в силу скрытости источника — не представлялось возможным.

4. Для Ц.Дамдинсурэна источником знакомства с легендой, судя по всему, являлась статья Н.Н.Поппе (неопубликованная заметка Ц.Ж.Жамцарано ему, видимо, осталась неизвестной), однако прямо сослаться на эту статью он по условиям времени не мог, а потому поставил в сноске лишь название и выходные данные малодоступного научного периодического издания, выходившего в Улан-Удэ, резонно полагая, что никому из официальных лиц не придет в голову разыскивать его. Побочный эффект: источником сведений, зашифрованных уже двойным умолчанием, теперь стала сама книга Ц.Дамдинсурэна, что подкреплялось высочайшим авторитетом автора, в том числе — в области «гесерологии».

5. Уцелевший экземпляр рукописи Ц.Ж.Жамцарано, которая в этой цепочке оставалась самой близкой к предположительному старописьменному монгольскому источнику (биографии Агван Лобсан-Чойндана), был передан в Архив востоковедов, но потерялся в процессе передачи. Непостижимым образом пропало и письмо, в котором Н.Н.Поппе, невольный виновник хронологической ошибки, вносит ясность в этот вопрос.

6. Итог: единственным источником уточненных сведений пока оказываются сделанные мною выписки из рукописи и из письма, которые опубликованы в монографии 1984 г. и в диссертации 1985 г. — с фантомной отсылкой на отсутствующий в архиве текст, которого к тому же никто, кроме меня, из ныне живущих исследователей, очевидно, никогда не видел⁵.

Надо добавить, что Гесер, которому, как можно было убедиться, в Советском Союзе вообще не везло, во время антикосмополитической кампании 1940-х годов пострадал даже дважды. Во-первых, бурятский «Абай Гэсэр» наряду с другими национальными эпосами был осужден как «феодално-хан-

⁵ Остается надеяться, что оба документа все-таки не попали по чьей-либо невнимательности в кучу выбрасываемой макулатуры, а случайно оказались среди посторонних бумаг, где их искать никому просто не приходит в голову. Тогда положение не безнадежное — в какой-то момент они могут вновь обнаружиться. Это, кстати, относится и к неофициальной биографии Агван Лобсан-Чойндана.

ский» (впрочем, «реабилитирован» в 1950-е годы⁶) [Дамдинсурэн, 1957: 35–53; Шаракшинова, 1969: 23–25; Архивные материалы, 1948–1951: 353–450]. Во-вторых, печальная судьба постигла выполненные С.А.Козиным (1879–1956) переводы рукописных глав монгольской Гесериады, не входящих в пекинский ксилограф (довольно большие фрагменты из этих глав цитируются в его последней книге [Козин, 1948: 204–236]). Из-за политической опалы, в которой оказался не только герой, но и сам переводчик, эти тексты так и не были опубликованы.

С.А.Козин пострадал за свою книгу «Эпос монгольских народов» (1948), в основе которой лежала идеологически мотивированная и совершенно произвольная концепция «эпической трилогии», отождествляющая Чингис-хана, Гесера и Джангара — без каких-либо серьезных культурно-исторических и филологических оснований. Эта концепция была продиктована созвучной времени идеей возвеличивания в эпосе могучего монарха, чья борьба с феодальной аристократией, носящая «демократический» и «прогрессивный» характер, ведет к установлению более справедливых социальных отношений. Однако автор не поспел за слишком резким поворотом вектора социального заказа, случившемся именно в это время. Отношение к Чингис-хану радикально изменилось, «Гесер» был осужден, калмыки депортированы (что, кстати, погубило еще сохранявшиеся живые традиции исполнения «Джангара»). От вчерашнего заказчика Сергей Андреевич вместо одобрения получил порцию публичных обвинений (Культура и жизнь, 31.07.1948; Звезда, 1948, № 12; Советская книга, 1948, № 12), не только грубых, но и небезопасных. Конечно, он тут же прилюдно покаялся в своих «ошибках» (Культура и жизнь, 21.09.1948), но от удара так и не смог оправиться — преклонный возраст и богатая потрясениями жизнь сделали свое дело; как рассказывал К.М.Черемисов, работавший в это время (1946–1956) в Ленинградском Институте востоковедения, свои последние годы С.А.Козин пребывал в физически беспомощном и умственно сумеречном состоянии (чем, по-видимому, объясняется и печальная судьба его архива).

После смерти ученого неизданные переводы Гесериады пропали — вместе с другими рукописями; в Архиве востоковедов сохранились лишь машинописные копии отдельных страниц данного труда [Козин, Архив, лл. 112–147]. По словам, Ц.Дамдинсурэна (С.А.Козин был руководителем его диссертаци-

⁶ В отличие от его «однодельца» Едиге / Идиге, которому, похоже, так и не простили походов на Русь, особенно на Москву.

ции), весь архив каким-то образом оказался у сотрудника Ленинградского Института востоковедения А.П.Конакова. Впоследствии А.П.Конаков в беседе с Б.Л.Рифтиным сам подтвердил это, сообщив, что архив ему отдала племянница С.А.Козина для подготовки публикаций⁷. Он показал гранки этих переводов (следовательно, некогда уже существовавших в виде типографского набора) и даже продемонстрировал ряд стоящих на полке больших папок с материалами покойного исследователя, но предоставить их для публикации отказался — пока не будет издана его книга о С.А.Козине⁸ (заметив также, что Новосибирск обещал ему за это более значительный гонорар). Ни московское, ни новосибирское издание так и не состоялось — в последнем случае по неизвестным мне причинам; неизвестна мне и дальнейшая судьба архива⁹.

3.

Вернемся к самой легенде. Согласно рассказу о происхождении пекинского ксилографа, изложенному Ц.Ж.Жамцарано со слов С.-Д.Жигжитова, в конце XVII в. Агван Лобсан-Чойндан сделал от стариков-олётов дословную запись, которую несколько отредактировал перед публикацией из-за ее шаманского духа, примирив с буддийской религией и связав рождение на земле Гесера с повелением Будды [Жамцарано. Конспект улигеров, л. 136].

Данная легенда не может быть вполне точной, и дело не только в том, что Агван Лобсан-Чойндан скончался в 1714 г.,

⁷ Эта беседа происходила в конце 1970-х или начале 1980-х годов; следовательно, более чем за двадцать лет, прошедших после смерти ученого, ничего в данном направлении так и не было сделано.

⁸ От публикации данной книги Главная редакция в восточной литературы издательства «Наука» отказалась из-за тенденциозного и весьма неполного описания биографии С.А. Козина, а также крайне малой компетентности автора в области современного монголоведения.

⁹ Для лиц, имеющих склонность к мифологическим или мистическим интерпретациям жизненных событий, можно предположить следующие истолкования:

- Гесер в эпических сказаниях, как известно, имеет черты трикстера; соответственно, вне рамок этих сказаний он также поступает как мифологический плут (водит за нос, прячет концы, путает карты), проявляя иногда при этом немалую (но вполне свойственную ему) жестокость.

- Гесер (он ведь не только эпический герой, но и грозный дух) совсем не желает быть объектом исследования, а потому решительно пресекает все разыскания в данном направлении.

Тем не менее, продолжу.

т.е. за два года до издания пекинского ксилографа (в конце концов подготовленный под его руководством текст мог быть отпечатан и позднее), гораздо важнее другое. Когда у Джанджа-хутухты возник план издания Гесериады, не было никакой необходимости в повторной записи всего текста — к концу XVII в. монгольская рукописная традиция бытования памятника уже заведомо существовала — по крайней мере более столетия, и была достаточно широко распространена.

Так, рукописи, имеющиеся в Рукописном отделе Института востоковедения (Санкт-Петербург) и в Государственной библиотеке Монголии (Улан-Батор), которые в целом совпадают с ксилографом, но включают ряд дополняющих его деталей, большей частью составлены на письме, отличном от сложившегося в XVII–XVIII вв. Это может свидетельствовать, что в 1716 г. в Пекине был издан не единственный (и, очевидно, не самый древний) из монгольских списков Гесериады [Дамдинсүрэн, 1957: 133–135]. Существует бурятский извод, в котором используется диакритика ойратского «ясного письма» и который совпадает с другим плохо сохранившимся манускриптом, имеющим характерный почерк XIII–XIV вв., что, впрочем, скорее указывает не на эпоху составления текста, а на консервацию архаической манеры письма в Западной Монголии и Западной Бурятии; по археологическим данным еще на рубеже XVI и XVII вв. в Северо-Западной Монголии (совр. Булганский аймак) были известны версии книжной Гесериады, близкие к «продолжению» пекинского ксилографа [Heissig, 1978: 89–91, 93, 104–122, 130–134]. Наконец, самая, по-видимому, старая рукопись («пространная» редакция сюжета о превращении Гесера в осла), одна из описанных Ц.Дамдинсүрэном [1957: 133–134], датируется XVI веком (даже его первой половиной), причем она в свою очередь может оказаться копией более старого оригинала. Язык текста отражает какой-то южномонгольский диалект — вероятно, тот же, что и в пекинском ксилографе [Кага, 1970: 214, 216].

Предположение Ц.Ж.Жамцарано [Конспект улигеров, л. 137] о том, что от олётских сказителей Агван Лобсан-Чойнданом «одновременно или в близкое время» были записаны «все пятнадцать глав» (причем и в этом виде фабульный корпус остался незаконченным), является крайне сомнительным — стоит ли повторно записывать тексты, которые давно существуют в рукописном бытовании? В распоряжении Джанджа-хутухты, очевидно, не оказалось только двух сказаний (о гигантском тигре и о Лубсаге) — их-то и пришлось записывать заново, что

хорошо объясняет появление и последующее параллельное рукописное бытование «кратких» и «полных» редакций данных сюжетов. Запись такого устного прозаического изложения рукописной версии выглядит вполне реалистично, в Монголии вплоть до наших дней можно услышать подобные пересказы — чаще непрофессиональные и безыскусные¹⁰, однако в устах хорошего сказителя вполне способные обрести весьма совершенную форму, чему есть убедительные примеры [Неклюдов, 1981: 120–123].

Кроме того, был записан, вероятно, еще и какой-то вступительный фрагмент сказания, предшествующий отправлению Гесера на землю. Согласно первоначальной версии, это, по-видимому, происходило по повелению тэнгриев, а не Будды Шакьямуни — именно данный эпизод, в котором публикатор усмотрел «шаманский дух», должен был подвергнуться редактированию [Поппе, 1941: 9]. О характере подобного фрагмента можно делать некоторые предположения, исходя из рассмотрения устных бурятских версий, точнее — их пространного и подробно разработанного «мифологического пролога» [Бурчина, 1990: 70–81, 115–134, 150–152, 164–174, 196–199, 269–275, 290–302, 309–314, 336–343].

Следует заметить, что двойную разработку (краткую и пространную) получают те главы из вошедших в ксилографическое издание, которые не имеют тибетских соответствий; для остальных пяти глав ксилографа подобные соответствия устанавливаются с полной очевидностью, хотя в их составе и встречается немало эпизодов, имеющих самобытный монгольский генезис. Это может свидетельствовать о том, что исходным замыслом Агван Лобсан-Чойндана была публикация только тех пяти рукописей монгольского сказания, сюжеты которых опирались на тибетский источник, что гарантировало их особую авторитетность. И лишь затем было сочтено целесообразным включить в свод еще две главы, отсутствующие в первоначальном наборе текстов; здесь-то и должна была возникнуть необходимость изустной записи отсутствующих сюжетов, о существовании которых было хорошо известно³⁶, но рукописных изложений которых под рукой не оказалось.

Не исключено, что монгольские тексты, подобранные в соответствии с каким-то тибетским образцом (типа гуйдеской

¹⁰ [Потанин, 1883: 250–257; Балдаев, 2010: 22–23; Поппе, 1936: 37–38; Козин, 1948: 199–200; Шаракишинова, 1969: 41–44; Оконов–Мучкинова, 1974: 114–118; Басангова, 2002: 94–97; Неклюдов, 1982: 120–121; Улэмж, 1973; Доржсурэн, 12.10.1976; Бат-Очир, 23.08.2007 (см. Приложение)].

или ладакской версий [Ван Инуань, 1982: 15–16; Ligeti, 1951: 341]), нумерацию свою также получали не согласно самостоятельно выстраиваемой композиционной последовательности, а «принудительно», следуя тибетскому образцу — вспомним едва ли случайное совпадение между нумерацией «основных» глав книжноэпического сказания (IV и V) в ксилографе и в гуйдэской версии. Таким образом, устойчивая нумерация глав, сама идея которой, видимо, возникает при подготовке эпического свода к изданию, не просто отражала композицию цикла, но и играла роль одного из конструктивных элементов его образования.

Иными словами, главы I, IV и V (с очень большой степенью вероятности), а также, возможно, главы II и VII были пронумерованы подобным образом не потому, что этого требовала сюжетная логика, а в соответствии с тибетским книжноэпическим циклом, где данные эпизоды имели как раз такие номера. Тогда мы получаем и дополнительное объяснение причин, по которым понадобилось «дозаписать» главы II и VI: именно в этих местах образовались лакуны в нумерации, которые надлежало чем-то заполнить. Существуют многочисленные подтверждения особо трепетного отношения к неизменности этой нумерации. В последующей традиции она оказывается структурным ориентиром для некоего ненарушаемого «эпического канона». Наличие у главы номера призвано указывать на ее место в цикле и соотносить ее с наиболее авторитетным корпусом монгольской Гесериады — пекинским ксилографом.

- Абай Гэсер-хубун, 1961; 1964 — Абай Гэсер-хубун. Эпопея. (Эхирит-булагатский вариант). Подгот. текста. пер. и примеч. М.П.Хомонова. Ч. I. Улан-Удэ, 1961; Ч. II. Ошор Богдо и Хурин Алтай. Улан-Удэ, 1964.
- Айдурай Мэргэн, 1979 — Айдурай Мэргэн. Подгот. текста, пер., примеч. М.П.Хомонова. Улан-Удэ, 1979.
- Аламжи Мерген, 1936 — Аламжи Мерген. Бурятский эпос. Пер. И.Новикова. Вводн. ст. и коммент. Г.Д.Санжеева. М.-Л., 1936.
- Аюшеева-Ванчикова, 2010 — Аюшеева М.В., Ванчикова Ц.П. (авторы-составители). Описание личного архива Ц.Ж.Жамцарано. Улан-Удэ, 2010.
- Архивные материалы, 1948–1951 — «Гэсэриада». Архивные материалы 1948–1951 гг. о подготовке к празднованию юбилея эпоса // Цэндийн Дамдинсүрэн. К 100-летию со дня рождения. М., 2008, с. 353–450.
- Балдаев, 2010 — Балдаев С.П. Родословные предания и легенды. Забайкальские буряты. Отв. ред. и сост. Т.Е.Санжиева. Улан-Удэ, 2010.
- Бурчина, 1990 — Бурчина Д.А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск, 1990.

- Басангова, 2002 — Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки. Сост. и пер. Т.Г.Басанговой, 2002.
- Ван Инуань, 1982 — *Ван Инуань*. Мынвэнь бэйцзинбэнь «Гэсар чжуань» ду хоуци (Заметки после чтения пекинского «Гесера») // Миньцзянь вэнькеюэ луньтань (Трибуна фольклориста). 1982, № 2 (на кит. яз.).
- Дамдинсүрэн, 1957 — *Дамдинсүрэн Ц.* Исторические корни Гэсэриды. М., 1957.
- Еренсей, 1968 — Еренсей. Подгот. текста, пер. и примеч. М.П.Хомонова. Улан-Удэ, 1968.
- Жамцарано 1913; 1914; 1918 — Произведения народной словесности бурят. Собрал Ц.Ж.Жамцарано. Эпические произведения эхирит-булагатов (Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т. I). Вып. 1. СПб., 1913; Вып. 2. Пг., 1914; Вып. 3. Пг., 1918.
- Жамцарано 1930; 1932 — Произведения народной словесности бурят. Собрал Ц.Ж.Жамцарано. Эпические произведения эхирит-булагатов (Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т. II). Вып. 1. Л., 1930; Вып. 2. Л., 1931.
- Жамцарано-Ринчен, 1959 — *Жамцарано Ц.* (пер.), *Ринчен Б.* (ред.). Эхирит-булагатские эпосы «Пятнадцатилетний Айдурай Мерген и его сестра Агу Гохон», «Аламжи Мерген хубун и сестрица Агуй Гохон Духэй». SF. Т. 1. Fasc. 2. Улаанбаатар, 1959.
- Козин, 1948 — *Козин С.А.* Эпос монгольских народов. М.-Л., 1948.
- Неклюдов, 1981 — *Неклюдов С.Ю.* Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций // Советская этнография, 1981, № 4, с. 119–129.
- Неклюдов, 1984 — *Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984.
- Неклюдов, 1985 — *Неклюдов С.Ю.* Эпические традиции в монгольской классической литературе. Генезис и эволюция. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. М.: Институт мировой литературы АН СССР, 1985.
- Оконов-Мучкинова, 1974 — Хальмаг туульс. 4-гч боть. [Сост. Б.Б.Оконов, Е.Д.Мучкинова]. Элст, 1974.
- Поппе, 1936 — *Поппе Н.Н.* Бурят-монгольский фольклорный и диалектологический сборник (Образцы народной словесности монголов. Т. V). ТИВ АН СССР. Т. 21. М.-Л., 1936.
- Поппе, 1941 — *Поппе Н.Н.* Об отношении бурят-монгольского Гесера к монгольской книжной версии // Зап. Бур.-Монг. Гос. института языка, литературы и истории. Вып. 5–6 (1941).
- Потанин, 1883 — *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883. Вып. 2, 1881.
- Шаракшинова, 1969 — Героический эпос о Гэсэре. Учебное пособие для студентов филологического факультета. Сост. Г.О.Шаракшинова. Иркутск, 1969.
- Heissig, 1978a — *Heissig W.* Geser Khan-Rauchopfer als Datierungshilfen der mongolischen Geser Khan-Epos. ZAS. Bd. 12. Wiesbaden, 1978.
- Kara, 1970 — *Kara G.* Une version ancienne du récit sur Geser change en âne. MS. Ed. by L.Ligeti. Budapest, 1970.
- Ligeti, 1951 — *Ligeti L.* Un episode d'origine chinoise du «Geser-qan» // Acta Orientalia Hung. T. 1. Fasc. 2–3 (1951), p. 339–357.

Rincen, 1959 — Rincen Y. L'héritage scientifique du Prof. Dr. Zamcarano. CAL. Vol. IV. The Hague; Wiesbaden, № 3 (1959).

Архивные материалы:

Жамцарано, Конспект — Жамцарано Ц.Ж. Конспект улигеров // Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН, ф. 62.

Козин, Архив — Машинописные разрозненные листы работ С.А.Козина // Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. Фонд 886, оп. 1, ед. хр. 19

Информанты:

Бат-Очир, хотогойт (83 года), пос. Хатгал Хубсугульского аймака Монголии. Зап. 23.08.2007 (участники экспедиции: А.С.Архипова, А.В.Козьмин, С.Ю.Неклюдов, А.А.Соловьева, Д.Дорж).

Доржсурэн, халхасец, Дэлгэрхангайский сомон Среднеобийского аймака Монголии. Зап. 12.10.1976 (участники экспедиции: С.Ю.Неклюдов, Б.Л.Рифтин, Ч.Догсурэн).

Улэмж, урянхаец, Баян-Ульгийский аймак. Фольклорный фонд Института языка и литературы Монгольской Академии наук. Фонотека, № 429. Зап. 1973 г. (Ж.Цолоо).

Приложение

Устные рассказы о Гесере

1.

Когда родился Гесер-хан, он победил одиннадцать шулмасов.

Когда был маленький, у него был старший брат Арагшин. Их отец был Сэглэнг. Он думал: «У меня двое детей. Кто умней?» Потом он поехал с Арагшином, они пошли на пастбище коров, отец притворился мертвым. Арагшин вернулся и сказал, что отец умер. Нусхай Джур (Гесер) встретил китайского крестьянина. Он сказал: если бы вы здесь не сажали пшеницы, мой отец не умер бы. Крестьянин спросил: почему? Гесер сказал: сначала вы здесь посадили дерево и на нем сидели сойки, которых пугались коровы. Китаец понял, что Гесер — умный человек.

Гесер сделал золотой курум (хурэм 'куртка'). Он встретил в то время пятьсот купцов, их предводитель попросил его дать ему золотой курум — я дам своему ребенку, а завтра верну.

Нусхай обещал. Предводитель обещал в случае потери возместить чем угодно. Гесер дал, но сказал, что ничего, кроме курума, ему не надо. Дети играли им, а на ночь накрыли двумя котлами, утром же его не обнаружили. Гесер стал требовать назад, они признались, что курум потерян. Купцы стали предлагать любую компенсацию, но Гесер требовал только свой курум. Они бежали. Гесер знал об этом и наслал на них желудочную болезнь. Китайские купцы вернулись и стали просить их вылечить. Гесер велел строить храм с девятью балками (*нурру*). Они выстроили, и Гесер их отпустил, остался там и встретил черную собаку — посланца Чотона и притворился мертвым.

Птица рассказала собаке о купцах и о том, что Гесер умер, а собака и город с храмом остался без хозяина. Собака вернулась и рассказала все Чотону, который приехал сюда захватить город, и встретил Нусхая, который связал ему ноги под брюхом коня; надел на голову колпак и прогнал. Конь бежал три года.

В это время в Тибете был большой праздник. Там была красавица Орогмо-го. Самый сильный женится на ней. В это время сюда приехал Нусхай. Было три условия: первое — поставить на шапку Орогмо-го в качестве золотого султана перо, которое надо добыть у небесной птицы (павлина?). Многие стреляли, но никто не попал. У Нусхая были лук из камыша и ковыльные стрелы. Он стрелял и добыл золотое украшение — золотое [павлинье] перо с девятью глазками.

Второе условие — за один день убить тысячу оленей и их мясо приготовить в одном котелке (? *сангицца*). Нусхай один пошел на охоту, а Чотон пошел с другими богатырями. Один раз Нусхай ночевал на берегу реки и в это время прибежала черная собака Чотона. Тогда Нусхай сказал: «Завтра я возьму березу с березовой реки и тростник с тростниковой реки». Сказав так, он сжег свой лук и стрелы — сегодня они мне не нужны. Собака рассказала все это Чотону, который тоже велел своим богатырям сжечь свои луки и стрелы, так как они завтра не понадобятся вора́м. Они послушались, но на Березовой реке не нашли берез; а на Камышовой — камышей. Чотон снова послал собаку к Нусхаю, который в это время ел и сказал: завтра утром на восходе солнца выйдет черно-лысый олень, если его убить, можно в его котелок положить мясо тысячи оленей. Собака донесла Чотону, а тот передал своим богатырям. Они искали-искали такого оленя, но не нашли, а Нусхай к тому времени уже выполнил поручение.

Третье условие — конские соревнования, У Нусхая был паршивый гнедой годовалый жеребенок. В этом соревновании победил Нусхай и женился на Орогмо-го.

Нусхай все время вытирал текущие сопли рукавом, был очень грязен и у него был паршивый жеребенок. Невеста отказалась идти за него. На свадебном пиру Нусхая и его мать Гэгсэн Амарзана посадили на самые крайние, непочетные места, на них даже не хватило подстилки и стола, и поэтому Нусхай сделал себе подстилку из тростника и стол из лошадиного навоза. Чотон сказал тогда своему ламе: надо убить Нусхая. Тот послал пчелу, чтобы влетела к нему в ноздрю, но Нусхай поймал ее в кулак. Он чуть не умер и попросил освободить.

И они все (Нусхай, его мать и жена) вернулись в свое кочевье и жили дружно [Улэмж, 1973].

2.

Давным-давно жил хан по имени Гесер. Он родился у истоков Хатун-гол в семье Санлуна. Четверо родилось. У него было три старших сестры по имени Гурбан-ухуй.

Когда Гесер был маленьким, он был очень сопливый, поэтому его звали Нусхай-джур. Гесер-хан, когда ему было 7 лет, на надоме боролся и занял первое место. Так как он занял первое место, он женился на Уран-го хатан. Поскольку он был очень соплив, она не хотела идти за него замуж и жить с ним. По закону он должен был идти в дом невесты, а когда пришел, теща была недовольна этим [его видом]. Она бросала на пол кухонную посуду, всячески показывая свое недовольство, и ушла из юрты. Когда она ушла Гесер сказал жене: «Твоя мать очень сердится. Если в вашем очаге живут злые духи (*буг чөтгөр*), я могу их изгнать».

Уран-го спрятала его под корзину для аргала, и ночью он убежал. По соседству стояли две юрты, где были две большие собаки, он пошел туда. Собаки такие, что к ним подходить опасно — съедят. Он зарезал теленка, который был на привязи, кинул собакам сердце и легкие; и прошел мимо них. Утром теща, увидев около собак легкие и сердце, решила, что собаки съели мальчика. Она испугалась и сказала дочери, что будут неприятности, поскольку собаки съели чужого мальчика, и ушла искать его. Она нашла его в пещере, он сидел там, а к распущенным соплям прилипли остатки крупы. Его привели назад, и он жил там несколько лет.

Он все время ездил охотиться. Однажды к нему присоединился другой охотник. Они стреляли, стрела Гесера, поразив зверя, воткнулась в скалу, а стрела охотника — в землю. Они стали бороться и охотник трижды бросил Гесера на землю. Гесер решил, что это сильный человек, подружился с ним и они стали охотиться вместе.

Гесер все никак не мог понять, мужчина это или женщина. Однажды они ночевали в пустынном месте. Утром Гесер увидел, что ожеребилась кобыла, которая очень долго рожала, он спрятал новорожденного жеребенка под полу, принес и засунул под полу спящему охотнику, после чего позвал: «Пойдем!» Тот встал, жеребенок выпал. Гесер сказал: «От женщины рождается ребенок, а от тебя — жеребенок? Я всем расскажу об этом». — «Не говори, — ответила она, — я за тебя замуж пойду». Так они договорились о замужестве. Ее звали Аджумэргэн. Они поженились; после этого старший дядюшка Чотон-нойон привез ему третью жену по имени Арлан-го.

У Гесера стало три жены: Уран-го, Аджумэргэн и Арлан-го. Чотон-нойон не любил Арлан-го. Он сказал ей: «Гесер тебя выгоняет». Она взяла с собой еды и ушла. По пути начался очень сильный ветер и желтая пыль. Она встретила с пятнадцатоголовым чудовищем-мангасом. Он привез ее к себе домой. Гесера в это время не было дома, и он ни о чем не знал. Когда же он вернулся и узнал обо всем, он решил поехать и вернуть Арлан-го.

У Гесера было три сестры, которые жили на небе. Гесер ехал на своем коне Бильгун-хэре (Вещем-гнедом) и, когда устал, лег спать. Пришел дикий бык и обсосал Бельгун-хэра, слизал гриву и хвост коня, а потом — оперение стрел. Гесер спал, прикрыв лицо полкой, и буйвол испражнился ему на лицо куском навоза величиной с гору. Тогда пришли его три сестры и разбудили его: «Почему ты так долго спал? Если у тебя дела, иди дальше». Когда он поднял голову, навоз, который лежал как гора, стал как ровная степь. Гесер поехал дальше. Подъехал к аршану, омыл в нем коня и стрелы, и все стало по-прежнему.

Когда он отправился дальше, сестры сказали: «На северной стороне есть гора, на ней живет старик-гадатель величиной с палец. Спроси у него, как ехать дальше». Гесер засомневался, откуда бы быть такому человеку, который все знает. И увидел маленькую юрту, а на почетном месте (*хоймор*) сидел маленький старичок. Гесер сказал: «Я на желтой дороге ищу желтого жеребца, на черной дороге — черного жеребца. На каких до-

рогах я их найду?». Старик погадал и сказал: «По желтой дороге, это твоя дорога, а черная дорога — эта мангасова дорога; тебе будет победа» Гесер хотел идти, но старик сказал: «Подожди, ты думаешь, что нет такого маленького старика, который все знает?» Гесер отвечал: «Да, я не верил, простите меня за это». И ушел.

Он пошел к пятнадцатиголовому. Там было много маленьких юрт, а среди них был огромный дворец. Как туда попасть — неизвестно. Он спросил коня... Конь стал маленьким, как золотой альчик. Гесер обошел здание в поисках щели и понял, что мангаса нет дома, а Арлан-го дома. Он встретился с ней и узнал про все. Мангас очень чувствует издалека, кто приехал и зачем. Тогда его конь начинает копать землю, нюхает и ржет.

Мангас, погадав, узнал, что Гесер приехал и находится под очагом в яме шестиалданной глубины. На нем каменная гора, а сверху — море. Значит Гесер умер три года назад.

В то время Гесер, убив мангаса, собирался возвращаться, взяв с собой Аргалан-го, но она не хотела уходить, так как мангас был очень богатый, а она была жадная, и она дала Гесеру забвенную (*бад < баг*) пищу. Гесер съел ее и забыл все.

Однажды, несколько лет спустя, Гесер сидел на субургану, над ним пролетали журавли, Гесер следил за ними. В это время вдруг появилась черная туча и пошел град. Тогда Аргалан-го убежала под субарган. Гесер взял одну градинку в рот. Тогда он почувствовал тошноту, и его вырвало всем, что было в желудке. После этого он очнулся и вспомнил все, что осталось дома: юрту, скот, родителей, родных и пр. Гесер сразу собрался вернуться домой.

Пока его не было дома, там случилась беда. Были три шарайгольских хана. Одного звали Хар Гэртэ-хан (Черноюртый государь), другого — Шар Гэртэ-хан (Желтоюртый государь), третьего — Цаган Гэртэ-хан (Белоюртый государь). Шар Гэртэ-хан собрался женить своего сына Алтан Гэрэла и послал посланников: на небо — лису, на землю — ворона¹¹. В течение трех лет от них не было вестей, а через три года ворон вернулся и сказал: «Я был у Отхон-тэнгэр, у него три дочери, они все втроем, лежа на животе, считают друг у друга седые волосы, поэтому, наверное, не годятся в жены моему хану. Летел над землей: во дворце Гесера есть одна прекрасная женщина по

¹¹ Рассказчик явно путает направления пути посланцев, надо: на небо — ворона, на землю — лису.

имени Арган-го¹². Она одна из его жен. Гесер уехал за женой Аргалан-го в страну мангаса, прошло несколько лет, а он еще не вернулся. Она годится сыну нашего хана».

Он [хан] попросил ворона сесть на землю, но тот не садился. Тогда одну корову закололи и дали ему. Но он не сел. Тогда Шар Гэртэ-хан рассердился, схватил свой лук и стрелы, собираясь убить его. Ворон узнав, сел на южную сторону, на кучу пепла и рассказал: «У Гесера двадцать и двое слуг, все они сильные. Жена его очень красива. С солнечной стороны будто тает, с теневой стороны — будто шелк без узоров».

Чтобы еще лучше узнать, три хана послали птицу по имени Небесная... (? *тэнгрийн*... нрзб.). Три хана поместили в нее своих гениев-хранителей. В то время Арагло-го хатан жила вместе с Бар-батором в одной большой юрте, которая покоилась на двух столбах — серебряном и золотом. Вдруг юрта вздрогнула, и один из столбов подогнулся. Роман-гоа, выйдя, посмотрела на небо, где летела огромная птица: грудь у нее белая, перепоясана желтым, а хвост — черный. Огромная, как туча, птица сделала три круга, тогда она вызвала Бар-батора. Он выстрелил, но промахнулся, только много перьев упало вниз. Они собрали их; погрузили на тридцать мулов и двадцать ослов и поехали показать Дзас Чихиру. Тот обычно видит их [гостей] с расстояния суток пути и разговаривает [с ними] с расстояния полудня.

Дзас Чихир, узнав, что она приедет к нему, вышел навстречу и разговаривал [с ней] с расстояния полудня. Аргам-го рассказала о случившемся, и Дзас Чихир отвечал: «Недавно, когда я был очень занят, я видел одного ворона, а другую птицу не видел». Тогда Аргам-го рассказала ему, какая это была птица. Дзас Чихир понял и сказал: «Ее послали Шар Гэртэ-ханы. Они ищут красивую женщину, чтобы женить Алтай Гэрэл-тайджа». Они сразу созвали всех двадцать двух богатырей, всех обсудили, а потом втроем поехали в разведку: Дзас Чихир, Бар-батор, Буйбун-батор.

Они взобрались на гору и стали смотреть, как наступают вражеские воины. Воины Шар Гэртэ-хана показались как пламя, Хар Гэртэ-хана — как черный дым от пожара, а Цаган Гэртэ-хана — как кипящее молоко. Три хана призывали всех своих подданных — от восьмилетних до восьмидесятилетних, а потом призывали всех от восемнадцатилетних до сорокапятилетних. Всего их было тридцать тем. Три богатыря, удвоив это количество, послали против них своих. Они убили всех враже-

¹² Здесь и далее рассказчик по-разному произносит имена жен Гесера.

ских разведчиков. На следующий день три хана не успевали собрать их тела, так было много их (убитых).

[Когда] Шар Гэртэ-хан собирался ехать, чтобы забрать Аран-го, Цаган Гэртэ-хан говорил ему: «Эти двадцать два богатыря Гесера очень сильные — словно рубят лес в щепки, словно пришедший волк среди овец. Нельзя ехать. Лучше найти другую красивую женщину». Шар Гэртэ-хан [тогда] не согласился. И теперь, когда они не успевали собирать трупы воинов, Цаган Гэртэ-хан сердился на Шар Гэртэ-хана: «Я же говорил — и вот что вышло!»

Пока они еще не успели в течение нескольких дней собрать трупы воинов, Чотон-нойон приехал, чтобы угнать табун и захватить в плен [шарайгольских] воинов, но сам попался в руки разведчиков. Тогда Чотон сказал им: «Я вернусь домой, распушу богатырей Гесера, только вы дайте мне самых худших лошадей, а я им скажу, что три шарайгольских богатыря оставили таких плохих лошадей. Теперь нам можно жить спокойно». Чотон вернулся. За ним пошли пятнадцать воинов во главе с Алтай Гэрэл-тайджем, чтобы украсть госпожу Аргам-го.

Тогда Чотон, вернувшись, сказал свое слово, и они [богатыри Гесера] собрались распустить своих воинов. Но Аргам-го сказала: «Подождите, мой Гесер часто говорил нам, что у Чотона сердце черное, кровь коричневая. Ему нельзя доверять. Надо [еще] проверить». Они [богатыри] сказали: «Как можно не доверять своему человеку, тем более родственнику. Нельзя так обижать человека». И распустили своих воинов.

У Аргам-го остались только Бар-батор и госпожа Аджу-мэргэн. Тогда Аргам-го сказала Аджу-мэргэн: «Взберись на гору, посмотрим оттуда. Шар Гэртэ-хан ушел или нет?» Когда Аджу-мэргэн взошла на гору, [то увидела, что] воины Шар Гэртэ-хана были [совсем] близко. Она стреляла в них одной стрелой в течение шестнадцати дней и всех уничтожила. Среди них был и Алтан Гэрэл-тайдж, сын Шар Гэртэ-хана.

Потом приехало много воинов и забрали Аргам-го хатан. Все воины Гесера погнались за ними. У истока Хатан-гол они сражались с воинами трех шарайгольских ханов и двадцать два богатыря были убиты. Дзас Чихир остался один, он сражался с [вражескими] воинами и пил воду из Хатан-гол, а река текла человечесьей кровью. Поэтому он упал, опьянев, и ему враги отрубили голову и играли ею. Арлан-го, взяв у них голову Дзас Чихира, его душу вселила в сокола и оставила ее там, велев ждать Гесера.

Между тем Гесер вернулся на родину, остановился недалеко от Чотона. Увидев его, Чотон послал старика Сэнгуна:

«Иди узнай, кто это». Старик вошел и сразу узнал сына, много плакал. Гесер дал отцу отведать мангасову забвенную пищу, чтобы тот все забыл. Гесер не хотел дать знать о себе Чотону, и дал отцу заднюю часть коровы. Сэнглун, погоняя его коня, приехал к Чотону с криком: «Мой сын вернулся. Или не вернулся?» На следующий день Гесер в чужом облике пришел к Чотону. (Тот подозревал, что Гесер вернулся).

Гесер, узнав обо всем, уехал сражаться с тремя ханами и взял с собой Чотона. Гесер заставил своего коня проглотить Чотона, и его конь проглотил Чотона. Гесер сказал коню: «По прошествии долгого времени испражнись им!» И отправился дальше, и по пути встретился с Дзасой Чихиром в облике птицы. Узнав от него все, что произошло, поехал дальше, превратился в бедного мальчика и жил среди вражеских воинов несколько лет, узнал про все силы и положения шарайгольских ханов. И, сражаясь с [вражескими] воинами, уничтожил их всех и вернул свою жену.

Тогда его жена родила сына, ему было около восьми лет. Он был против Гесера. Он убил этого мальчика, и они с женой вернулись домой. Приехав к слиянию трех рек, [Гесер] оставил жену, превратив ее в трясогузку. Спустя несколько месяцев, Сэнгэлен сказал Гесеру: «Ты преврати ее в человека, зачем ты так мучаешь ее?» Гесер поехал к ней, сетью накрыл дымник юрты, потом попил молока из котла, оставив след бороды, откусил пенку-урюм, оставив след зубов. Увидев их, Арлан-го сама с собой разговаривала: «Борода и след зубов как у Гесера. Если он, то это ничего, а если другой, пусть превратится в птицу». Услышав слова жены, Гесер вернул ей человеческий облик.

Арлан-го была обижена на Гесера за то, что он превратил ее в птицу. Однажды она встретилась с одним даянчи-ламой, она договорилась превратить Гесера в животное. Лама обещал ей: если он ко мне придет и поклонится, я могу превратить его в животное. Арлан-го уговорила Гесера и привела его к ламе. Тот превратил его в осла.

Этот осел много мучился у ламы. Тогда Аджу-мэргэн, узнав об этом, купила осла у ламы за большие деньги и вернула ему человеческий облик. Потом Гесер стал учеником этого ламы. Тот не узнал его. Гесер поставил ему большую юрту, каждый кончик жерди обернул ватой, пропитанной маслом. Устроил большой пир и поджег эту вату. Во время пожара лама превращался в собак и других животных, но это не помогло ему, он сгорел. После этого Гесер со своими двумя женами жил счастливо [Доржсүрэн, 12.10.1976].

3.

Если вы хотите что-то узнать о Гесере, то есть такая книга. Большая повесть. В один день не прочитаешь. Расскажу, что знаю.

Бился, говорят, хан мангасов с Гесером. У Гесера было две-три жены — Аралмо, Аджигма. Гесер пошел на войну с ханом мангаса, и тот его увел в плен. Гесер и рабом был, и ездовым животным, даже в черного осла превратился. А одна его ханша была Ахам-бурханом.

В то время младший брат мангаса собирался уйти от брата. Тогда мангас взял Гесера и повел его в горы, где охотился на антилоп.

— Сиди на этой горе. Когда появится марал с белым пятнышком на лбу размером с отпечаток большого пальца, ты стреляй в него. Только попробуй упусти!

На ту гору пришла Ахам-бурхан. Гесера нет. А марал с белым пятнышком на лбу размером с отпечаток большого пальца ходит там спокойно. Посмотрела — шишак гесеровского шлема уходит за гору. Она выстрелила из лука, стрела попала в шлем. Ахам осталась. А Гесер вернулся к мангасу.

Гесер вернулся к мангасу, а Ахам-бурхан за ним. Смотрит — жена Гесера Аджигма стала ханшей мангаса. Гесер стал слугой.

— Мой сынок победил врагов, получил звание дархана. Я такая счастливая. Я пришла встретиться с сыном, — так стала она говорить. А ее в дом мангаса не пускают.

— Пришла какая-то старуха, говорит всякое и не отстает, — передали мангасу. Мангас решил посмотреть, что это за старуха такая.

— У моей матери грудь свисает до коленей. Челюсть, как мотыга. Белые глаза в 9 пядей. Такая? — спросил он.

Ахам-бурхан приняла такой облик. Мангас принял ее за мать и привел домой. Мать мангаса встретилась с сыном, как мать. Тогда ханша Гесера, которая стала ханшей мангаса, сказала:

— Точно это твоя мать? Или не твоя? Кто она такая? Наша старуха может принять любой вид. Хорошенько проверь.

Мать встретилась с мангасом и сказала:

— Ну, что же, теперь матушка твоя пойдет назад. Дома нет никого. Надо возвращаться.

Мангас сказал:

— Мамаша! Как же я вас отпущу! Что вам нужно?

— Что мне может быть нужно от сыночка? Ездовое животное разве что. Пусть ноги отдыхают. Отдай мне этого черного осла.

Мангас:

— Зачем вам нужен этот плохенький осел из всего этого добра?

— Ничего, ничего, ноги вытяну хоть.

Она повела осла. Тогда другая ханша сказала:

— Однако точно ли это твоя мать?

Мангас заподозрил что-то и послал следом за ними двух черных воронов, чтобы они проверили, его это мать или нет.

— Если это моя матушка, пойдет она в мой город или нет? Узнайте!

Два ворона мангаса полетели с криками «гааг-гууг». Ахам-бурхан в виде матери вошла в ворота, в которые и должна была войти мать мангаса. Тогда два ворона сказали:

— Ну, точно она. — И они вернулись. После того как два ворона улетели, Ахам-бурхан вернулась в свой вид, обмыла осла в десяти и пяти чистых аршанах и с трудом вернула Гесеру его вид.

Опять посадила Гесера на гору и сказала:

— Когда придет олень с пятнышком, если ты не сможешь его убить, я расколю твою черную башку!

Она затащила на гору мать мангаса, но Гесер не смог попасть в ту и упустил. Тогда Ахам-бурхан погналась за Гесером, чтобы убить того. Гесер стал убежать, и Ахам попала стрелой в шапку. Гесер вновь убежал к мангасу. Тот же убил своего маленького сына, а выбросить не может. Положил его на язык, и тот стал Ахам-бурханом.

В общем, я забыл сказку о Гесере и все напутал.

— Как вы ее узнали?

— Мой старший брат рассказывал. Я старик, на следующий год буду жив или нет? Хотелось бы, чтобы вы это все восстановили. Рассказали людям, обогатили. Расскажите всем. Есть ли в нашей стране кто-нибудь, кто расскажет о Мялбогде, о Гесер-хане? Надеюсь, вы все уточните. Пусть эти рассказы будут ценными. Мне 83 года. Лучше вам завтра встретиться с другими людьми в других местах.

[Бат-Очир, 23.08.2007].

Е. Р. ШУБИНА

Жизнеописание Будды в исторической литературе монголов

Я должен начать эту монгольскую «Синюю сутру» с рассказа о Будде. В конце концов, мы, исповедующие буддизм, должны знать о Будде. По происхождению Будда был Буддой из Индии. Но каким-то образом мы сделали его Буддой монголов. Поэтому мы должны начать эту историю с Просветленного. Это наша монгольская традиция. И да не разгневается на меня за это ученое сообщество.

Инджинаш. «Синяя сутра»¹

Монгольская историография имеет многовековой опыт. Условно ее можно разделить на несколько периодов: древний — XIII–XIV вв., средний — XVII–XIX вв. и современный — XX–XXI вв. Конец XIV — начало XVII в. обычно называют «темным периодом», так как значительных исторических произведений от этого времени до нас не дошло. На всем протяжении развития монгольской историографии в ней особое место занимало повествование о Будде Шакьямуни, характер и содержание которого менялись в зависимости от жанра сочинения и времени его создания.

Самое раннее упоминание Будды в монгольских сочинениях относится к периоду «начального обращения» монголов в буддизм в XIII–XIV вв. В знаменитом монгольском сочинении XIII в. «Сокровенном сказании» (монг. «Niḡuḡa tobḡiyan») такое упоминание отсутствует, однако в другом сочинении этой же эпохи — «Белой истории» (монг. «ᠰayan teḡke»)² оно есть. Это история анонимного автора, повествующая об организации управления государством, уже несет на себе влияние буддий-

¹ [Inḡanasi, 2007: 3].

² До нас сочинение дошло в списке XVI в.

ского учения. С целью связать монгольскую историю с историей буддизма в «Белой истории» была осуществлена попытка представить Чингис-хана и Хубилай-хана — приверженцами буддизма, так называемыми царями-чакравартинами³, «продолжателями древнеиндийского принципа правления на основе признания равноправия светской и духовной власти» [Базарова, 2006: 281]. Идея «двух принципов»⁴ выражалась в отношениях Хубилай-хана и его духовного наставника Пагба-ламы (1239–1280), где последний олицетворял Будду, а хан — царя-чакравартина [Franke, 1978: 52]. В эту цепь царей-чакравартинов, начиная от первого мифологического монарха Махасамматы, согласно буддийской традиции, входил и Будда. В «Белой истории» говорится:

Когда-то царь Махасаммата, который был одним из перерождений бодхисаттвы Самантабхадры, ввел идею «двух принципов». И во время, когда люди жили по сто лет, принц Артасиддхи (Будда) в период своего правления, будучи женатым, возобновил эти «два принципа» и сделал их обязательными. А потом и три чакравартина, царя Тибета, стали следовать этим принципам. Затем в стране монголов Джад родился Тэмуджин, священный святой Чингис-хан. И тогда он перераспределил шестнадцать больших народов Дзамбудвипы⁵, говорящих на трехстах шестидесяти одном языке, и семьсот двадцать одно племя пяти «цветных» и четырех «чужих» народов и, таким образом, установил мир. В честь его могущества «крутящий тысячу золотых колес» Хубилай-чакравартин-сэцэн-хан установил всеми почитаемую святыню его царского величества — «восемь белых юрт» и утвердил «большой шелковый закон» [Sagaster, 1976: 81].

Так называемый «средний» период XVII–XIX вв. — это время распространения в Монголии «второй волны» буддизма, соответственно монгольская историография этого периода отражает стремление монголов встроить свое прошлое в «мировую» историю согласно буддийскому миропониманию. В последней большое место занимает повествование о Будде Шакьямуни, чей род рассматривался в качестве мирового сакрального царского рода. Постепенно повествование о Будде стало занимать в монгольской историографии все больше и больше места. В ней можно выделить два тематических «узла»: 1) рассказ о роде Будды для встраивания в него рода монгольских

³ «Вращающий колесо учения». Прототипом чакравартина служил индийский царь Ашока.

⁴ Монг. *Qoyar yosu* — идея объединения светской и духовной власти.

⁵ В буддийской мифологии — южный материк. Часто обозначает мир в целом.

ханов и легитимации, таким образом, их прав на царскую власть; 2) собственно жизнеописание Будды Шакьямуни.

В этот период появляется основной корпус текстов, которые условно можно отнести к летописям⁶. Авторам этого времени было уже недостаточно лишь духовного родства чингисидов с тибетскими и индийскими царями. Начинает развиваться идея прямого происхождения монгольских ханов от тибетских и индийских царей. В летописях Будда упоминается именно для того, чтобы легитимировать права монгольских ханов на престол на религиозной основе. Таким образом, Чингис-хан был провозглашен потомком первого (мифического) короля Индии и Тибета, к роду которого относился и Будда Шакьямуни.

Из краткого «Золотого сказания» (монг. «Altan tobċi»), летописи анонимного автора XVII в.:

Махасаммата был первым царем Индии. Пятеро его потомков были царями-чакравартинами. Последними царями, происходящими из золотого рода Махасамматы, был царь «С лицом льва», у него было четверо сыновей, один из которых был будущий отец Будды. У царя «Чистая пища»⁷ было двое сыновей: Будда и Прекрасный Нанда. Рахула был сыном Шакьямуни⁸. Ввиду того что Рахула стал монахом, род царя «Чистая пища» прервался, но во многих хрониках говорится обратное. Дальний потомок Махасамматы — Сандалиту-хан, обладавший необычными свойствами, стал первым царем Тибета. Одним из его потомков был Бортэ-Чино, который женился на Гоа-Марал. От него и пошел монгольский народ [Bawden, 1955: 109–113].

Автор указывает на то, что фактически род Чингис-хана обрывается из-за того, что Рахула, сын Шакьямуни, стал монахом и не имел потомков. Пытаясь так или иначе связать род чингисидов с индийскими царями, и в частности с Буддой, автор поясняет, что во многих хрониках говорится обратное.

Другое упоминание Будды в этой летописи связано с утверждением, что им было предсказано рождение Чингис-хана⁹:

⁶ О термине «летопись» применительно к монгольской литературе см. [Цендина, 2007: 11–12].

⁷ Санскр. Śuddhodana — «Чистая пища», имя отца Будды, монг. Ariγun idegetü qaγan.

⁸ Санскр. Śakyamuni — «Мудрец из племени шакья», тиб. Sha kya thub ra — «Отшельник из рода шакьев».

⁹ Подобное предсказание есть в «Драгоценных четках» (монг. «Erdeni-yin erike») Галдана.

С того времени как Будда погрузился в нирвану, прошло более трех тысяч двухсот пятидесяти лет. На земле родились двенадцать скверных ханов, и все живые существа претерпевали жестокие муки. Говорят, для того чтобы подавить их, Будда дал повеление-пророчество родиться Чингис-хану. Тот стал управлять пятью цветными и четырьмя чужими народами, получать дань с трехсот девяносто одного народа Дзамбудвины и с семиста двадцати других разноязычных народов. Умиротворяя всех, он утвердил свои стопы на земле. Так он прославился подобно чакравартин-хану [Железняков-Цендина, 2005: 26].

Подобный отрывок встречаем и в другой летописи XVII в. — «Золотом сказании» (1635) Лувсанданзана:

[Еще до того] родились двенадцать плохих ханов, мучивших все живые существа сильным голодом, и всемогущим Буддой Шикэмуни было отдано повеление, чтобы появилось перерождение пламенного Эсруа-тэнгри — обладающий величием августейший Чингис-хаган — для того, чтобы ведать живыми существами [Шастина, 1973: 67].

Более того Лувсанданзан, чтобы доказать что Чингис-хан был обращен в буддизм и стал первым, кто пропагандировал религию Будды в Монголии, воссоздал искусственную связь между ним и великим мастером сакья — Гунга Ньингпо¹⁰ (тиб. Kun dga' snying po)¹¹.

Был у него сакьяский лама Гунга Нинбо, служивший ему опорой [Шастина, 1973: 66].

Примером того, что в XVII в. идея прямого происхождения монгольских ханов от тибетских и индийских царей еще только развивалась, не имела строгой структуры, варьировалась и дополнялась, служит та осторожность, с которой анонимный автор «Желтой истории» (монг. «Sir-a tuuci») повествует об этом:

Самым первым был индийский Маха Самади-хаган. На монгольском языке назывался Олана Эргүгдэгсэн. Начиная от Олана Эргүгдэгсэн-хагана до хагана по имени Амай Хухэ прославились шесть миродержцев, называемых Чакравартин-хаганы. После Амай Хухэ-хагана прошло много веков, когда в стране Магадха в Индии родился Арслан Учиту-хаган. У него было четыре сына — Аригун

¹⁰ Начиная с Лувсанданзана во многих летописях авторы описывают эту связь [Цендина, 2007: 125–126].

¹¹ Источники показывают, что последний умер до того, как Чингис-хан родился.

Идэгэту, Цаган Идэгэту, Тангсуг Идэгэту, Рашиян Идэгэту. У Аригун Идэгэту было два сына — Шигэмуни и Нанди...

Начиная от Маха Самбади-хагана до Аригун Идэгэту-хагана был период 121 514 ханов, после которого сын Аригун Идэгэту-хагана Шигэмуни бурхан в нирвану погрузился, после чего еще более тысячи лет прошло.

У индийского хагана по имени Дзун Цирикту был младший сын, волосы и ногти у него были синие, руки и ноги плоские, глаза у него вверх закрывались. Отец и мать говорили: «Это хубилган тэнгри читхура», [и] бросили. Его нашли тибетские бонпо и прочие десять мудрых людей. Когда спросили: «Откуда пришел?», то своей рукой вверх показал. Они-то говорили: «С неба пришел». «У нашего тибетского народа хана нет», — сказали. Посадив на свои шеи, принесли. Это был первый тибетский Хуцукэн Сандали-ту-хаган. От него произошел тибетский Далай Алтан Сандали-ту-хаган, у которого были три сына: Бороджу, Шибегучи и Буртэ Чино. Братья дурно относились друг к другу. Буртэ Чино, придя в землю Дзэт, безмужнюю девушку по имени Гоа Марал взял в жены. Говорят, что от этого произошел монгольский род. В «Хухэ Дэбтэр» сказано, что Буртэ Чино — сын тэнгри...

Первым монгольским нояном был Буртэ Чино. После того как от Буртэ Чино прошло двенадцать поколений, родился Добо Мэргэн. Потом Добо Мэргэн переменял жизнь (т.е. умер). Когда Аланг Гоа хатун жила без мужа, то ночью в юрту ее свет проникал и через дымоход желтый небольшой человек спускался, соединялся, и вследствие этого родился небесный сын Бодончар. Потомки Бодончара стали родом Борджигин. Через девять поколений от Бодончара, после того как от переселения Шигэмуни бурхана в нирвану прошло три тысячи двести девяносто шесть лет, в год огня-коня родился хубилган Чингис-хаган и покорил пять цветных и четыре чужих народа ¹² [Шастина, 1957: 126–128].

Так же осторожен в своем изложении халхаский автор «Истории Асрагчи» (монг. «Asaraγci neretü-yin teüke») (1677) Джамба:

От короля Индии Махасамматы до Шуддходаны прошло сто двадцать одна тысяча пятьсот четырнадцать царских поколений. Прошло еще более 1000 лет с тех пор, как Шакьямуни ушел в нирвану [умер], когда индийский король Шатаника имел одного последнего сына, у которого были синие волосы и ногти, руки и ноги были плоские, глаза закрывались вверх¹³.

Далее приводится легенда о первом царе Тибета — Сандали-ту-хане, говорится о происхождении монголов от Буртэ-Чино и Гоа-Марал.

¹² Текст, вписанный между строк на стр. 12–17.

¹³ Впоследствии он станет первым царем Тибета — Kūjūgūn sandali-tu (тиб. Gna' khri bcan po).

В свою очередь, Джамба был первым из монгольских историков, кто обратил внимание на тот факт, что род чингисидов обрывается из-за небесного происхождения предка Чингис-хана — Бодончара.

Вероятнее всего, те, кто утверждает, что предком монгольских ханов был Борте-Чино, неправильно знают следующую историю. После того как Добу-Мэргэн умер, Алан-гоа жила без мужа и родила Бодончара. Согласно «Синей книге» и «Пиру молодежи» V Далай-ламы его называют Бодончар-Мунхаг, происходящий из луча солнца и луны. Потомки Бодончара — род борджигитов [Kämpfe, 1983: 46–48].

Подобным критическим подходом к своим источникам характеризуется сочинение, испытавшее на себе влияние китайской исторической традиции, «Течение Ганга» (монг. «ГанҮа-уин урусҮал») (1725), принадлежащее перу Гомбоджаба¹⁴.

В некоторых книгах золотой род «кости киют» связывают с тибетскими и индийскими ханами. Однако владыка Бодончар был послан судьбой с неба, поэтому его не надо связывать с потомками Добу-Мэргэна. Так писали великие мудрецы, начиная со всеведущего Пятого Далай-ламы. Поэтому я коротко описал этот период Дай Юань [ГанҮа-уин урусҮал, 1981: 41].

Автор XVIII в. Мэргэн-гэгэн уратский (30-е гг. XVIII в. — ок. 1780) по-своему решает сложившуюся проблему фактического прерывания рода. В «Золотом сказании» (монг. «Altan tobči») (1765) Мэргэн-гэгэна Бодончар представлен в качестве родного сына Добу-Мэргэна [Балданжапов, 1970: 138].

Из всех вышеперечисленных примеров видно, что главной темой, в связи с которой монгольские историки XVII–XVIII вв. упоминали Будду, был вопрос преемственности, легитимации власти и прав монгольских ханов на престол. Хорошо видны проблемы, с которыми авторы сталкивались, связывая монгольский род с буддизмом, и то, как они пытались их решать.

Исключением из подобного рода исторических сочинений является летопись ордосского историка Саган-Сэцэна (1604 — после 1662) — «Драгоценное сказание» (монг. «Erdeni-yin tobči», 1662). Выделяется она тем, что Саган-Сэцэн первым из монгольских авторов, описывая жизнь Будды, вводит понятие «двенадцати деяний» Будды. Описанные Саган-Сэцэном «двенадцать деяний» — это двенадцать сакральных событий в жизни Будды Шакьямуни начиная с жизни в стране Тушита и заканчивая окончательным уходом в нирвану. Пользуясь раз-

¹⁴ По некоторым сведениям потомок Чингис-хана.

ными источниками, он приводит сведения, касающиеся жизни Будды, и его биографию, рассуждает о датировках его жизни, демонстрирует обширные знания тибетских источников.

О том, как были явлены «двенадцать деяний» в Магадхе в Бодхагайе. Когда люди жили по четыре *тумэна* лет, тогда жил Кракасунди, когда жили по три *тумэна*, тогда жил Канакамуни, когда жили по два *тумэна*, тогда жил Касиб, а сейчас, когда живут по сто лет, живет Будда Шакьямуни.

Сиддхартха был особым сыном Шуддходаны¹⁵, святым. В году *bing* (丙)-тигра двадцать второго дня месяца *asvini* он прекратил свое существование как Дамбадугар. Покинув страну Тушита¹⁶, спустился в образе слона по имени Араджавартан в страну Магадха на Дзамбудвипе. В году *ding* (丁)-зайца в месяце *burvasad* ночью в полнолуние в образе пятицветного света в городе Ранджаграг вошел во чрево ханши Махамайи. В году *uu* (戊)-дракона месяца *udirabalguni* на рассвете, после полнолуния родился в саду Лумбини, воплотившись в высшем теле. С семи лет, после года *ga*-собаки, стал в совершенстве осваивать «мужские науки». В возрасте шестнадцать лет в году *güi* (癸)-овцы в городе Кабилиг женился на дочери Гартаган Билгута Бумике [Яшодхаре] и воссел на царский трон. В возрасте двадцати девяти лет в году *bing*-обезьяны перед «Совершенно чистой» ступой стал монахом. На берегу реки Найраджана в течение шести лет преодолевал соблазны. Когда ему было тридцать пять, в году *sim* (辛)-тигра в день новой луны месяца *susag* у корней дерева Бодхи полностью погрузился в созерцание. Прошло семь дней, на четырнадцатую ночь он победил демонов в городе Ранджаграг. На следующий день пятнадцатого числа во время восхода солнца в Бодхагайе в Магадхе всемогущий Шакьямуни достиг состояния будды. В возрасте тридцати шести лет в году *gui*-зайца с первого дня месяца *teg* до полнолуния в саду *Msada* демонстрировал сверхъестественные способности и в том же году на четвертый день месяца *sirvan* повернул колесо трех учений. В году *ding*-свиньи пятнадцатого числа месяца *susag* на восьмьдесятю году жизни,ставляя и управляя всеми живыми существами трех миров, для проявления разума всех не вечных существ [...] ушел в нирвану [Rachewiltz-Krueger, 1990: 6–8].

Стоит отметить, что почти двумя веками позже в своем произведении «Драгоценные четки» (монг. «Erdeni-yin erike», 1850) Галдан-туслагч почти слово в слово повторит фрагмент о «двенадцати деяниях», который приводит Саган-Сэцэн.

¹⁵ Монг. *Qamuγ tusa-yi bütügegci*.

¹⁶ Тушита (санскр. *Tusita* — удовлетворенный, радостный, довольный) — небесная страна. Жизнь богов в Тушите длится 4000 лет, причем один день равен 400 земным годам. В Тушите бодхисаттвы проводят свою предпоследнюю жизнь, перед тем как стать буддами.

В XVIII–XIX вв. традиция описания биографии Будды в форме «двенадцати деяний» принимает новые формы. Их начинают использовать авторы религиозных исторических сочинений. При этом формула «двенадцать деяний» становится настолько устоявшейся, что некоторые авторы лишь ссылаются на нее, не объясняя, что за этим стоит. Например, в сочинении «Жемчужные четки» (монг. «Subud erike», 1729), посвященном биографии Первого пекинского джанджа-хутухты (1642–1714)¹⁷, говорится:

Тот, кто окончательно преодолел два препятствия и четырех демонов, кто совершенен в своей воздержанности и понимании, в частности в умении различать сущности, именно тот был Буддой. И тому, кто в человеческом мире своими «двенадцатью деяниями» помог живым существам в их нуждах и счастье, с верой поклоняюсь [Sagaster, 1967: 162].

Из религиозного сочинения Ишбаладана «Драгоценные четки» (монг. «Erdeni-yin erike», 1835):

Давно, когда от Махасамматы прошло больше чем миллион сто двадцать одна тысяча пятьсот ханских поколений, тогда всеобщий учитель Будда Шакьямуни в году огненной лошади появился на этой Дзамбудвипе и осуществил «двенадцать деяний» и в году огненного тигра ушел в нирвану... [Heissig, 1961: 1rev.].

В наиболее полной форме «двенадцать деяний» описаны в летописи «Хрустальное зеркало» (монг. «Bolor toli», 1825) Джамбадорджи. Несмотря на то что автора в большей степени занимала история монгольских ханов, чем история религии, в своей летописи он представил самое развернутое описание жизни Будды в форме «двенадцати деяний». Вот, например, отрывок, посвященный первому деянию:

О том, как явился и овладел страной. Был хан Могущественный, через двенадцать поколений после хана «Обладающего десятью колесницами» воссел хан «Крепкое учение». У его сына, хана «С лицом льва» [родился] сын — хан Шуддходана, четвертый из братьев. В период Шуддходаны (первое деяние) люди жили по 100 лет. В это время четвертый будда Шакьямуни, в своем прошлом рождении (сын тенгриев) — Дамбадугар, беседовал со многими бодхисаттвами¹⁸ в стране Тушита. Он стал их главным по-

¹⁷ Написал его ученик.

¹⁸ Бодхисаттва (санскр. Bodhisattva, тиб. *Vyang chub sems dpa'* — существо просветления) — тот, кто решил идти по пути к просветлению, дал обет одному из будд или бодхисатв спасти все живые существа от уз перерождений. Бодхисаттвы — главные помощники людей. В то время, как

кровителем. Они пели песни и стихи, объясняющие, что настало время явить образ будды. Затем, когда решили, что бодхисаттва здесь умрет и спустится на землю, многие бодхисаттвы этой страны заявили: «Наш единственный покровитель, тебе нельзя умереть здесь и спуститься на землю. Если ты умрешь, то наша “Радостная страна”¹⁹ потеряет красоту. Именно в настоящий период на Дзамбудвипе распространилось враждебное учение тиртиков²⁰, поэтому сейчас не время спускаться».

Пришел тэнгри Брахма²¹ и, сравнивая бодхисаттву Дамбадугара с солнцем, в стихах объяснил причину, почему настало время спуститься в этот период. Бодхисаттвы той страны спрашивали друг у друга: «Если покровитель Дамбадугар таким образом спустится на Дзамбудвипу, то в какой стране и в каком роду он родится?» Кроме рода хана Шуддходаны в стране Индии выбрали еще 16 имен ханов великих стран. В тех, которых одни одобряли, другие находили пороки, [поэтому] так никого и не выбрали. Бодхисаттва Джинхэту сказал: «Давайте поклонимся и спросим все вместе у нашего покровителя Дамбадугара насчет рода и страны, [где он родится]». Они спросили его, и он ответил: «Чтобы совершить деяния будды я, бодхисаттва, должен родиться в стране Индии в городе Капилавасту²². Что касается рода, то он должен обладать безупречностью в семи поколениях и 64 благами признаками. Что касается признаков, то они такие», — и все по очереди перечислил. «Всеми этими признаками обладает хан Шуддходана, [что касается] матери, во чреве которой я буду перерождаться, [то она] должна обладать 32 признаками. Ханша Махамая, жена Шуддходаны, обладает этими качествами», — так сказал.

После этого покровитель Дамбадугар собрал множество бодхисаттв из страны Тушита и перечислил одно за другим наставления «Врата ста восьми учений» в качестве завещания. Бодхисаттвы за ним повторили их. Он снял надетую корону [со своей головы] и надел на голову Майтреи²³. «Оставайся в этой светлой стране,

будды, пребывая в нирване, теряют возможность вмешиваться в дела живых существ, бодхисаттвы остаются в мире, воплощая собой деятельную любовь во благо всего сущего. Каждый, кто имеет должную решимость, может вступить на путь бодхисаттвы. Этот путь имеет несколько стадий протяженностью в тысячи лет.

¹⁹ Эпитет страны Тушита.

²⁰ Тиртики — те, кто придерживается атеистического учения.

²¹ Брахма — в индуистской мифологии высшее божество, творец мира, открывающий триаду верховных богов индуизма (тримурти — Брахма, Шива, Вишну), создатель вселенной.

²² Столица рода шакьев.

²³ Майтрея (санскр. Maitreya, тиб. *Вуамс ра* — благорасположенный) — будда грядущего мирового порядка, в настоящее время пребывает на небе Тушита в качестве бодхисаттвы. Он единственный бодхисаттва, которого признает и Махаяна, и Хинаяна. Имя «Майтрея» встречается уже в ранних сутрах махаяны, т.е. он был известен уже в первых веках н.э.

стань покровителем страны Тушита и проповедей учение этим многим бодхисаттвам». Так он передал права [правления] бодхисаттве Майтрее. В то время, когда [он] умирал, в стране хана Шуддходаны показалось восемь хороших знаков [Bolor toli, 1984: 47–49].

В XIX в. монгольские ученые ламы начинают создавать на тибетском языке произведения, посвященные истории религии в Монголии, так называемые «Хор чойнджуны». Так как все они творят в рамках буддийской исторической традиции, особая роль в них отводится биографии Будды как примеру подражания и почитания для всех монголов.

Из «Истории религии» (1819) тумэтского ученого Цэмбэл-гуши:

«Знающий все миры и милосердный» посмотрел на весь мир и явил, не сотрясая дхармакаю — следствие своей разнообразной магической силы; выход за рамки рождения и перерождения; [покидание] Тушиты; вступление в тело матери и рождение; [достижение] ловкости в области искусств; веселое времяпрепровождение в кругу своих жен; уход; покаяние; проникновение в суть бодхи; победу над войском Мары; окончание; поворот колеса Учения; освобождение от страданий... И, сказав это, в теле нирманакайи, в мире людей, продемонстрировал традицию «двенадцати деяний» [Huth, 1892: 87–88].

Автор еще одной «Истории религии» (1889) Дхарматала приводит сведения о Будде, согласно различным буддийским традициям. Интересно, что о «двенадцати деяниях» он упоминает, лишь говоря об учении «Махаяны», или «Высшей колесницы»:

Согласно Малой Колеснице, Белый Коронованный бодхисаттва получил тело сына царя Шуддходаны. У него были тысячи жен, и он счастливо жил в доме. После, следуя призыву богов, он провел шесть лет в сложных аскетических практиках.

Затем он достиг дерева просветления, где в сумерках усмирил демонов, используя [технику] «четырёх дхьян», а в полночь достиг стадии готовности, обрел буддство; когда едва забрезжил рассвет, он привел в движение колесо учения, и в конечном счете покинул обитель страдания, полностью оставив ее позади себя.

В течение трех периодов, [посвященных] накоплению бесчисленных заслуг, [вплоть] до усмирения демонов в сумерках, он по-прежнему обладал желаниями.

Согласно Высшей колеснице, он провел три великих периода, трижды накапливая бесчисленные заслуги точно так же, как говорится в Малой колеснице. Впоследствии в раю Акаништха он утвердил «пять несомненных принципов», обрел тело самбхогакайи

и стал буддой. В его воплощенном теле, пребывая в «Мире желаний», он продемонстрировал свои «двенадцать деяний». Позже, во времена будды Кашьяпы, младенец-сын Брахмана стал Белым Коронованным сыном небес в Тушите, придерживался «пяти принципов» этого мира, спустился из своего рая. В первые две недели месяца *saga dawa*, который был четвертым месяцем календаря *Хор*, он принял форму огромного белого слона с шестью бивнями и вошел во чрево царицы через ее правый бок, в то время, когда она держала пост. Это происходило на пятнадцатый день месяца. Он оставался в ее утробе десять месяцев, включая дополнительный. Затем на пятнадцатый день шестого месяца он был рожден без какого-либо труда из правого бока своей матери. Повернувшись на восток, он заявил: «Я предрекаю [явление] добродетельного учения!». На юг он сказал: «Я должен стать прибежищем для всех людей». Подобные сообщения он объявил на [все] четыре направления и сделал по семь шагов в каждую сторону, и, где бы он ни ступал, везде вырастали лотосы.

В это же время весь мир наполнился светом. В четырех великих странах четыре царя и пятьсот подданных родились, обнаружилось пятьсот сокровищ. Так как он был коронованным сыном отца и матери, его называли «Принц, исполненный совершенства»²⁴.

Затем он последовал по пути удовольствия и познания, подчиняя всех гордых [силой своего примера]. Следуя традициям мира, он взял Гопу в жены вместе с шестьюдесятью тысячами наложниц и в счастье пребывал в своем дворце до тех пор, пока не достиг двадцатипятилетнего возраста.

Затем под музыку, исполняемую всеми буддами, наступило [время] встречи: за четырьмя воротами своего дворца он повстречал четырех монахов — старика, и мертвого. Из-за этого он покинул свой дом и стал бездомным аскетом, практикуя свои обряды в течение шести лет на берегу реки Найраджаны.

На пятнадцатый день четвертого месяца он отправился в Гайю и остановился перед «деревом просветления». Он поклялся, что останется здесь до тех пор, пока не достигнет буддства. В сумерках, используя свои силы [в технике] самадхи Майтреи, он усмирив многие десятки и сотни миллионов гневных демонов. На утро пятнадцатого дня месяца *saga dawa* он продемонстрировал достижение буддства, благодаря самадхи, подобной ваджре.

Затем Брахма и другие боги с настойчивостью попросили его привести Колесо Учения в движение. Поэтому на четвертый день шестого месяца он повернул Колесо Учения в Варанаси и провозгласил четыре благородные истины. Позже на горе Грифа он обучил мудрости среднего пути и повернул среднее Колесо Учения «Пустоты». Позже в Вайшали и других местах он обучил мудрости «Йогачарья» и повернул последнее Колесо Учения «Характерных различий». Используя мудрость этих трех колесниц, он очистил

²⁴ Сиддхартха Гаутама.

всю темноту неведения и безрассудства. Он зажег свет Учения и показал всему миру чистый и идеальный путь освобождения и всезнания.

Он величественно повернул Колесо Учения «Сутр и тантр». Когда обучение его прямых учеников было почти завершено, злые умы потребовали, чтобы он ушел из мира страданий. Таким образом, чтобы возложить Учение на тех учеников, кто еще верил в неизменную природу вещей, он возложил Учение на Махакашьяпу. Позже он сделал для себя ложе между двумя деревьями *sala* в Кушинагаре, лег на правый бок и, таким образом, покинул обитель страданий [Klafkowski, 1987: 9–11].

Первый настоятель монастыря Гандан габджу Эрдэнипэл (1877–1960) в своем сочинении «Конечная причина религий в Монголии» (30-е гг. XX в.) подробно описывает жизнь Будды, однако он не использует формулу «двенадцать деяний». Для определения датировок жизни Будды, кроме традиционных источников, он опирается на сведения европейских сочинений.

После смерти Симхахана престол наследовал его старший сын Шуддходана, который всем сердцем желал хорошего сына-наследника. Наконец, мечта сбылась. Царица Махамая забеременела. Ее отправили в прохладную рощу Лумбини, где она родила сына. Обрадованный отец Шуддходана дал сыну имя Артасидхи. Это и есть Бурхан Шакьямуни. О годе рождения Артасидхи в историях пишется по-разному. В китайских исторических сочинениях говорится, что Бурхан Шакьямуни родился во времена царствования Чжу-вана (пятого императора) династии Чжу. Эта династия существовала две тысячи пятьсот лет тому назад. Европейские историки, изучавшие надписи на памятниках и субурганах, относящихся ко времени индийского царя Ашоки, предполагают, что Шакьямуни родился за две тысячи пятьсот лет до нас. Ввиду таких совпадений рождение Артасидхи можно отнести к шестьсот сороковому году до европейского летосчисления. Через семь дней после рождения Артасидхи его мать Махамая скончалась. Ее старшая сестра Праджапати взяла ребенка на воспитание. Когда ребенку было семь лет, за хороший уход и воспитание Шуддходана пожаловал Праджапати титул «гаутами».

Затем отец отдал сына учителю Сринбукуцу, и до тринадцати лет тот обучался грамоте, арифметике, музыке и другим предметам. Артасидхи учился блестяще. После этого отец, посоветовавшись со своими приближенными, отдал Артасидхи некоему Сахадэве для обучения стрелковому делу. По достижении семнадцати лет Артасидхи женили на дочери семьи Хастаданда Яшодхаре. С тех пор по обычаю шакьев Артасидхи стал заниматься военным искусством. Царь Шуддходана, будучи поклонником религии созерцателей арши, неоднократно обращался к арши с просьбой

предсказать будущую жизнь сына. Каждый раз арши предсказывали, что если сын его примет обеты и уйдет в монахи, то станет учителем великой религии, а если останется в свете и вступит на царский престол, станет царем-чакравартином, властелином мира. Так они предсказывали два пути. Но отец боялся, что если сын уйдет в монахи, царский род останется без наследника. Поэтому он с малых лет ни в чем не отказывал Артасидхи и не противился его желаниям. Он женил сына на красивых девушках и позволял проводить время в наслаждениях.

Так Артхасидхи прожил до двадцати девяти лет. Когда царевич Артхасидхи делал прогулки по городу Капилаанагари, его слуга Чанда, исповедовавший религию созерцателей, встречая старцев, покойников и прочих, высказывал слова отвращения к мирской жизни. Это повлияло на настроение Артасидхи. Он стал худеть, у него появилось желание уйти из дома.

Однажды царевич Артасидхи, так же как и раньше, вместе со слугой Чанда, выехал на прогулку. У северных ворот городской стены они встретили одного монаха школы дигамбара. Так как Чанда с похвалой отзывался о жизни монахов, царевич Артасидхи заинтересовался встреченным. Он вступил с монахом в разговор, и тот произнес проповедь о необходимости воздержания от грешной семейной жизни и принятия монашеских обетов, а также жизни в отшельничестве.

С тех пор царевич Артхасидхи страстно возжелал стать монахом и жить в отшельничестве. Он думал об этом днем и ночью, он видел об этом сны. Царь Шудходана, узнав о мечтах сына, принял следующие меры. Он собрал своих вельмож и приказал окружить город стеной солдат, чтобы царевич не смог выходить за стены города; он приказал ежедневно устраивать пиры и празднества во дворце для развлечения царевича. Однако эти меры не помогли, так как намерения царевича Артхасидхи были тверды.

Царевич тайно сговорился со слугой Чандой. Тот привел ему хорошего коня, и Артасидхи в том же году в первом летнем месяце ушел из города Капилаанагари, обнаружив разрыв в оцеплении. Недалеко от горы Гридракута он принял монашеские обеты и сделался учеником арши Вишваната из школы дигамбара. На просьбу царевича научить его магической силе избавления [от страданий] учитель сказал, что это возможно только путем самоистязания: чтобы очиститься от всех грехов, необходимо разложить пять костров, днем и ночью, произнося молитвы, скакать вокруг них на одной ноге. Артасидхи попытался исполнить указание учителя, но ему это показалось бессмысленным мучением.

Затем он стал учеником арши Удрака и Арада Калама, исповедовавших учение дигамбара. Эти учителя преподали ему, как следует истязать свое тело и предаваться созерцанию. Артасидхи в течение шести лет до тридцатипятилетнего возраста вблизи реки Найрадждана предавался созерцанию согласно учению своих учителей арши.

В это время отец царевича царь Шуддходана разослал гонцов во все стороны света с приказом разыскать сына и немедленно доставить его домой. Получив известие, что сын давно стал монахом и пребывает в созерцании, он ничего не смог сделать. Посоветовавшись со своими шакьями, царь послал к нему пять человек — Каундинью, Ашваджиту, Маханамана, Башпу и Бхадрику, чтобы они присматривали за царевичем. Но последние, прибыв к царевичу, тоже приняли обеты монашества. Так, питаясь плодами и зеленью, они прожили вместе с Артасидхи шесть лет. Растительное питание было для монаха Артасидхи губительным. Истощенный до предела, он решил завершить отрешение и заняться лечением здоровья. Пять его товарищей посчитали такое решение слабостью и ушли в направлении города Варанаси, оставив Артасидхи на произвол судьбы.

Монах Артасидхи, оставшись один, стал питаться подаянием, бродя по окрестным местам. Поправив свое здоровье, он пришел в местность Бодхиманда и решил остановиться на южной стороне леса Ашвадатта для постижения нового учения. Вначале он не мог погрузиться в созерцание, все путалось в уме. Но, сосредоточившись на идее о тленности всего в мире, он открыл новое учение, с особыми законами, независимое от старой религии тиртиков.

Через сорок девять дней после открытия истин нового учения Артасидхи направился в город Варанаси. В роще Рашипаттана он встретился со своими товарищами — Каундиньей, Ашваджитой, Маханаманом, Башпой и Бхадрикой и преподал им проповедь нового учения.

С тех пор везде в Индии Артасидхи стали называть Буддой Шакьямуни. В переводе на монгольский язык Будда Шакьямуни означает «Могущественный бурхан (мудрец) религии шакьясцев». Бурхан Шакьямуни начал проповедовать свое учение и в течение сорока пяти лет странствовал по городам Варанаси, Раджагриха, Шраваси, Каушамби, Паринирван и др., а также по районам Гридракут, Бодхиманда, Джетавана, рассказывая об открытых им истинах.

На восьмидесятом году он скончался в местности Кушинагара. [Железняков-Цендина, 2005: 161–163].

Из сказанного выше можно сделать следующие выводы. На протяжении веков роль и значение жизнеописания Будды для монгольских историографов значительно менялись. Начиная с XIII в. авторы исторических сочинений стали включать упоминания о Будде и его жизнеописании в историю своего народа. Самым ранним и наиболее значительным явлением в этом ряду стало причисление чингисидов к царям-чакравартинам, защитникам веры, к которым традиция относала и род Будды Шакьямуни. Затем по мере распространения буддий-

ского мировоззрения в XVI–XVII вв. монгольские авторы стали теснее и теснее связывать чингисидов с буддизмом, называя их потомками тибетских и индийских царей. Пытаясь легитимировать права монгольских ханов на престол на религиозной основе, монгольские летописцы старались выстроить четкую схему преемственности. Для этого некоторым приходилось прибегать к уловкам (Мэргэн-гэгэн), другие пытались обосновать эти права иначе, используя мифы о предсказании-повелении Будды о Чингис-хане, связи Чингис-хана с Гунга Ньингпо и пр. Уже в XVII в. описание жизни Будды приобретает новое значение — авторы описывают жизнь Будды как пример правильного пути, пути поиска и обретения освобождения. Первым традицию включения в летописи жизнеописания Будды в форме «двенадцати деяний» ввел Саган-Сэцэн, и она приобретает завершенную форму в XIX в. Формулу «двенадцать деяний» используют и авторы религиозных исторических сочинений, и авторы летописей, самым полным из которых является «Хрустальное зеркало». Таким образом, повествование о Будде стало неотъемлемой частью любого исторического произведения монголов, в котором исполняло те или иные идеологические задачи.

Базарова, 2006 — *Базарова Б.* Монгольские летописи — памятники культуры. М., 2006.

Балданжапов, 1962 — *Балданжапов П.Б.* К изучению монгольской летописи «Эрдэнийн эрихэ» // *Материалы по истории и филологии Центральной Азии.* Улан-Удэ, 1962, с. 90–107.

Балданжапов, 1970 — *Балданжапов П.Б.* Altan Tobci. Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ, 1970.

Бира, 1960 — *Бира Ш.* Монгольская тибетоязычная историческая литература (XVII–XIX вв.). Улан-Батор, 1960.

Бира, 1964 — *Бира Ш.* О «Золотой книге» Ш.Дамдина. Улан-Батор, 1964.

Бира, 1978 — *Бира Ш.* Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М., 1978.

Гомбоджаб, 1969 — *Гомбоджаб.* Ганга-ийн урушал (История золотого рода владыки Чингиса. Сочинение под названием «Течение Ганга»). Изд. текста, введ. и указатель А.С. Пучковского. М., 1960.

Гомбоев, 1858 — Алтан-Тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе, с приложением калмыцкого текста истории Убаши-Хунтайджия и его войны с Ойратами. Пер. ламы Галсана Гомбоева // ТВОРАО. Ч. VI. СПб., 1858.

Жамцарано, 1936 — *Жамцарано Ц.Ж.* Монгольские летописи XVII века // ТИВ. XVI. М.–Л., 1936.

Железняков–Цендина, 2005 — *Железняков А.С., Цендина А.Д.* История в трудах ученых лам. М., 2005.

- Ковалевский 1837 — *Ковалевский О.М.* Буддийская космология. Казань, 1837.
- Козин, 1941 — *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongyol-un niyuča tobciyan*. Юань чао би ши. Монгольский обиденный изборник. Т. I. Введ. в изуч. памятника, пер., тексты, глоссарий. М.-Л., 1941.
- Шастина, 1973 — Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание») / Пер. с монг., введ., коммент. и прилож. Н.П.Шастиной. М., 1973.
- Позднеев, 1883 — *Позднеев А.М.* Монгольская летопись «Эрдэнийн эрихэ». Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи. 1636–1736. СПб., 1883.
- Пучковский, 1957 — *Пучковский Л.С.* Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения. Т. I. История, право. М.-Л., 1957.
- Цендина, 2007 — *Цендина А.Д.* Монгольские летописи XVII–XIX вв.: повествовательные традиции // *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Вып. XII. М., 2007.
- Шастина, 1957 — Шара Туджи. Монгольская летопись XVII века. Сводн. текст, пер., введ. и примеч. Н.П.Шастиной. М.-Л., 1957.
- Altan күрдүн, 1987 — *Altan күрдүн mingyan kegesütü*. (Kökeqota), 1987.
- Altan tobci, 1999 — *Altan tobci*. Čoyiji tulyan qaričayulju tayilburilaba. Kökeqota, 1999.
- Byamba, 1960 — *Byamba*. Asarayci neretü-yin teüke // *MH*. Т. 2, fasc. 4. Ulaanbaatar, 1960.
- Asarayci, 1984 — *Asarayci neretü-yin teüke*. В. *Bayan-a kinan yaryuyulju bayulyaju tayilburi kibe*. (Begejing), 1984.
- Bawden, 1955 — *The Mongol Chronicle Altan Tobci*. Text, Trans. and Crit. Notes by Ch.Bawden // *GAF*. Bd. 5. 1955.
- Bolor erike, 1985 — [*Rasipungsuy*.] *Bolor erike*. (Kökeqota), 1985.
- Bolor toli, 1984 — *Bolor toli*. Jimbadorji jokiyaba. (Begejing), 1984.
- Byamba, 2002 — *Byamba-yin Asarayci neretü teüke* (Эхбичгийн судалгаа). Галиглаж, үгийн хэлхээг үйлдэн хэвлэлд бэлтгэсэн Ц.Шагдарсүрэн, И Сен Гю. Улаанбаатар, 2002.
- Čayan teüke, 1981 — *Arban buyantu nom-un čayan teüke*. Liu jin Süe emkitgen tayilburilaba. (Kökeqota), 1981.
- Charleux, 2009 — *Charleux I*. Chinggis Khan: Ancestor, Buddha or Shaman? // *MS*. 31. 2009, p. 207–258.
- Damdinsürüng, 1959 — *Damdinsürüng Če*. Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orosibai. Ulaanbaatar, 1959.
- Franke, 1978 — *Franke H*. From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: the Legitimation of the Yüan Dynasty. In *China under Mongol Rule*. Ed. H. Franke. Hampshire (GB) & Vermont (USA), 1978, p. 3–85.
- Gangy-a-yin urusqal, 1981 — [*Gombojab*]. *Gangy-a-yin urusqal*. Kökeqota, 1981.
- Heissig, 1959 — *Heissig W*. Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. Teil I. 16.–18. Jahrhundert // *AF*. Bd. 5. 1959.
- Heissig, 1961 — *Erdeni-yin Erike*. Mongolische Chronik der Lamaistischen Klosterbauten der Mongolei von Isibaldan (1835). In *Faksimile mit Einleitung und Namens Verzeichnis* hrsg. von W.Heissig // *MLAM SN*. Bd. 2. 1961.
- Heissig, 1980 — *Heissig W*. The religions of Mongolia. Berkeley and Los Angeles. 1980.

- Huth, 1892 — *Huth G.* Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Bd. I-II. Strassburg, 1892.
- Injanasi, 2007 — Injanasi-yin būrin jōkiyal. Yeke Yuwan ulus-un manduysan tōrū-yin kōke sudur. 2007.
- Kämpfe, 1983 — Das Asarayçi neretū-yin teūke des Byamba erke daičing alias Samba jasay: eine mongolische Chronik des 17. Jahrhunderts. Übersetzt und kommentiert von H.R.Kämpfe. Wiesbaden, 1983.
- Klafkowski, 1987 — Dharmatala. Rosary of white lotuses, being the clear account of the precious teaching of Buddha appeared and spread in the great country, Trans. and notes by P.Klafkowski. Wiesbaden, 1987.
- Rachewiltz-Krueger, 1990 — Sayan sečen. Erdeni-yin tobci ('Precious summary'). A Mongolian Chronicle of 1662. II. Word-Index to the Urga Text Prepared by I. de Rachewiltz, J.R.Krueger. Australian National University, 1990.
- Sagaster, 1967 — *Sagaster K.* Subud Erike. Ein Rosen kranz aus Perlen. Wiesbaden, 1967.
- Sagaster, 1976 — *Sagaster K.* Die Weisse Geschichte (Čayan teūke): Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen, Religion und Kommentiert von K.Sagaster // AF. Bd. 41. Wiesbaden, 1976.

К. В. КИМ

Монгольский литератор
Чахар-гэбши Лувсанчултэм (1740–1810)
и его сочинение «Легенда о Гэндунсрунге»

Чахар-гэбши Лувсанчултэм (1740–1810) — один из самых известных литературных деятелей Монголии XVIII–XIX вв., чье творчество соединило в себе традиции монгольской, тибето-язычной и переводной литературы монголов. О нем писали и публиковали его сочинения многие исследователи — Ц.Дамдинсурэн [Дамдинсурэн, 1957; 1961; 1975: 15–18], В.Хайссиг [Heissig, 1972, Bd. I: 44], Ш.Бира [Бира, 1978: 48], Ч.Алтангэрэл [Алтангэрэл, 1967: 5–71], Д.Цэрэнсодном [Цэрэнсодном, 1987: 322–327; 1997: 124–144], Л.Хурэлбаатар [Хурэлбаатар, 1987:102–119], Очи [Оси, 1996] и др.

О жизни и деятельности Чахар-гэбши Лувсанчултэма известно из его биографии, написанной на тибетском языке в 1817 г. его учеником Лувсан-Самдувнямом.

Чахар-гэбши родился 3 августа 1740 г. в местности Сайхан-нур чахарского *хошуна*¹ Хувут-Цаган в семье скотовода Цэгонджала. У Цэгонджала и его жены Намбар-Джалджид было восемь детей, Лувсанчултэм был старшим сыном. Семья принадлежала к малочисленному (около 100 человек) роду йугуд, переселившемуся в чахарские земли из семи ордосских *хошун*ов. Они были очень набожными людьми и отдали в монастырь не только старшего, но и младшего сына Дамба-Яримпила, а дочь Намджилцо сделали монахиней-*гэлэнмой*².

Когда Лувсанчултэму было семь лет, его дядя Худжим начал обучать его монгольскому письму. Затем (1755 г.) его отдали

¹ *Хошун* — административная единица в Монголии с XVI в. до 1931 г.

² *Гэлэнма* — высшая степень монашеского посвящения в буддизме для женщины.

в послушники к Чайв-хутухте³ Эрдэни-Лувсанпрэнлэю в монастырь Боди-Тив того же *хошуна*. Послушническое имя Лувсанчултэм было дано мальчику именно этим хутухтой. В 17 лет (1756 г.) он отправился в монастырь Долоннор, где изучал монгольскую и тибетскую литературы, основы религиозной философии, буддийские обряды и ритуалы, а также постигал тантрическую практику под руководством ученых лам Лувсандаши, Тунгалаг-Билигту, Лувсангэлэга, Шарав-равджамбы, Онниуд-гуши Эрдэни-Лувсанджамбала, Мэргэн-цорджи Агван-Ринчина. Тогда же он получил степень *гэцула*⁴, а через год — *гэлонга*⁵. В августе 1762 г. Чахар-гэбши поступил в пекинский монастырь Юнхэгун⁶, продолжил обучение у прославленных Минган-равджамбы и Аджа-гэгэна.

В 28 лет (1767 г.)⁷ Лувсанчултэм обратился к *цаннид-ламе*⁸ монастыря Юнхэгун с просьбой о разрешении вернуться на родину и продолжить служение буддийскому учению там, но получил отказ. По словам *цаннид-ламы*, «таким, как ты, образованным ламам, на которых монастырь возлагает большие надежды, разрешение уехать дано быть не может. Только находясь здесь, ты можешь получить титулы *габджу*⁹ и *равджамба*¹⁰». Тогда же Лувсанчултэм подготовил к изданию сочинения Аджа-гэгэна.

³ *Хутухта* (монг. «святой») — один из титулов, который жалуется буддийским святым перерождениям маньчжурским императором, при особом рескрипте и с выдачей золотой печати. Этот титул дается преимущественно за усердную деятельность на пользу буддизма.

⁴ *Гэцул* — вторая ступень монашеского посвящения. Его можно получить в 15–20 лет по особой рекомендации учителя. Во время этого торжественного обряда ученик принимает 10 обетов отречения: от убийства, прелюбодеяния, стяжания, пристрастия к вину, музыке, зрелищам, пляскам и т.п. На этой ступени он может именоваться ламой и отправлять храмовые службы.

⁵ *Гэлонг* — высшая ступень монашеского посвящения; при его получении совершается торжественный обряд, во время которого ученик получает полный комплект монашеской одежды и утвари, символизирующей новый этап в его жизни. *Гэлонг* должен соблюдать 253 обета монашеской дисциплины по уставу.

⁶ Юнхэгун — крупнейший в Пекине ламаистский монастырь. Построен в 1694 г.

⁷ По монгольским представлениям, год в материнской утробе считается годом жизни.

⁸ *Цаннид-лама* — главный лама философского факультета при буддийском монастыре-университете.

⁹ *Габджу* — титул, который получает *гэбши* после изучения всего *цаннида* (комплекс знаний по буддийской философии, включающий тантрический раздел) и выдержав состязание по всем его предметам.

¹⁰ *Равджамба* (тиб. «весьма милосердный») — ученая степень в цаннидских (богословских) школах при буддийских монастырях.

Несмотря на это он продолжал добиваться разрешения возвратиться в Монголию, и через год, когда ему исполнилось 29 лет (1768 г.), он вернулся в чахарские земли. Там он сочинял стихи, предавался созерцанию, строил храмы и монастыри, вел религиозные службы и проводил мистерии *цам*¹¹. Именно тогда он получил степень *гэбши*, которую дают ламам, постигшим пять наук, и прославился как Чахар-гэбши (Чахарский *гэбши*¹²). Из биографии Лувсанчултэма также известно, что он много раз отказывался от других почетных званий и титулов.

Период жизни Чахар-гэбши с 30 до 47 лет, описанный достаточно подробно в биографии, был самым плодотворным и насыщенным. Когда Лувсанчултэму исполнилось 34 года, заболела его мать. Тогда он овладел медицинской практикой и создал на тибетском языке ряд работ о лечебных свойствах различных растений и минералов, которые вошли в шестой том его *сумбума*.

Чахар-гэбши не только занимался распространением буддийских обрядов и служб, но и привнес ряд новшеств, связанных с возрождением древних монгольских традиций — почитание *обо*¹³ и огня. Можно упомянуть и о восстановлении им на родине *обо* под названием «Исполняющее желания и полное счастье». Он заново ввел обряды воскурения и поклонения этому *обо*. Кроме того, он установил в монастырях у себя на родине порядок чтения религиозных служб, форму музыкального сопровождения, очередность молитв и т.д. В 38 лет он ввел в своем монастыре чтение некоторых молитв во время хурала на монгольском языке.

¹¹ *Цам* — одна из основных буддийских религиозных мистерий, совершаемая ежегодно на открытом воздухе в буддийских монастырях Тибета и Монголии. Обряд состоит из танцевальной пантомимы, исполняемой ламами, которые представляют *докиштов* (гневных хранителей религии) или других мифологических и исторических героев.

¹² *Гэбши* — буддийская монашеская учёная степень. Присуждается в монастырях школ *элу*г и *сакья*.

¹³ *Обо* (монг. «куча, грудa, насыпь») — культовые сооружения в культуре бурят, монголов, хакасов и других тюрко-монгольских народов. В традиционной форме представляют собой кучу из камней или дерева, украшенные ленточками и флажками. *Обо* располагаются на дорогах, на горных перевалах, у озёр, на берегах рек. Встречаются как одиночные *обо*, так и группы. *Обо* — место поклонения родовым или территориальным духам, т.е. хозяевам местности. Хозяин *обо* — это дух умершего шамана, предка, или божества небесного происхождения.

Чахар-гэбши много сделал для прославления Дзонхавы¹⁴. В 49 лет он инициировал возведение статуи Дзонхавы размером выше человеческого роста. В 1791 г. написал его развернутую биографию, ставшую классической во всем тибетоязычном мире. Сделал главной святыней монастыря Эрдэни-Душ изображение Дзонхавы. В 1810 г. Чахар-гэбши написал ставшее его последним сочинение «Польза от почитания святого богдо Дзонхавы». «Это мое последнее сочинение... все, что я должен был сказать, содержится в 10 томах моих произведений. Если вы нуждаетесь в наказе, читайте там. Там нет бесполезных слов», — написал он [Герасимович, 2006: 203].

В 69 лет Чахар-гэбши организовал строительство крупного монастыря Цаган-улын-сум под названием «Держащий желтую религию» — центр книгопечатания в Восточной Монголии [Цэрэнсодном, 2008: 295–297]. Когда заболел его наставник Аджа-гэгэн, Лувсанчултэм собрал на его лечение 600 лан¹⁵ серебра.

Чахар-гэбши оставил богатое литературное наследие — собрание сочинений из 10 томов, куда входят произведения на различные темы: по религии, философии, истории, теории поэзии, астрологии и медицине. Ниже представлены его основные труды, которые разделены на три группы: сочинения на тибетском языке, переводы с тибетского, сочинения на монгольском языке.

1. Сочинения Чахар-гэбши на тибетском языке

— «Биография Дзонхавы» (1790 г.), тибетского религиозного деятеля, мыслителя и проповедника, реформатора тибетского буддизма и основателя школы *гэлуг*. Была издана ксилографическим способом (1870).

— Историческое сочинение «Разные заметки». Находится в пятом томе полного собрания сочинений Чахар-гэбши. Содержит наряду с сочинениями по отдельными вопросами философии и религии краткий перечень основных дат жизни Атиши¹⁶, сведения о 17 важнейших феодальных ро-

¹⁴ Дзонхава (1357–1419) — тибетский религиозный деятель, мыслитель и проповедник. Вошёл в историю как реформатор тибетского буддизма и основатель школы *гэлуг*, впоследствии ставшей в Тибете наиболее многочисленной и влиятельной.

¹⁵ Лан — единица измерения веса в Китае.

¹⁶ Атиша Дипанкара Шриджняна (XI в.) — выдающийся индийский буддийский мыслитель и проповедник, восстанавливавший буддизм в Тибете после гонений царя Лангдармы; основатель школы тибетского буддизма *кадам*.

дах Тибета, сообщение о завоевании Тибета Гуши-ханом и о династии, основанной последним, сведения о предках Чингиса, об основных датах его жизни и его потомках, разные исторические заметки, хронологические списки императоров Минской и Цинской династий Китая [Востриков, 2007: 99–100].

2. Переводы с тибетского языка на монгольский

— «Сокровищница драгоценных изречений “Субхашита”» (1779 г.), написанная Сакья-пандитой Гунга-Джалцаном (1182–1251), одним из крупнейших политических и религиозных деятелей Тибета. Это знаменитое произведение, созданное в начале XIII в., включает в себе 456 назидательных изречений в стихотворной форме.

— «Комментарий к “Субхашите”», написанный Ринчэнбалом, представляет собой сборник сказок, иллюстрирующих ту или иную стихотворную строфу из «Субхашиты». В него вошли более 50 основных произведений тибетской, индийской литературы и фольклора. На тибетском языке был издан в XIX в. в Лхасе и Их-Хурэ.

— Дидактический трактат «Капля нектара, питающая людей» Нагарджуны, выдающегося индийского мыслителя II в., основателя буддийской школы *мадхьямики*, а также комментарий к нему под названием «Украшение чинтаmani».

— Сочинения Панчен-ламы: «Наставления ученого ламы и царя Артасиди своим ученикам», «Тайные биографии ученых лам».

— Сочинения Лувсан-Гьяцо: «Наставления двух религий», «Ожерелье из красного жемчуга».

— Сочинение Джанлун-пандиты Аджа-Лувсан-Темби-Гьялцена «Биография джанджа-Ролби-Дордже».

3. Сочинения на монгольском языке

— «Биография Дзонхавы»

— «Описание рая Сукхавати, или Зерцало мудрости»

— «Синяя тетрадь о монастыре Эрдэни-Душ».

— «О почитании тэнгри огня».

— «О вознесении молока кобылиц».

— «О построении зданий».

Несмотря на то что Чахар-гэбши не был профессиональным лекарем, он занимался определением целебных свойств источника Душийн-сум на своей родине, написал сочинение

о методах применения воды в лечебных и очистительных целях, а также руководство по применению лекарственных растений, которое широко использовалось в медицинской практике монголов.

Чахар-гэбши создал несколько сочинений по астрологии.

В работах по грамматике и поэтике он основывался на принципах поэтики Дандина, древнеиндийского писателя и теоретика литературы VI–VII вв., автора трактата по теории литературы «Зерцало поэзии».

Исследователь из Внутренней Монголии С.Улзий считает, что полное собрание трудов Лувсанчултэма может составить 50 томов, так как он писал и на монгольском, и на тибетском языках, много переводил с тибетского на монгольский и с монгольского на тибетский [Сыртыпова, 2003: 44–54]. Чахар-гэбши Лувсанчултэм был одним из тех ученых лам, которые искренне ратовали за распространение религии и призывали к служению буддийской добродетели. Он оставил после себя большое литературное наследие. На родине его помнят и почитают за колоссальный вклад в распространение буддизма в Монголии. Благодаря его стараниям и трудам был построен монастырь во Внутренней Монголии Цаган-улын-сум, один из крупнейших центров книгопечатания того периода (разрушенный и до сих пор не восстановленный). Чахар-гэбши не гнался за званиями и высокими монашескими степенями, хотя получить их не составляло большой сложности для него.

* * *

Сочинение Чахар-гэбши Лувсанчултэма «Легенда о Гэндунсрунге» на тибетском языке входит в том *Нуа* его *сумбума*. Приведем краткое содержание сочинения.

Домохозяин по имени Сангьясрунг отдал своего сына Гэндунсрунга в послушники к Шарипутре. Однажды Гэндунсрунг отправился вместе с 500 купцами к великому океану. Перед отплытием он пришел поклониться Будде, который дал ему наказ стойко переносить все невзгоды.

По пути Гэндунсрунгу встретились *наги* и забрали его к себе, чтобы он проповедовал им дхарму. *Наги* прослушали дхарму и отпустили юношу к купцам.

Купцы устроились на ночлег, но на утро Гэндунсрунг обнаружил, что они уже уплыли. Тогда он пошел бродить и нашел монастырь, где местные монахи дали ему приют и пищу. Юноша увидел, как вдруг храм исчез, а все монахи встали в ряд со своими чашами, которые неожиданно превратились

в железные молотки и стали бить их по головам. Гэндунсрунг спросил, в чем причина такого наказания. Монахи ответили: «Когда мы были монахами во времена будды Кашьяпы, мы за трапезой ссорились, и поэтому теперь родились в аду».

Гэндунсрунг пошел дальше. Каждый раз ему встречались разные монахи, которые страдали из-за своих дурных деяний в прошлой жизни. Одни пили расплавленное железо вместо похлебки, другие горели в огне, третьи стали неодоушевленными предметами, потому что не берегли их.

Потом Гэндунсрунг попал к отшельникам, и местная богиня попросила также объяснить им буддийское учение. Все они стали приверженцами дхармы, а Гэндунсрунг достиг архатства.

Затем рассказ как бы прерывается, и монахи, находящиеся рядом с Буддой просят рассказать о том, как Гэндунсрунг (далее его именуют Гэндунцо) родился в семье богача и стал архатом. Будда рассказывает не только о нем, но и вообще обо всех, кто встретился тому на пути: о монахах с их страданиями, о 500 купцах и 500 отшельниках, а также о том, как *нага*, обратился в учение Будды.

Композиция сочинения отвечает правилам и структуре построения буддийских джатак и авадан, которые образуют жанр литературы буддизма. Он возник в результате синтеза литературных и фольклорных традиций, существовавших у народов Индии ко времени начала распространения учения Будды Шакьямуни. Заимствуя из народного творчества басни, сказки, предания и создавая по их образцам новые, буддийские проповедники приспособили их для изложения и популяризации своего учения. Таким образом, это сочинение, как и многие аваданы, состоит из описания событий жизни героя и их трактовки в соответствии с буддийской доктриной.

В аваданах Будда Шакьямуни демонстрирует своему окружению прямую причинно-следственную связь между нынешними событиями и событиями далекого прошлого. Сам он, в отличие от джатак, к данным событиям ни в настоящем, ни в прошлом отношения не имеет. В основе повествования этой легенды лежит представление о том, что удел живого существа в настоящем определяется совокупностью поступков, имевших место в прошлых рождениях. Здесь также проводится мысль о том, что ни один хороший поступок не может уничтожить последствия дурного, и наоборот. Любые деяния «созрев», неизбежно будут оказывать свое действие на будущую жизнь живого существа.

Последняя часть текста сложна для понимания, можно предположить, что в ней отсутствуют некоторые части. Сюжет пре-

рывается, повествование становится фрагментарным, трудно определить, кому принадлежат отдельные реплики и прямая речь героев, к тому же главный герой под конец носит имя не Гэндунсрунг, а Гэндунцо. Это дает основание предположить, что автор мог заимствовать этот сюжет из разных источников.

Сюжет «Легенды» интересен для простого человека, он захватывает его внимание, а прямая речь героев добавляет повествованию живости, развлекает сухие наставления и проповедь. Чахар-гэбши Лувсанчултэм в лучших традициях подобных сочинений умело использовал этот жанр буддийской художественной литературы для проповеди и объяснения доктрины. Свойственные для авадап повторы широко употребляются автором каждый раз, когда *гэлонги* объясняют Гэндунсрунгу их нынешнее состояние: «Когда были монахами [во времена] учения будды Кашьяпы ... родились в аду».

В сочинении присутствуют, хотя и не развитые подробно, мотивы чудесного. Это также характерно для буддийской литературы, в частности для канонических описаний жизни Будды и других известных буддийских религиозных деятелей.

Буддийская литература Монголии XVIII–XIX вв. проникнута этико-дидактической проповедью. Для привлечения широких масс необходимо было в первую очередь показать не глубокие доктринальные аспекты дхармы, а пользу следования основным постулатам буддизма и, соответственно, последствия их нарушения. Сочинение Чахар-гэбши Лувсанчултэма «Легенда о Гэндунсрунге» — пример того, как художественная литература служила целям проповеди основных буддийских постулатов о карме.

(1a) Легенда о Гэндунсрунге

(1b) Намо Гуру¹⁷. В Шравасте¹⁸ домохозяин Сангьясрунг послал своего сына по имени Гэндунсрунг к Шарипутре¹⁹. Шарипутра принял того в послушники.

¹⁷ «Намо гуру» (санскр. «поклоняюсь учителю») — традиционное начало буддийских сочинений.

¹⁸ Шравасте — в древности индийский город в пригималайской части долины реки Ганг, столица государства Кошала. Сейчас на месте древнего Шравасте находится город Сахет-Махет индийского штата Уттар-Прадеш. Согласно буддийской традиции, Шравасте — один из основных центров проповеднической деятельности Будды. Город пришёл в упадок и запустение в V в. нашей эры. В настоящее время — место паломничества буддистов.

¹⁹ Шарипутра — в буддийской традиции один из двух (второй — Мадугальяяна) главных учеников Шакьямуни.

Однажды 500 купцов, ровесников Гэндунсрунга, отправились [в плавание] по великому океану. Чтобы по дороге не приключились несчастья, [они] пригласили с собой Гэндунсрунга. (2а) Тот решил согласиться и пришел просить [разрешения] у Будды. [Будда] повелел ему терпеть все несчастья и трудности.

Гэндунсрунг пустился в путь вместе с купцами. Когда они прибыли к океану, корабль захватили *наги*. Раздался голос: «Отдайте Гэндунсрунга нам!» — и Гэндунсрунг, вспомнив о наказе Будды, сам бросился в воду. Тогда *наги* (2b) отпустили корабль в море. Когда Гэндунсрунг прибыл в страну *нагов*, то увидел дворец с благовониями семи героических будд²⁰ и ступу²¹. Поклонившись им, он сел на место, приготовленное в центре [собрания] *нагов*. Затем *наги* попросили его объяснить дхарму. Получая наставление, один *нага*, бывший святым перерождением, слушал с благоговением, другой моргал, третий повернулся спиной, четвертый сел в отдалении и [оттуда] слушал дхарму. Гэндунсрунг подумал, что они не придерживаются веры, и спросил [об этом]. «Неверующих здесь нет. У того, что моргает, глаза ядовитые, тот, что отвернулся спиной, [обладает] ядовитым дыханием, а у сидящего далеко ядовитое прикосновение», — ответили [ему]. Гэндунсрунг испугался, его охватило волнение, он стал медлителен и бледен. Тогда *наги* спросили, в чем дело. (3а) Он рассказал о причине. Когда купцы возвращались обратно, *наги* посадили Гэндунсрунга на корабль.

После этого Гэндунсрунг вместе с купцами достиг берега океана, и они расположились на ночлег. На рассвете, когда Гэндунсрунг крепко спал, купцы ушли, и он не пробудился и наутро не знал, куда те пропали. Вдруг он увидел великолепный храм в одном монастыре и подошел к нему. Местные монахи впустили его, принесли пищу и питье. Поев, он сел в стороне. Как только настал полдень, зазвучал гонг, и монахи, не-

²⁰ Семь героических будд — семь будд прошлого, или семь будд древности, передававшие, согласно буддийской мифологии, дхарму, предшествовавшую Будде Шакьямуни. Встречается как в традициях махаяны, так и тхеравады. Семь будд — Випашьин, Шикхин, Вишвабху, Кракуччханда, Канакамуни, Кашьяпа, Шакьямуни. Из семи будд прошлого Випашьин, Шикхин и Вишвабху относятся к предыдущей *кальпе*, а оставшиеся четыре — к текущей. Широко распространён также список из 28 будд, уходящий в ещё более далёкое прошлое.

²¹ Ступа — первоначально сооружение на могиле царя или вождя в буддийской архитектуре, в дальнейшем — монументальное сооружение для хранения реликвий и мощей.

ся чаши-*патры*, расселись в ряд. Храм стал невидимым. *Патры* превратились в железные молотки, и эти молотки стали бить по головам [монахов]. Те стали кричать от боли. Когда наступил вечер, чаши, храм и монахи (3b) приняли прежний вид. Гэндунсрунг спросил о причине этого. Они ответили: «Когда мы были монахами [во времена] учения будды Кашьяпы²², мы за трапезой, сидя в ряд, ссорились и поэтому теперь родились в аду».

Затем Гэндунсрунг пошел в другую сторону, там были храм, монахи и прочее, как и в прошлый раз. Во время обеда [монахов] их пища и питье превратились в раскаленное железо. Они давали его друг другу, их тела обжигались, и они страдали. Увидев это, [Гэндунсрунг] спросил о причине. «Когда мы были монахами во [времена] учения будды Кашьяпы, у нас были масло и хлеб. К нам неожиданно пришли [другие] монахи, и мы испытали жадность. «Не будем есть, пока они не уйдут», — сговорились мы. Еда же через семь дней сгнила. Поэтому мы родились во временном аду. После этого родимся в великом аду», — отвечали они.

Опять [Гэндунсрунг] пошел в [другую] сторону, там также были храм (4a) и прочее, как в прежний раз. Когда наступил обед, храм охватил пылающий огонь. [Монахи] стали гореть и испытывать страдания. Увидев это, [Гэндунсрунг] спросил, [в чем причина]. «Когда мы были монахами нашего будды Кашьяпы, мы нарушали нравственный закон, и монахи, соблюдавшие его, выгнали нас. Тогда мы пришли в пустой дом и устроились там, туда снова пришли монахи, соблюдающие нравственный закон, и выгнали нас. Мы, не стерпев, подожгли дом и убили *гэлонгов*, и вот теперь родились во временном аду. После этого родимся в великом аду», — ответили они.

Затем [Гэндунсрунг] снова пошел и увидел живые существа, похожие на стену, колонны, деревья, листья, цветы, плоды, веревки, метлы, чаши, пестик и посуду.

После, идя постепенно, пришел к уединенному месту, где сидели 500 архатов²³ из брахманов. (4b) Он нашел уединенную хижину, подмел там, убрался и стал жить так же, как они.

На следующее утро одна местная богиня попросила его рассказать о дхарме. Гэндунсрунг стал проповедовать: «Ходить

²² Будда Кашьяпа — будда прошлой *кальпы* (единица измерения времени по индуистскому и буддийскому мифологическому исчислению).

²³ Архат — буддийский термин, обозначающий практикующего религиозные обряды (чаще всего в хинаяне), достигшего высшей ступени в Колеснице индивидуального освобождения.

нагим с грязными всклокоченными волосами, есть все подряд, спать на земле, сидеть на согнутых ногах в грязи и пыли — это не дурно. Все эти люди, отказываясь от проявлений жизни, берут на себя обеты, в покое исполняя дхарму, но только те, кто украшается признаками чистых деяний, — брахманы и монахи, творящие благодетель». Брахманы это прослушали и постепенно уверовали.

Та богиня сотворила волшебство, сделав брахманов взаимно невидимыми [друг другу]. Тогда Гэндунсрунг произнес: «В то время, когда я услышал эти слова...»²⁴ — это значит, что религия стала совершенно ясной для богов и людей, так учил [словами из] сутры, подобной... (?). Люди, какие есть, соберитесь здесь. Все, кто живет во всех землях, всегда сострадайте живым существам. (5a) Днем и ночью практикуйте дхарму», — сказал он напоследок благопожелание. Затем все приобрели плоды²⁵ для [пользы] в будущем.

Тогда та богиня остановила свое волшебство, и все, увидев друг друга, произнесли слова радости и попросили сделать их монахами. Гэндунсрунг погрузился в созерцание на одно мгновение и [немедленно] достиг архатства. Они схватились за края его монашеской одежды и сказали: «Пойдем!». Гэндунсрунг, как царь гусей, раскрывший крылья, поднялся и полетел.

[Затем] он, идя по дороге, встретил прежних купцов, купцы также пришли к Будде, поклонились и... (?). Местные архаты вместе с пятьюстами купцами попросили сделать их монахами. Будда принял у них обеты *гэлонгов*. Все стали архатами.

Затем Гэндунсрунг спросил: «Согласно какой карме похоже на стену и прочее живые существа стали таковыми?».

(5b) Будда произнес: «Когда они были монахами [во времена] учения будды Кашьяпы, они плевались на монастырские стены, вели себя неприлично, поэтому они превратились в стены. Похожие на колонну, загрязняли соплями колонны. Сделавшие личной собственностью монастырские деревья, листья, цветы и плоды, превратились в подобные им. Тот, что похож на чашку, [когда-то] подошел к монаху, моющему чашки и попросил: “Монах, дай напиток случаю монаху”. Тот, рассердившись, сказал: “Я мою чашки, не видишь? Питье кончилось”. Что касается тех, кто похож на колотушки, то [было так]: простые монахи попросили [одного] архата отко-

²⁴ «В то время, когда я услышал эти слова...» — традиционное начало буддийской сутры.

²⁵ Плод (тиб. *bras*) — одно из центральных понятий в буддизме, плод как результат кармических действий.

лоть кусочек масла, тот сказал: “Шраваки, сами отколите немного от моего кусочка”, тогда те монахи разгневались и сказали: “Если мы можем взять колотушку, то мы тебя самого положим под колотушку, чего уж говорить тогда, какой кусочек масла [получится]!”. (6a) Тот архат, ничего не говоря, остался на своем месте.

Тот, что похож на горшок, был исполнителем монашеских церемоний. Когда он варил лекарство, монахи не слушали его, разговаривали. Он, разозлившись, разбил чашку и стал подобен ей. Тот, что похож на мешок, перевязанный посередине, когда-то был монахом и хранил летние подаяния, как зимние, и стал подобен [этому мешку]».

Монахи попросили [Будду объяснить], из-за каких деяний Гэндунцо родился в доме богача и стал архатом. «Он совершал великие деяния [в соответствии с] винаей²⁶. [Во времена] учения будды Кашьяпы он стал монахом и давал наставления. Его община [насчитывала] 500 [человек]. 500 людей, которые [уединились] в пещерах, также уверовали в него».

(6b) [Монахи] стали молиться: “Хотя я не собрал никаких добродетелей, я творил чистые дела, и когда буду умирать, пусть благодаря этим чистым делам я стану архатом учения Будды!” Собрали ли жившие в общине монахов хоть немного добродетелей? — Нет. Но так как они произнесли молитву, то она исполнилась. “Таким образом, также опираясь на мудрецов, пусть мы станем монахами в учении Будды и достигнем архатства! Пусть также те, кто обитают в горах, опираясь на святых, станут подобны им. Те, кто жил там вместе, это [теперь] 500 архатов. Те, кто жил в горах, это 500 купцов”, — сказал тогда дающий наставления Гэндунцо».

[Монахи] спросили: «Когда впервые уверовал *нага*, [бывший святым] перерождением?» — «[Во времена] учения будды Кашьяпы родился молодой *нага*. Вскоре птица Гаруда²⁷ унесла его на вершину горы Сумэру²⁸. Он практиковал монашеское поведение, медитировал, прилагал усердие в чтении и совершенно уверовал [в учение]. После смерти, [благодаря своему усердию] в шести деяниях, родился в семье брахманов, (7a) был посвящен в монахи и достиг архатства. Он задумался:

²⁶ Виная — свод правил и распорядок буддийской монашеской общины (сангхи), зафиксированный в канонических сочинениях.

²⁷ Гаруда — чудесная птица в древнеиндийской мифологии.

²⁸ Гора Сумэру — священная гора в космологии буддизма и индуизма, где она рассматривается как центр всех материальных и духовных вселенных.

“Как я умер и вследствие какого деяния родился в мире людей? Ведь кто-то родился животным, человеком или монахом. Где мой отец и мать?”. Он увидел место [обитания] *нагов* и с помощью чудесной силы оказался там. [Он спросил] у отца и матери: “Почему вы плачете?” — “Нашего молодого *нага* отняла Гаруда, и мы не знаем, куда она его унесла”. [Он сказал:] “Отец и мать, это я. После смерти [благодаря своему усердию] в шести деяниях я родился в семье брахманов. Стал монахом в учении будды Кашьяпы и достиг архатства. Не хотел, когда умирал... (?), не говоря уже о том, чтобы стать архатом”. Они удивились. “Когда вы хотели подношений, я просил милостыню. Каждый день просил милостыню. Благодаря этому в стране *нагов* испил божественный нектар и вернулся”.

У тамошнего *гэцула*, [бывшего с *нагом*] вместе, монахи спросили: «Где ест твой наставник?» (7b) Тот ответил: «Не спрашивайте». Они сказали: «Когда [наставник] приходит и вкушает божественный нектар в месте, [где обитают] *наги*, почему ты не идешь [с ним]?» Он сказал: «Он совершает великие чудеса, как же я пойду?». [Монахи сказали]: «Когда он сотворит чудо, схватись за полу его накидки, и ты не упадешь. К его монашеской накидке [можно] привязать даже гору, что уж говорить о тебе». Он схватился за полу его накидки и прибыл на верхнее небо. *Нага* посмотрел — приготовлено два сидения. Он спросил: «Зачем приготовлено два места?». Посмотрев назад и увидев того *гэцула*, [сказал]: «Мальчик, ты тоже пришел? Хорошо». Святые *наги*, сотворив чудо, подумали: «Если он сможет попросить божественный нектар, [дадим], а если не сможет, дадим простую пищу. Тому [*нагу*] дали божественный нектар, а *гэцулу* дали простую пищу. [*Гэцул* подумал]: «Возьму *патру* мудреца, немного рисовой каши, понесу наверх и обрету божественный напиток». Но *наги* [испытали] жадность, на одно место они положили божественный напиток, а на другое — простую пищу. *Гэцул* не стерпел. (8a) Этот *нага* во времена нашего будды Кашьяпы благодаря [следованию] святой жизни был унесен из того места и родился в нынешнем виде.

Исполнилась великая карма, и [*гэцул*] увидел, как из двух его рук потекла вода; тот *нага* заболел болезнью головы. Святой сказал: «Так произошло, потому что этот *гэцул* не вынес испытания». Он сказал *гэцулу*: «Мальчик, ты не вынес испытания, поэтому так произошло». [*Гэцул*] подумал: «Из моих рук течет вода», и в тот момент родился [человеком]. *Нага* же, [бывший святым] перерождением, тогда впервые уверовал в учение.

- Бира, 1978 — *Бира Ш.* Монгольская историография (XVII–XVIII вв.). М., 1978.
- Востриков, 2007 — *Востриков А.И.* Тибетская историческая литература. СПб., 2007.
- Герасимович, 2006 — *Герасимович Л.К.* Монгольская литература XIII — начала XX вв. Элиста, 2006.
- Сыртыпова, 2003 — *Сыртыпова С.-Х.* Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники). М., 2003.
- Цендина, 1991 — *Цендина А.Д.* Об одном сочинении Чахар-гэвши Лувсанчултэма // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии. М., 1991, с. 88–102.
- Heissig, 1972 — *Heissig W.* Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. I–II. Wiesbaden, 1972.
- Осї, 1996 — *Осї.* *Čaqaḡ gebsi Lubsangcūltüm* // *Čaqaḡ soyol sudulul-un čubural nom* (Изучение чахарской культуры) / *Öber mongyol-un soyol-un keblel-ün qoriy-a*, 1996.
- Lubsangrubnim, 2008 — *Lubsangrubnim.* *Čaqaḡ gebsi Lubsangcūltim-ün pamtar* (Биография Чахар-гэвши). Көкеqота, 2008.
- Алтангэрэл, 1967 — *Алтангэрэл Ч.* Монгол зохиолчдын төвдөөр бичсэн бүтээл (Сочинения монголов, написанные по-тибетски). Улаанбаатар, 1967.
- Гунгаажалцан, 1958 — *Гунгаажалцан.* Эрдэний сан Субашид (Сокровищница драгоценных изречений Субхашита). Улаанбаатар, 1958.
- Дамдинсүрэн, 1957 — *Дамдинсүрэн Ц.* Монгол уран зохиолын тойм (Обзор монгольский литературы). Улаанбаатар, 1957.
- Дамдинсүрэн, 1961 — *Дамдинсүрэн Ц.* Ардыг гэжээхүй дусал нэрт шастир, түүний тайлбар Чиндманийн чимэг (Шастра Капля, питающая людей, и ее комментарий Украшение из чинтамани) // CSM. Т. XV, fasc. 2. Улаанбаатар, 1961.
- Дамдинсүрэн, 1975 — *Дамдинсүрэн Ц.* О некоторых особенностях деятельности Чахар-гэвши // МС. Боть II (10), дэвтэр 3. Улаанбаатар, 1975, с. 15–18.
- Лувсандүням, 2010 — *Лувсандүням.* Гэтэлгэгч дээд лам адилтгал үгүй ачит богд Сумадишилашрибадрагийн гэгээний ерөнхийн зохиол намтрыг товчийн төдий өгүүлсэн сүсгийн лянхуаг мөшөөлгөгч нарны гэрэл дээд мөрийг гийгүүлэн үйлдэгч хэмээгдэх оршив (Общая биография в кратком изложении высшего ламы-освободителя, несравненного благодетельного богдо, святейшего Сумати-Шила-Шири-Бадра, Солнечный свет, дающий улыбку лотосам веры и освещающий высший путь). Улаанбаатар, 2010.
- Лувсанцүлтим, 2004 — *Лувсанцүлтим Ц.* Хамгийг айлдагч богд Зонхавын цадиг мэдэхүйе хялбараар өгүүлсэн сайн амгалан гарахын орон хэмээгдэх оршвой (Безыскусно изложенное жизнеописание всезнающего богдо Дзонхавы, Страна рождения покоя). Улаанбаатар, 2004.
- Монголын уран зохиолын тойм — Монголын уран зохиолын тойм (Обзор монгольской литературы). Боть II. / Ред. Ц.Дамдинсүрэн, Д.Цэнд. Улаанбаатар, 1976.
- Хүрэлбаатар, 1987 — *Хүрэлбаатар Л.* Энэтхэг, Төвд, Монголын сургаалын зохиолын хэлхээ холбоо (Взаимосвязи в дидактической литературе Индии, Тибета и Монголии) // ХЗС. Т. XVIII. Улаанбаатар, 1987.

- Цэрэнсодном, 1987 — *Цэрэнсодном Д.* Монгол уран зохиол (XIII–XX зууны эх) (Монгольская литература, XIII — начало XX вв.). Улаанбаатар, 1987.
- Цэрэнсодном, 1997 — *Цэрэнсодном Д.* Монголын бурхны шашны уран зохиол (Монгольская буддийская литература). Улаанбаатар, 1997.
- Цэрэнсодном, 2008 — *Цэрэнсодном Д.* Творчество Чахар-гэбши Лубсан-Чултима (1740–1810) // Цэндийн Дамдинсүрэн. К 100-летию со дня рождения. М. 2008, с. 295–301.

Я.Д.ЛЕМАН

История изучения наследия Пятого ноён-хутухты Равджи

Пятый Гобийский ноён-хутухта Дулдуйтын Дандзанравджа (Равджа) (1803–1856) — знаменитый монгольский поэт, философ, драматург, общественный деятель и просветитель, перерожденный лама и последователь двух буддийских школ — *гэлугпа* и *ньингмапа*. Его творческое наследие представляет большой интерес как для ученых-исследователей и поэтов-переводчиков, так и для простых верующих, для которых Равджа остается, прежде всего, святым ламой. В народной памяти многие его стихи сохранились в виде песен, а эпизоды его жизни — в виде рассказов о чудесах.

Изучение творчества Равджи началось в 60-х гг. XX в. после публикации академиком Ц.Дамдинсурэнгом и его ученицей Д.Цагаан материалов, собранных ими в Восточно-Гобийском аймаке в ходе специальной экспедиции. До этого времени издание его произведений было затруднено из-за принадлежности Равджи к высшему буддийскому духовенству и насыщенности его поэзии религиозными мотивами. Антирелигиозная политика привела к забвению его сочинений и многих сведений о нем. Ц.Дамдинсурэн стал первым среди академических ученых, кто заинтересовался Равджой. Его внимание привлекли несколько рукописных томов пьесы «Жизнеописание Лунной кукушки», случайно найденных им в Гандане, в то время единственном действующем в Монголии буддийском монастыре. Эта версия пьесы была не похожа на известные тогда тибетские и монгольские варианты. Ученый выяснил, что это уникальный авторский текст Равджи. В собрании Гандана не хватало несколько томов, и Ц.Дамдинсурэн решил предпринять поездку в места, связанные с деятельностью поэта. Так началась кропотливая работа по восстановлению

творческого наследия Равджи. Экспедиция опрашивала множество людей, часто шла по ложному следу, и, наконец, желанные тома нашлись в сундуке у старого кузнеца по имени Балбар.

Ц.Дамдинсурэн описал трудности, с которыми пришлось столкнуться исследователям, в книге «К вопросу о монгольском литературном наследии» [Дамдинсурэн, 1984], опубликовал некоторые произведения Равджи в своей антологии «Сто образцов монгольской литературы» [Damdinsürüng, 1959] и написал несколько статей о творчестве Равджи. Д.Цагаан в 1962 г. выпустила в свет первый сборник стихов поэта, включающий 170 произведений, которым предпослала вступительную статью, ставшую позднее основой ее диссертации [Равжаа, 1962]. Эти материалы послужили отправной точкой для дальнейшей исследовательской работы монгольских и зарубежных ученых.

Советские исследователи, обратившиеся к творчеству Равджи в 70–80-х гг. XX в., из-за идеологических ограничений, связанных с религиозной тематикой, затрагивали лишь социальные, светские [Дашибалова, 1980; Герасимович, 1986] и лирические мотивы [Букина, 1982] в поэзии Равджи. Несмотря на то что в постсоветское время в каждом труде, освещающем монгольскую литературу в целом, Равджу неизменно относят к числу крупнейших монгольских поэтов, его творчеству была посвящена лишь одна специальная работа — монография Н.П.Бьерке, в которой рассматривается дидактическая лирика Равджи [Бьерке, 2006]. Кроме того, Д.Н.Музраева, изучая монгольскую версию повести о Лунной кукушке, включила в свое исследование «Житие Лунной кукушки» Равджи [Музраева, 2004].

Из работ европейских ученых 70-х годов XX века следует назвать статью Н.Н.Поппе об отношении лирики Равджи к фольклору [Poppe, 1979], а также фундаментальный труд В.Хайссига о монгольской литературе [Heissig, 1972], в первом томе которого он рассмотрел биографию Равджи и многие аспекты его творчества: любовную и религиозную лирику, застольные песни и песни-диалоги, стихи о временах года, поучения, пьесу «Жизнеописание Лунной кукушки». Позднее нескольких статей о Равдже опубликовала словацкая исследовательница М.Кирипольска. В частности, она задалась вопросом о том, не является ли имя Дулduit, всегда считавшееся прозвищем отца поэта, именем его матери [Kiripolska, 1999].

Начиная с 1990-х гг. среди авторов работ, посвященных Равдже, кроме академических учёных появляются любители,

исследования которых, однако, внесли в изучение творчества Равджи много нового. Как последователь буддизма красношапочного толка Равджа привлекает большой интерес на Западе, где на фоне широкого распространения буддизма и тантризма особенно популярны личности, «ломавшие систему», к каковым может быть причислен и Ноён-хутухта. В 2000-е годы появились работы, рассматривающие творчество поэта именно в таком ключе.

Майкл Кон — американский журналист, соавтор многих посвященных азиатским странам выпусков путеводителей «Lonely Planet». Он начал с отдельных статей о жизни Монголии и её истории, а в итоге написал несколько книг о ней, в том числе и книгу о Равдже, целью которой была популяризация его жизни и творчества [Kohn, 2006]. В нее включено много рассказов о чудесной силе Равджи и необыкновенных историях, происходивших с ним. Информация об этом почерпнута из устных быличек о Равдже, бытующих на родине последнего. Перевод этих быличек, которые благодаря Кону впервые стали достоянием немонгоязычной общественности, является одним из главных достоинств книги.

Саймон Викхэм-Смит — британец, автор переводов первого собрания сочинений Дандзанравджи на английский язык [Danzanravjaa, 2006]. По образованию он специалист по английской филологии, а по основной деятельности — музыкант, сочинитель электронной и экспериментальной музыки. Изучая в качестве хобби монгольский и тибетский языки, он увлекся восточной культурой настолько, что два года провел в качестве монаха одного из буддийских монастырей. Хотя перевод не избежал некоторых неточностей в силу большого объема работы и насыщенности текстов буддийскими терминами, образами и представлениями, этот труд дал возможность западному читателю познакомиться с творчеством выдающегося монгольского поэта. Также С.Викхэм-Смит написал несколько статей, опубликованных в периодических изданиях.

Наиболее широко и интенсивно изучение творчества Равджи развивалось и развивается в Монголии. Здесь можно выделить несколько направлений: литературоведение, философия, драматургия, тибетоязычное творчество поэта. В начатую Ц.Дамдинсурэном и Д.Цагаан литературоведческую работу внесли свой вклад многие корифеи монгольской науки. Б.Ринчэн написал статью о пьесе «Жизнеописание Лунной кукушки», теоретики литературы Ш.Гаадамба, Д.Цэрэнсодном и Д.Цэнд не обошли вниманием Равджу в своих трудах. Ч.Алтан-

гэрэл и Д.Ёндон занимались тибетоязычной частью его творческого наследия. Ч.Алтангэрэл, составитель сборника «Произведения монгольских писателей на тибетском языке», во втором томе своей работы приводит переводы на современный монгольский язык и транслитерацию тибетского текста некоторых произведений Равджи, предваряя их заметками о жизненном пути и мировоззрении поэта.

Свой особый взгляд на творчество Ноён-хутухты имел Л.Хурэлбаатар, крупный исследователь монгольской литературы. Кроме отдельных глав в книге о монгольских авторах, писавших на тибетском языке, «Белая небесная птица Гаруда» («Огторгуйн цагаан гарди»), а также в сборнике их избранных произведений «Золотое колесо» («Алтан хүрдэн»), он посвятил Равдже монографию «Знак чандамани на темени Змея» («Аварга могойн зулайн чандмань») и несколько статей. Л.Хурэлбаатар впервые обратил внимание на то, что авторами многих приписываемых Равдже произведений на самом деле были его ученики. Философский аспект творчества ламы исследовал в своей работе «Ноён-хутухта Дандзанравджа» Г.Лхагвасурэн, редактор и составитель «Истории монгольской философии».

Исследовательская работа активно продолжается современными монгольскими учёными и в настоящее время. Изучением пьесы «Жизнеописание Лунной кукушки» занимается С.Хувсугул. Недавно вышла её фундаментальная работа, в которой помимо исследования содержится транслитерация кириллицей десяти тетрадей пьесы, хранящихся в музее Равджи в Сайншнаде. Вопросу творческого наследия Ноён-хутухты в той или иной мере уделяют своё внимание С.Дулам, Ч.Билигсайхан, Ш.Сонинбаяр, Д.Сумъяа и другие.

В 1992 г. Академией наук Монголии была проведена первая научная конференция, посвященная Ноён-хутухте, в которой приняли участие многие именитые ученые, такие как Л.Хурэлбаатар и Л.Одончимэд. На этой конференции было решено создать Центр изучения Равджи, что было приурочено к празднованию 190-летнего юбилея поэта в 1993 г. Следующую годовщину — 210 лет со дня рождения Равджи отметили в 2013. За двадцатилетний промежуток было проведено четыре международных конференции, посвященные творчеству Равджи, а Центр изучения его жизни и деятельности перерос в Академию Лувсан-Дандзанравджи (г. Сайншанд, Восточно-Гобийский аймак). Академия издает как научную литературу, так и произведения поэта, ставит целью сохранять и изучать его наследие. Издательством Академии в юбилейном 2013 г.

выпущена книга, ставящая целью осветить историю изучения Равджи.

Много для изучения наследия Равджи делают его музей в г. Сайншанде. История музея такова. «Изучение» творчества Равджи в Монголии началось ещё при его жизни, в середине XIX в., и под его собственным руководством. Число учеников поэта достигало в разное время 700 человек, они штудировали не только буддийскую классику, но и труды своего наставника. Это изучение продолжалось вплоть до революции 1921 г. Однако и позднее в Монголии всегда был как минимум один знаток творчества и биографии Равджи, хранитель традиции и различных предметов, связанных с многогранной деятельностью хутухты. Речь идет о линии хранителей наследия Равджи (*тахилч*), первым среди которых был Ш.Балчинчой-джо, ученик и личный помощник Ноён-хутухты. Он обязался оберегать память своего учителя, хранить материальные ценности, связанные с ним, и передать свою миссию кому-то из потомков. Почётная должность передавалась от отца к сыну, особым знаком *тахилча* считалось родимое пятно на спине, такое, как у первого хранителя. До начала 1960-х гг. функции хранителя исполнял Г.Тудэв. История о том, как он спас от новой власти часть имущества Равджи, каждую ночь в течении двух месяцев на собственной спине перетаскивая тяжелые ящики с вещами хутухты, чтобы зарыть их в пустыне, сегодня широко известна. На протяжении десятилетий Г.Тудэв не обмолвился ни словом даже родным о том, что в Гоби хранится клад. Только своему внуку, ставшему его преемником, он открыл эту тайну и воспитал его в качестве *тахилча*. Сегодня его внук З.Алтангэрэл — директор музея Равджи в Сайншанде. Экспозиция музея основана именно на реликвиях, спасенных его дедушкой. В начале 1990-х гг. было выкопано 32 ящика, половина того, что закопал Г.Тудэв.

С музеем и хранящимися там материалами связаны и работы З.Алтангэрэла, содержащие либо описания частей коллекции, либо исторические сведения о Равдже (см., например, [Altangerel, 2009]). Также им проводится работа по популяризации творчества поэта, в том числе в сотрудничестве с западными исследователями.

Букина, 1982 — Букина Л.В. Времена года в поэзии Д.Равжаа и Д.Нацагдоржа // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Ч. 1. М., 1982. С. 38–42.

Бьерке, 2006 — Бьерке Н.П. Поэзия Д.Равджи. Элиста, 2006.

- Герасимович, 1986 — *Герасимович Л.К.* Светские мотивы в лирической поэзии Д.Равжи // *Mongolica: Памяти Б.Я.Владимирцова (1884–1931)*. М., 1986. С. 23–25.
- Дашибалова, 1980 — *Дашибалова Д.* Социальные мотивы в творчестве Д.Равжи // *Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии*. Новосибирск, 1980. С. 103–132.
- Музраева, 2004 — *Музраева Д.Н.* Повесть о Лунной кукушке. Монгольская версия. Элиста, 2004.
- Altangerel, 2009 — *Altangerel Z. Khatanbaatar Ch.* A Brief History of Khamar Monastery. Ulaanbaatar, 2009.
- Damdinsürüng, 1959 — *Damdinsürüng Ts.* Monᠶol-un uran jökiyal-un degeji jayun bilig orusibai. Ulayanbayatur, 1959.
- Danzanravjaa, 2006 — *Danzanravjaa.* Perfect Qualities (Translated from the Mongolian by Simon Wickham-Smith). Ulaanbaatar, 2006.
- Heissig, 1972 — *Heissig W.* Geschichte der mongolischen Literatur. 19. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. B. 1. Wiesbaden, 1972. S. 185–240.
- Kiripolska, 1999 — *Kiripolska M.* “Who was Dulduitu? (A Note on Rabjai)” // *ZAS*. 29, 1999. P. 97–108.
- Kohn, 2006 — *Kohn M.* Lama of the Gobi. Ulaanbaatar, 2006.
- Poppe, 1979 — *Poppe N.* Noyan Khutuqtu Rabjai and Mongolian Folklore // *SSM. Festschrift für H.Franke*. München, 1979.
- Алтангэрэл, 1968 — *Алтангэрэл Ч.* Монгол зохиолчдын төвдөөр бичсэн бүтээл. Д.Равжаа. Б. II. Улаанбаатар, 1968.
- Билигсайхан, 2011 — *Билигсайхан Ч.* Хутагтын бидэнд амилуулсан домгууд. Улаанбаатар, 2011.
- Ганхуяг, 2011 — *Ганхуяг Н.* XIX зууны суут соён гэгээрүүлэгч Д.Равжаагийн Цаасан шувуу тэргүүт алтан сургаал. Улаанбаатар, 2011.
- Дамдинсүрэн, 1984 — *Дамдинсүрэн Ц.* Монголын уран зохиолын өв уламжлалын асуудалд. Улаанбаатар, 1984.
- Дулам, 2005 — *Дулам С.* Д.Равжаа яруу найргийн учир // *Эрдэнэ ноён хутагт Данзанравжаа*. Улаанбаатар, 2005.
- Ёндон, 1976 — *Ёндон Д.* Равжаагийн төвд хэлээр бичсэн хоёр шүлэг // *ХЗС*. XII. Улаанбаатар, 1976.
- Лхагвасүрэн, 1985 — *Лхагвасүрэн Г.* Данзанравжаагийн нийгэм зан суртахууны үзэл // *Шинжлэх Ухааны Академийн мэдээ*. № 1. Улаанбаатар, 1985.
- Лхагвасүрэн, 2011 — *Лхагвасүрэн Г.* Ноён хутагт Данзанравжаа. Улаанбаатар, 1993.
- Нямдорж, 1985 — *Нямдорж Ү.* Равжаагийн зохиол дахь гүн ухааны санаа // *Шинжлэх ухаан амьдрал*. № 5. Улаанбаатар, 1985.
- Одончимэд-Цэдэвдорж, 2009 — *Одончимэд Л., Цэдэвдорж Г.* Равжаа хутагтын тухай аман хууч, домог яриа. Улаанбаатар, 2009.
- Равжаа, 1962 — *Равжаа Д.* Зохиолын эмхтгэл. Эмхтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Ц.Дамдинсүрэн, Д.Цагаан. Улаанбаатар, 1962.
- Ренчин, 1992 — *Ренчин Б.* Саран хөхөө. Монгол жүжгийн хүрээлэнгийн түүхээс өгүүлэх // *Ил товчоо*. Улаанбаатар, 1992, № 2.

- Скородумова, 2001 – *Скородумова Л. Д.* Нацагдорж, Д. Равжаа нарын уран бүтээл дэх зарим зэрэгцүүлэл // Уран зохиол судлал, Б. XXV, д. 7, х. 76–78. Улаанбаатар, 2001.
- Хөвсгөл, 2001 – *Хөвсгөл С.* «Саран хөхөөний намтар» жүжгийн хэлний асуудалд // Уран зохиол судлал, Б. XXV, Улаанбаатар, 2001, х. 104–120.
- Хөвсгөл, 2004 – *Хөвсгөл С. Д.* Равжаагийн «Саран хөхөөний намтар» жүжгийн «горим»-ын эх бичгийн судалгаа. Улаанбаатар, 2004.
- Хөвсгөл, 2011 – *Хөвсгөл С. Д.* Равжаагийн «Саран хөхөөний намтар» жүжгийн зохиолын шинжлэл, бичвэр судлал. Улаанбаатар, 2011.
- Хүрэлбаатар, 1986а – *Хүрэлбаатар Л.* XIX үеийн монголын яруу найрагч Д. Равжаа // «Цог», № 6, 1986.
- Хүрэлбаатар, 1986б – *Хүрэлбаатар Л.* Равжаагийн уран бүтээлд холбогдох зарим шинэ мэдээ // Шинжлэх ухааны академийн мэдээ. № 2. Улаанбаатар, 1986.
- Хүрэлбаатар, 1990 – *Хүрэлбаатар Л.* Нүүдэлчний театр болон «Саран хөхөөний намтар» // Утга зохиол урлаг, № 23, 1990.
- Хүрэлбаатар, 1996 – *Хүрэлбаатар Л.* Огторгуйн цагаан гарди. Улаанбаатар, 1996.
- Хүрэлбаатар, 2006 – *Хүрэлбаатар Л.* Аварга могойн зулайн чандмань. Улаанбаатар, 2006.
- Цагаандэрэм, 2013 – *Цагаандэрэм Г.* Монголын суут ноён гэгээрүүлэгч халхын догшин ноён хутагт Лувсанданзанравжаа. Улаанбаатар, 2013.
- Цагаан-Цэнд, 1958 – *Цагаан Д., Цэнд Д.* Монголын уран зохиол. Улаанбаатар, 1958.
- Цэдэвдорж, 2013 – *Цэдэвдорж Г. Д.* Равжаа судлалын тойм. Улаанбаатар, 2013.
- Цэрэнпил, 1995 – *Цэрэнпил Ш.* Хутагтын тухай хууч. Улаанбаатар, 1995.
- Цэрэнсодном, 1966 – *Цэрэнсодном Д. Д.* Равжаагийн уран бүтээлийг судалж байгаа нь // ХЗС. IV. Улаанбаатар, 1966.

А. Г. СКОРОДУМОВА

Роман Ванчинбалын Инджинаша
«Синяя сутра»

К плеяде ярких авторов XIX в., чье творчество составляет золотую страницу в истории монгольской литературы, принадлежит и Ванчинбалын Инджинаш (1837–1892). Многогранный талант Инджинаша проявился в поэзии, романной прозе и публицистике. Инджинаш оставил богатейшее наследие как зачинатель нового прозаического направления в литературе. Он стоял у истоков одновременно трех типов романов: исторического, бытового и авантюрного с элементами сатиры и фантастики. Благодаря знанию многовекового опыта развития национальной литературы, блестящему владению приемами китайской классики Инджинаш написал почти одновременно исторический и два бытовых романа.

Ванчинбалын Инджинаш родился в 1837 г. на юге Внутренней Монголии. Его отец — Лхаванноровын Ванчинбал (1794–1837) был высокопоставленным чиновником и весьма образованным человеком. До 20 лет Инджинаш жил в доме отца. Мальчик воспитывался в литературной среде, много читал, проводил время в беседах с братьями и друзьями, спорил с ними о литературе и участвовал в поэтических состязаниях. Обстановку, в которой он провел детские и юношеские годы, писатель частично воссоздал в романе «Одноэтажный павильон», отождествив себя с Пу-юем, главным героем романа. В 1870 г. в Китае вспыхнуло восстание тайпинов, в результате которого пострадали жена и трое детей Инджинаша [Эрдэнэтөгтох, 1981: 185]. Он много путешествовал по стране, а затем поселился в Цзиньчжоу. Инджинаш умер в возрасте 56 лет 25 февраля 1892 г. в монастыре целителей в г. Цзиньчжоу.

Ванчинбал дал своим детям хорошее домашнее образование. Трое братьев Инджинаша — Гулранс (1820–1851), Гунна-

чуг (1831–1866) и Сунвэйданзан (1834–1898) были профессиональными литераторами. Например, Сунвэйданзан перевел на монгольский язык известный труд Сыма Гуана «Тунцзянь ганму» («Всепроникающее зеркало, управлению помогающее»), что помогло впоследствии в работе над «Синей сутрой» («Хөх судар»). Он же закончил начатый Гулрансой перевод «Речных заводов»: В 1847 г. Гунначуг написал стихи, навеянные знаменитым китайским романом «Сон в красном тереме»:

Как грустно! Редко встречаются настоящие друзья.
Утешает лишь поэзия, пишу стихи.
Кто поймет долгий сон и занятный рассказ?
Меня печалит повесть каменной стелы [Сауан егүле, 1978: 12].

Из семи сыновей Ванчинбала Гулранс был одним из самых талантливых. Его лирика оказала влияние на поэзию Инджинаша. В возрасте 27 лет Гулранс получил в наследство от отца титул помощника управляющего хошуном, но карьера чиновника его не привлекала. Он предпочел быть свободным поэтом и писать стихи:

Лучше писать и ошибаться,
Чем гнаться за чинами, пока не износятся сапоги.

Творческая обстановка, царившая в доме отца, повлияла на формирование Инджинаша как писателя. Создав романы «Одноэтажный павильон» («Нэгэн давхар асар») и «Палата красных слез» («Улаана ухлах тинхим»), написанных под влиянием знаменитого китайского романа Цао Сюэциня «Сон в красном тереме» (XIV в.), Инджинаш стал родоначальником нового жанра в монгольской литературе — социально-бытового романа. Его произведения представляют интерес как образец сочетания национальных особенностей и воздействия соседней культуры на становление нового жанра.

То, что Инджинаш в создании бытовых романов обратился к «Сну в красном тереме» Цао Сюэциня, — неслучайно. Этот роман, очень популярный в то время и, конечно, известный семье Ванчинбала, послужил юному Инджинашу примером для подражания. Ведь, по сведениям внутримонгольского ученого Эрдэнэтогтоха, роман был прочитан сыновьями Ванчинбала, когда Гунначугу было 15 лет, а Инджинашу всего 10. Эрдэнэтогтох также сообщает, что «Инджинаш переводил «Сон в красном тереме»» [Эрдэнэтогтох, 1961: 113]. Однако В.Хайссиг пишет о том, что роман Цао Сюэциня был переведен неким Хасбу в 1819 г. [Heissig, 1972: 132].

В предисловии к роману «Одноэтажный павильон» указывается дата написания романа: 1872–1882 г. Сам Инджинаш в предисловии к роману пишет, что он перевел на монгольский язык сочинение Цзин Шаня по фамилии Ци У из местечка Лин хэ (название реки той местности, где жил Инджинаш) [Nigen dabqur asar, 1957: 102]. В издательском предисловии к роману говорится, что долгое время романы «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез» не печатались, и только спустя много лет после смерти их автора Гомбо-сяншэн издал «Одноэтажный павильон», затем благодаря усилиям Хорло и Урта роман был издан ксилографическим способом, а некий Раджумба в 1911 г. переписал роман, и его рукописная копия хранилась во дворце князя Цао Ифу.

Если «Одноэтажный павильон» представляет собой практически вольный пересказ сюжетной линии китайского романа «Сон в красном тереме», то его продолжение «Палата красных слез» — самостоятельное произведение, здесь автор дает волю собственной фантазии. «Палата красных слез» — роман с элементами авантюры, сказки, аллегии, пародии. Прием иносказания характерен для всей монгольской литературы, в том числе он был распространен и в XIX в. Аллегория в романе «Палата красных слез» приняла сказочно-фантастическую форму, сделав сочинение Инджинаша близким к европейскому плутовскому роману. Новаторство Инджинаша проявилось и в том, что он ввел в роман женские образы. Описывая жизнь своих героинь в современном ему китайском обществе, он высмеивает конфуцианскую мораль. Бытовые романы содержат несколько автономных сюжетов, которые можно назвать вставными новеллами.

Инджинаш проявил себя незаурядным поэтом, рано начал писать стихи. Природа — главная тема его раннего творчества («Синие скалы», «Прекрасный дождь», «Разноцветная радуга», «Белые облака»). Излюбленной стихотворной формой Инджинаша были четверостишие, затем он создал новый жанр четверостиший «дөхөм», который вошел в роман «Одноэтажный павильон». Много общего в настроении поэзии Инджинаша и Гулрансы. Например, это стихотворение Инджинаша вполне мог написать и Гулранс:

Когда дует осенний холодный ветер
И раскачивает травы в грустном ритме,
Он будто пишет стихи на красных листьях.
Как горьки обиды милого друга...

Стихи Инджинаша органично входят в канву повествования бытовых романов и играют в них композиционную роль — многие главы «Одноэтажного павильона» и «Палаты красных слез» начинаются и заканчиваются стихами. Инджинаш пишет стихотворные предисловия к своему первому бытовому роману «Одноэтажный павильон» дважды — в самом начале и после двух вводных глав. В каждом предисловии 16 строк. Во втором предисловии перед нами встает образ писателя в момент творческого вдохновения. За окном льет дождь. Поэт углубляется в старинные книги, и тотчас воображение рисует другой мир. Он видит прекрасные цветы — это женщины — центральные персонажи романов «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез». Созерцательность характерна для поэзии Инджинаша, Гулрансы и других поэтов XIX в. Вот одно из типичных четверостиший Инджинаша:

Едва зазеленеют травы, и вспорхнет бабочка,
Превозмогая боль, иду бродить по саду среди цветов.
Южный ветер уносит страдания,
Но звонкая птаха ранит мне сердце.

Как уже упоминалось, писатели XIX в. ратовали за совершенствование нравственных качеств человека, причем, если в стихах других монгольских авторов, которые были священнослужителями, содержится проповедь идеи воздаяния за грехи, то Инджинаш открыто полемизировал с клерикалами, дерзко высмеивал отказ от земной жизни, осуждал пассивность человека.

По логике, глубине и аргументированности объяснения явлений реальной действительности Инджинаш, пожалуй, ушел дальше своих современников. В ряде его коротких очерков: «Лжесвятой» («Номчийн хуурмаг»), «Критика каменного изголовья» («Чулуун дэрийн шүүмжлэл»), «Учение и грамота» («Ном ба бичиг»), «Нельзя верить» («Итгэж болохгүй») и, главным образом, в обширном предисловии к монументальному историческому роману о Чингис-хане «Синяя сутра», которое он назвал «Краткие пояснения» («Товчит тольт») — Инджинаш пытается объяснить причины политического, экономического и нравственного упадка монгольского общества, приведшие его к мысли о необходимости создания романа о монгольской истории XIII–XIV вв.

Неизвестно, были ли «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез» написаны раньше, чем «Синяя сутра». В «Кратких пояснениях» Инджинаш пишет, что его отец написал восемь глав романа «Синяя сутра», когда ему исполнилось 36 лет,

т.е. в 1830 г. [Köke sudur, 1958: 69]. Дальнейшей работе над романом помешала опиумная война 1840 г. Затем писать роман продолжили старшие братья Инджинаша. Инджинаш приступил к этому роману в 1870 г., после трагических событий тайпинского восстания, когда погибла вся его семья, и он переехал в Цзиньчжоу.

В основе романа «Синяя сутра» лежит литературно-исторический памятник XIII в. «Сокровенное сказание», повествующий о создании единой централизованной империи, периоде силы и могущества в истории монгольского народа. Идея исторической эпопеи отвечала духу свободомыслия и потребностям широкого национально-освободительного движения того времени. Роман состоит из 69 глав, 60 из которых посвящены жизни Чингис-хана, 9 — его сыну Угэдэю. Действие романа охватывает период с 1162 по 1236 гг. Есть предположение, что роман состоял из 120 глав, но до сих пор нам известны только 69 [Гомбожаб, 1973: 3]. Первые 12 глав «Синей сутры» были изданы в Пекине в 1929 г. В 1940 г. в городе Кайло опубликованы все 69 глав литографским способом, а в 1957 г. в городе Хух-Хото — типографским. [Köke sudur, 1958: 4–5]

«Краткие пояснения» написаны в форме диалога. Инджинаш все время обращается к читателю, называя его «мудрецом, ученым, сановником» (*мэргэд, сэцэд, эрдэмтэн сайд*). Автор «Синей сутры» считал, что всякое сочинение требует предисловия, в котором писатель излагает свои собственные воззрения, комментирует события, описываемые в историческом романе:

Читая эту «Синюю сутру» о великой империи Юань, ученые должны сначала внимательно прочесть «Краткие пояснения», в которых рассматривается способ изложения событий. Знакомься с любой книгой, человек стремится обязательно познать первопричину явлений, поэтому нужно обращать внимание на предисловия, краткие резюме к главам, а также на стихотворные вставки. Не все читатели любят это. Они следят только за сюжетом, пропуская авторские монологи, лирические отступления и стихи. Мой роман нельзя сравнить с вольными историями государств Хань, Цзинь, Тан и Сун. В них много вымысла, они бедны описаниями исторических событий, поэтому читатель сам хочет украсить повествование собственной фантазией. Моя «Синяя сутра» не сравнится с ними. В ней в строгой исторической последовательности достоверно описываются события двух столетий [Köke sudur, 1958: 68].

Важно отметить, что Инджинаш уже различает по жанру историческое и художественное повествования и обращает

внимание читателей на литературные вставки в историческом тексте.

Большое внимание в «Кратких пояснениях» уделено монгольской истории. Инджинаш сетует на то, что все известные ему китайские хроники (главная из них — «Всепроникающее зеркало, управлению помогающее» Сыма Гуана) искажали историю монголов и принижали их достоинство. Поэтому, пишет Инджинаш, ему пришлось собирать монгольские летописи, а также исторические сочинения на других языках:

Без сна и пищи дни и ночи проводил. Скудным умом своим внимал истине десятков сутр, разыскивал их повсюду, так что едва не помутился рассудок. Напрягал ум, так что в глазах рябило от строчек, все малые знания привлек, чтобы восстановить имена, названия мест, слабые силы собрал, чтобы написать этот труд. Все мои мысли были о том, как бы что-нибудь не упустить. Волосы мои поседели, морщины избороздили лицо, я ослаб, похудел» [Köke sudur, 1958: 98].

Инджинаш не раз возвращается к мысли о необходимости изучения родной истории: «Во всем есть начало и конец. Люди должны знать свои корни. Если человек не знает, к какому роду-племени принадлежит, это все равно, что иной умник считает, будто короткая палка на крыше башни выше самой башни». Аристократов-тайджи, не знающих своей истории, он сравнивал с дикими зверями.

Историческая эпопея Инджинаша о Чингис-хане «Синяя сутра» не только дает нам богатейший материал для изучения процесса жанровой эволюции монгольского романа как такового, но и отражает уровень исторического мышления монгольской творческой интеллигенции второй половины XIX в., особенно той ее части, которая жила в китайской среде и поэтому испытала сильное влияние китайской культуры.

Литература XIX в. во многом сохраняла синкретизм средневековой словесности — близость и к фольклорной традиции, и к летописанию. Авторы ориентировались не на читателя, а на слушателя, на аудиторию, о чем свидетельствует широкое распространение импровизации. Автор не изобретал ничего нового, а как бы пересказывал давнишние мотивы то прозой, то стихами. Распространенные в это время тексты *эрих*, *товчоо*, *толь* — лишь формы композиционного строения произведений, способ пересказывания известных сюжетов с использованием готовых стилистических клише [Билигсайхан, 2000: 178].

Все эти черты характеризуют и первый исторический монгольский роман «Синяя сутра», начатый Ванчинбалом — от-

цом Инджинаша. «Синяя сутра» композиционно построена как историческая летопись, о чем свидетельствует хронологическая последовательность глав, сравнительно небольшое количество стихотворных вставок, а также лапидарный стиль повествования. Выдержанное в рамках канона средневековых летописей резюме к каждой главе написано разговорным языком. Монгольский литературовед Ч.Билигсайхан считает, что «Синяя сутра» принадлежит к особому жанру художественных исторических повествований [Билигсайхан, 2000: 3].

Подчеркивая связь своего исторического сочинения с традицией, Инджинаш указывает, что его долг — следовать канону хроники «Тунцзянь Ганму» («Всепроницающее зеркало, управлению помогающее»), и при этом постоянно спорит с китайскими авторами. В предисловии к роману он пишет:

Мой долг — следовать традиции и стилю написания исторических хроник. Хотя я и не верю в чудеса, но пишу о них, так как они существуют в воображении людей, и этого требует закон летописания — именно так построена «Ганму» и другие исторические хроники. Поэтому, уважаемые читатели, не думайте, что я — шаман какой-нибудь, раз пишу о всяком волшебстве [Köke sudur, 1958: 9].

Следование канону — главное условие сочинительства, по разумению писателя. Он считал: «Раз написано, значит, правда». Вот как рассуждает Инджинаш:

С помощью кисти и слова можно снискать себе славу, которая украшает человека не хуже, чем шелка. Правителям государств посвящают монументы, но случается, что бандиты разрушают памятники, превращая их в прах. Значит, и камень не вечен. Есть только один способ сохранить себя в памяти потомков — остаться в таких книгах, как, например, «Ганму»: там собраны все события веков. Жизнь летописца не проходит впустую. В книгах зафиксированы имена, возраст императоров и вождей народов. Будущие читатели не станут подвергать критике труды прошлого — ведь это написано на бумаге, значит, все правда. Шастры, джатаки и сутры следует считать правдивыми, поскольку они начертаны кистью на бумаге. Предания распространяются среди народа, и люди помнят свою историю. То, что прекрасно написано, останется среди людей, будет передаваться из поколения в поколение [Köke sudur, 1958: 56].

Автор мотивирует необходимость написания «Синей сутры» тем, что монголы плохо знают свою историю:

В 300 монгольских хошунах¹ много образованных людей, хотя нам невыгодно позволять монголам иметь свою культуру. В трех

¹ Хошун — мелкая административная единица в старой Монголии.

центральных провинциях Китая близ столицы немало людей, которые обучены китайской грамоте и досконально изучили тысячелетнюю историю страны, начиная с “трех государей и пяти императоров”, знают все о династиях Ся, Шан, Чжоу, а собственную историю синих монголов не знают вовсе. Может, они и читали в китайской хронике “Ганму” краткий очерк монгольской истории после правления великого императора Хубилая, основателя династии Юань. Однако эта история написана китайскими авторами, поэтому представлена неполно, к тому же с оскорбительными выражениями по отношению к монголам, многие факты искажены и даются сокращенно» [Köke sudur, 1958: 8–9].

Летописный свод «Всепроникающее зеркало, управлению помогающее», созданный под руководством Чжу Си, был переведен на монгольский язык старшим братом Инджинаша Сунвэйдандзаном. Выбор этой хроники вряд ли был случаен. Как пишет Г.Я.Смолин «...чжусианство обрело в Китае в XIII–XIV вв. статус официальной идеологии... книга Чжу Си и его соавторов по-своему последовательно выдержана в духе освящения и оценки исторических событий и персонажей с позиций присущего тогдашнему неоконфуцианству социально-этического универсализма. Недаром она надолго стала для образовательных учреждений страны учебным пособием о прошлом своей страны» [Смолин, 2000: 116]. Это может служить убедительным объяснением, почему Инджинаш все время ссылается именно на «Тунцзянь ганму».

Так как все известные ему китайские хроники искажали историю монголов, принижали их достоинство, Инджинашу пришлось собирать монгольские летописи и другие исторические сочинения. Ему хотелось, чтобы потомки оценили его труд:

Причины и следствия тысячелетий стекают с моей кисти.
Сутры поведали о событиях пестрых дней.
Смысл моих стараний, усталость тела и души
Поймут ли проницательные потомки? [Köke sudur, 1958: 32].

Писатель указывает на явно ангажированный антимонгольский характер китайской летописи:

В “Ганму” для монголов есть только шипы и иглы. Монголы выглядят как преступники. Их изображают безжалостными захватчиками в завоевательных походах, не допуская никаких компромиссов. В сутре “Тунцзянь ганму” полно грязи и слухов, как в кухонной болтовне досужных сплетниц. И все потому, что в Китае монголов не считали за людей. Авторы “Ганму” так и пишут: “Хотя на севере у людей две ноги, они от зверей отличаются только тем, что ходят, разогнувшись” [Köke sudur, 1958: 23].

Инджинаш отмечает, что «все хроники демонстрируют лишь одно желание — опорочить монголов, их лишают даже права на собственную историю, будто только земля Китая может получать солнечный свет, и только здесь могут родиться ученые люди» [Köke sudur, 1958: 75].

Сам Инджинаш выделяет 10 положительных и столько же отрицательных черт Монголии и монголов.

Отрицательные: 1. Плохо то, что земля непригодна для пахоты, сильные ветры и пыльные бури. Весной бывают такие сильные бури, что небо падает на землю. 2. Мало водоемов, да и те, что есть, образуются, когда идут дожди и тают снега. 3. Холодный суровый климат. 4. Короткий теплый сезон, не растут фрукты и овощи. 5. Пища — только жирное мясо и молоко. 6. Одежда — кожа и войлок. 7. Люди прямодушны, но своенравны и упрямы. Поступки их непоследовательны, мысли убоги. 8. Они грубы и невежественны, самодовольны и высокомерны, не знают правил этикета, так что стыдно бывает за них. 9. Монголы неопрятны, от них всегда пахнет бараньим жиром. 10. Не держат слова, лживы, им трудно доверять. Достоинства: 1. Население живет не скученно. 2. На обширной территории болезни быстро не распространяются. 3. Земля не может быть опустошена войнами или завоеваниями. 4. Так как нет больших рек, нет и опасности серьезного затопления. 5. Не страшны пожары, наводнения и землетрясения, так как нет больших городов. 6. Ханы относятся к подданным без хитрости и жестокости. 7. Монголы не жадные, не алчут богатства. Не стремятся к накопительству и стяжательству. 8. В отношениях между людьми нет жестокости. 9. В случае сильного бедствия они могут быстро переместиться в другое место. 10. Не нужно целый год, не разгибая спины, трудиться на полях.

Инджинаш заявляет, что будет бороться за восстановление попранного национального достоинства, как настоящий боец, своим главным оружием — словом [Köke sudur, 1958: 22]. По его мнению, все упущенное в китайских хрониках он восстановил, сделал рассказ о Чингис-хане полным, чтобы потомкам стала понятна история монголов.

Большая часть «Синей сутры» посвящена объединению Чингис-ханом разрозненных монгольских племен и его завоевательным походам. Инджинаш одобрительно высказывается по поводу усилий Чингис-хана, стремившегося к объединению страны. «Синюю сутру» можно назвать своего рода манифестом суверенного единого централизованного государства монголов как основы национального самосознания.

Авторы «Синей сутры» создают идеальных исторических персонажей. Главный герой романа Чингис-хан наделен чер-

тами эпического героя. В самых важных государственных делах он советовался с народом и своими приближенными, если же не советовался, а потом совершал ошибки, то сам же и наказывал себя. Одежду, пищу, лошадей делил поровну между воинами. Чингис-хан заботился об аратах, пострадавших во время войны. Правильная политика помогла монголам рассеяться по всему белому свету: «...подвиг Чингис-хана сверкнул как молния, но прославил монгольский народ в веках» [Köke sudur, 1958: 51].

Воспевая своего героя, Инджинаш ищет параллели в китайской истории, в частности, вспоминает эпоху династии Мин, которая просуществовала в полтора раза дольше, чем Монгольская империя:

Но где теперь потомки династии Мин, неизвестно. Ни один из них не мог управлять половиной мира, подобно монголам. Конечно, у Мин были свои таланты и мудрецы, поэтому они правили на 110 лет больше, чем монголы, и тоже говорят, что заняли весь мир. Мины подавляли любую смуту рядом, но не могли усмирять народы, которые были далеко. Династия же Юань 162 года управляла и дальними землями, где были наместники, и ближними. Мин управляла только теми народами, которые живут рядом, так разве она может сравниться с монголами в искусстве государственного правления? В Северной стороне плохие земли, не пригодные для хлебопашества, однако это не помешало монголам долго и спокойно жить, сохраняя независимость [Köke sudur, 1958: 43–45].

Инджинаш рассказывает, как он работал над источником:

Хроники, описывающие эпоху Чингиса, написаны желто-уйгурским, тибетским, китайским и маньчжурским языками. В некоторых источниках указы хана занимают несколько сот страниц, а в иных книгах события нескольких месяцев укладываются в пару строк. Впервые название «монгол» придумали авторы «Тунцзянь ганму». По-китайски слово «монгол» пишется двумя иероглифами «мэн-гу», т.е. букв. *эртний толовт* 'древний род'. Подчас трудно писать по-монгольски, потому что смысл некоторых иероглифов не передается по-монгольски. Пришлось проштудировать десятки памятников. Некоторые хроники излагают события точно, а некоторые искажают. Сутру великой династии Юань я прочел по-уйгурски и попытался перевести ее на современный монгольский язык, приспособив к современному произношению... В течение двух лет скорописью переписывал хроники, сокращал стихи, старался при переводе с китайского улавливать главный смысл и сохранять конечную рифму. Если не учитывать все многочисленные значения иероглифов, то невозможно найти эквивалент в мон-

гольском языке, передать и десятой доли значения слова. При переводе многое теряется. В десятках памятников я старался сохранить главный смысл, стиль, композицию и последовательность изложения, избегая дословного перевода [Köke sudur, 1958: 39–54].

Мировоззрение Инджинаша складывалось под влиянием конфуцианства, буддизма и даосизма. Знание философских учений древнего Китая и Индии прослеживается во всем творчестве Инджинаша. Вот как он оправдывал использование вымысла в историческом сочинении:

Хотя учение Конфуция отрицает существование святых духов *сахиус*, *шумнас*, святые *хубилганы* живут в нашем воображении, мы им верим и думаем, что они есть. Кроме того, без их упоминания невозможно художественное описание событий. Особенно когда речь идет о древних Сянь, Цзянь и Чжоу. В любой хронике говорится, что ханы и правители, как правило, чудесного происхождения, им помогают потусторонние силы, которые непременно участвуют как в возвышении ханов, так и в их падении [Köke sudur, 1958: 44].

Интересно, что Инджинаш одной из причин современного ему упадка общества считал распространение буддизма:

Упадок нашего общества происходит от того, что все ищут способ стать святым или бурханом, а на самом деле погрязли в невежестве. Я вынужден подчиниться традиции и писать свою «Синюю сутру» в соответствии с буддийским канонem. Но только, уважаемый мудрый читатель, не называй меня ламой [Köke sudur, 1958: 74].

В предисловии к «Синей книге» нашли отражение и патристические взгляды Инджинаша. Болью за родную Монголию проникнуты многие строки «Кратких пояснений». Монголам не разрешали наравне с китайцами сдавать экзамены на степень чиновника. Монголы вообще не имели права самостоятельно вести свои дела. Националистическая политика маньчжуров привела к тому, что монголы не только не проявляли интерес к собственной истории, но и пренебрежительно относились к родному языку. Обличительный пафос Инджинаша, как, впрочем, и других авторов XIX в., был направлен против алчности, глупости и бюрократии. С презрением он писал о ноёнах, не заботящихся о благе отечества, и считал, что многие из них получили титулы незаслуженно. С горечью он пишет о том, что сановные особы зачастую безграмотны:

Письма и того не знают. Наукам не обучены. Носят шапку, украшенную драгоценным шариком и павлиньими перьями, оде-

ты в шелковые халаты, вышитые драконами, вкушают всевозможные яства и предаются развлечениям. Будто высокие духовные особы, разряжены, поражают взор блеском, а рот откроют — от них исходит мерзкое зловоние, словно от демонов [Köke sudur, 1958: 24].

В предисловии к «Синей сутре» автор высказывает суждения по разным проблемам человеческого бытия. Вот как он объясняет значение диалектического принципа *арга билиг*:

В этом мире все — и земля и небо, и луна и солнце, а также множество живых существ рождены дыханием *арга билиг* и все состоит из пяти первоэлементов. Все имеет свои причины и следствия, все существует в противоборстве двух начал... [Köke sudur, 1958: 72].

Далее Инджинаш своеобразно интерпретирует буддийское понятие *шуньяты*:

Бытие и пустота суть одно и то же. Одно вытекает из другого, как начало и конец. Так и человеческая жизнь — пока человек жив, он есть, умрет — наступает пустота. Бытие — это созидание, пустота — разрушение. История существовала только в прошлом, а теперь есть только пустота. Мы существуем, пока живы, а для потомков превратимся в пустоту. От этого никуда не уйдешь. Таким образом, пустота и небытие неизбежны, но неизбежно и то, что из пустоты возникает новое бытие. Вот почему пустота и бытие неразделимы [Köke sudur, 1958: 73–74].

В «Кратких пояснениях» есть и рассуждения Инджинаша о счастье и несчастье. Писатель считал, что они зависят не от богатства или бедности, а от самого человека. Смысл жизни он видел в созидательном труде, рассуждал о том, какой след может оставить человек, прожив на этой земле короткую жизнь. Высшим счастьем для себя Инджинаш считал творчество:

Золото, серебро, драгоценности, дом, поле, земля — это всего лишь достояние жизни одного человека. Отнять никто не сможет эту сутру, мои книги, ум, знания... Все может исчезнуть, только книга останется. Будет жить и моя книга, ее прочтут потомки. Ведь мы сейчас вспоминаем Чингис-хана и его сподвижников, рассуждаем — этот был таким, тот этаким, так и о нас, быть может, вспомнят потомки [Köke sudur, 1958: 74].

Роман «Синяя сутра» синкретичен и сочетает разные литературные жанры — новеллы, элементы драмы, стихи. Некоторые исследователи связывают эту особенность с влиянием на творчество Инджинаша китайской литературы. Действитель-

но, например, знаменитый китайский роман Ло Гуаньчжуна «Троецарствие» (XIV в.) имеет такое же композиционное построение, как и «Синяя сутра». Например, для сравнения образов неразлучных влюбленных Солонго и Алтаншагай Инджинаш вспоминает сыновей Вэнь-вана и Конфуция [Köke sudur, 1958: 444]. Но эти черты характерны и для монгольской средневековой литературы, весьма синкретичной по содержанию. Это относится и к «Сокровенному сказанию», и к «Алтан тобчи» Лувсандандзана, в тексты которых органично вплетены и рассказы, и стихи, и легенды, и фольклорные произведения — строгое документальное повествование в них сочетается с художественным вымыслом.

Ванчинбал и Инджинаш в «Синей сутре» не стремились точно следовать событиям истории, украшали эпическое повествование художественными описаниями. Поэтому герои романа не соответствуют характерам подлинно исторических личностей. Авторы «Синей сутры» изображают идеальных героев истории, кроме того, в романе много персонажей, отсутствующих в «Сокровенном сказании». Перед читателями проходит целая галерея образов сподвижников Чингис-хана: Дайсэцэн, Торгон-шар, Мухули, Богурчи, Чулун, Чу-мэргэн, Шигихутаг, Дзэлмэ, Мэнлэг-сэцэн, но особенно ярко изображены персонажи самых близких Чингис хану полководцев — Джамухи, Кэ-вана, Торила и их детей.

Иногда писатель осуждал действия Чингис-хана, своего героя. Чингис, желая отомстить татарам за убийство отца, пришел в дом Оргула в его отсутствие и убил жену и детей. Он клянется истребить весь род тайчиутов. Жестокими были законы Чингис-хана. Если воин нарушал воинскую клятву, он должен был быть казнен, не взирая на звание. Перед наступлением Чингис-хан приказывал солдат, отставших от конницы убивать.

Джамуха — типичный представитель аристократии, посвятивший жизнь борьбе за власть. И в «Сокровенном сказании», и в «Синей сутре» Джамуха изображен как соперник Чингис-хана, его антипод, наделенный всеми негативными чертами, — он корыстен, двуличен. Главные средства, которыми он пользовался в борьбе, — наговор, подкуп, обман.

Чингис-хан с юных лет считал Джамуху своим побратимом-*андой*. Если в начале завоевательных походов, во время войн против хатагинов, салжутов, тайчиутов Джамуха сохранял преданность Чингис-хану, то затем он сам начинает вести борьбу против своего друга. Тайный заговор Джамухи вскоре

раскрывается. Умная дочь керейтского хана Солонго говорит, что Джамуха неискренен — он лишь временно принял сторону керейтов, но при первой же возможности их предаст.

Сухое повествование о военных походах и хроника исторических событий перемежаются рассказами о юных героях. Череда кровопролитных междоусобных войн, составляющих содержание эпохи формирования Монгольского государства, противоречила взглядам Инджинаша. Его миролюбивые идеи заключены в рассказе о любви Солонго и Алтаншагая — представителей враждующих племен. Служанка Солонго говорит: «Было бы лучше нашим родам соединиться, а не воевать и проливать кровь». Солонго покоряет Алтаншагая красотой, умом, отвагой, она ни в чем не уступает воинам-мужчинам. Она самостоятельна в суждениях, независима, полна собственного достоинства. Можно сказать, Инджинаш рисует свой идеал женщины. Героини его других романов тоже отличаются свободомыслием, утонченным умом, решительностью, все они борются за право выбирать свою судьбу. Это был, безусловно, новаторский подход к художественному изображению действительности, продиктованный идеями просветительства образца второй половины XIX в.

Интересны два эпизода романа, где влюбленные Солонго и Алтаншагай обмениваются подарками, закодированными сложной символикой, — это ряд атрибутов брачного ритуала: лук и тетива, красный цвет связующей нити, традиционный для свадьбы. Трепетно и с любовью рассказывает Инджинаш о чистых целомудренных отношениях Солонго и Алтаншагая, их нежности, преданности, чувстве долга.

Текст «Синей сутры», однако, не вызывает ощущение контраста между стилем основной сюжетной линии и вставных новелл. В историческом тексте Инджинаш широко использует красочные описания, сравнения, метафоры. Например, «...началась сеча, воины бились, и, казалось, будто рушатся горы, пенится море. Найманы рубили врага, как арбузы, секли, как траву» [Köke sudur, 1958: 247].

Художественное повествование «Синей сутры» включает в себя весь спектр изобразительных средств устного народного творчества и значительно отличается от сухого повествования средневековых летописей. Инджинаш писал в «Кратких пояснениях», что работая над романом, он пытался использовать подлинную хронику исторических событий, а в тех местах, которые казались ему непонятными или сомнительными, он обращался к старым людям за разъяснениями.

«Синяя сутра» в некоторой степени наследует традиционный «мифологизм» и «фольклоризм» сюжетов и образов. Использование фольклорно-мифологических мотивов, связанных с различными повествовательными традициями, прослеживается в произведении с самого начала. Зачатие от солнечного луча — древнейший сюжет генеалогических легенд, который в монгольских летописях, начиная с «Сокровенного сказания», обычно приурочивается к рождению Бодончара, предка Чингиса, относится здесь к появлению на свет самого Чингиса.

В эпическом стиле описано чудесное рождение героя, причем набор мотивов здесь чрезвычайно сходен с тем, который использован в аналогичной ситуации в книжной Гесериаде: для перерезания и перевязывания пуповины используется острый камень и трава, а младенец сжимает в кулаке сгусток крови величиной с баранью лопатку.

Дидактичность, одна из характерных черт монгольской литературы, свойственна и роману «Синяя сутра». Каждый рассказ — будь то воинские походы или любовные приключения — проникнут морализаторским пафосом. Демонстрацией конфуцианской добродетели служит образ Хонгордзул, отважившейся пойти на войну вместо престарелого отца. Она надевает на себя воинские доспехи и, утешив родителей, отправляется с войском в поход. Портрет Хонгордзул мало чем отличается от описания Солонго — обе они образованы, знают уйгурское письмо, обучены воинским искусствам, смелы, отважны, умны. Кроме того, в «Синей сутре» много поэтических вставок с кратким морализаторским смыслом.

Инджинаш использует сказительские приемы в «Синей сутре» так же широко, как и в бытовых романах. Как правило, каждая глава в романе разделена на четыре–пять сюжетных отрезков, водоразделом сюжетных линий служат слова *туунэ-эс*, *тэндээс*, *унэхээр*, и в конце приводится двустигшие, например: «На этом мы прервем повествование и расскажем о событиях с того момента, как Идэр Дово вернулся домой» [Köke sudur, 1958: 416–417].

В романе широко используются эпитеты, сравнения, метафоры. Особенно часто в «Синей сутре» встречаются сравнения, например: идет следом, как пчела; бросились вперед, как птицы; гнев был так силен, что разрывалась печень; гнев был подобен грому — словно рушились горы, выходили из берегов реки; быстрый, как стрела; кругла лицом, словно полная луна; чиста, словно утренняя заря; голос подобен звону бамбука. Автор пользуется традиционными эпитетами и при характе-

ристике образов героев. Например, описывая сына хана ке-реитов Илагу, он сравнивает его глаза с глазами бурундука, голову — с головой суслика, походку — с лисьей, взгляд — с волчьим. А вот портрет ханши Бортэгэлджин: «У нее глаза священной птицы Гаруди, брови, словно ясное небо, прекрасный нос, словно вырезан из нефрита, пухлые губы нежнее коралла, в глазах — огонь, на ланитах — румянец, стан тонкий, посмотришь на нее — настоящая небесная богиня».

Творчество Инджинаша, скорее, завершает период развития литературы средневекового типа и открывает новый ее этап. Однако его опыт не нашел продолжателей в монгольской литературе. Уникальность творений Инджинаша отчасти объясняется тем, что монголы чаще всего не подражали китайским образцам, больше ориентируясь на Тибет. В Тибете же жанр романа не сформировался. Вновь роман в Монголии появляется лишь спустя столетие.

Создав прозаическое направление в литературе и осуществив тем самым революцию в духовной жизни Монголии, Инджинаш обогатил традиционную классическую литературу новым художественным опытом, который и по сей день питает монгольскую словесность.

- Āayan egüle, 1978 — Āayan egüle. Kōke qota, 1978.
Erdenitoytoqu, 1957 — *Erdenitoytoqu*. Injannasi. Kōke qota, 1957.
Gombojab, 1970 — *Gombojab H. The Literary Position of Injannasi's Koke sudur*. Bloomington, 1970.
Gombojab, 1973 — *Gombojab H. Kōke sudur nova*. Wiesbaden, 1973.
Heissig, 1972 — *Heissig W. Geschichte der Mongolischen Literatur*. Bd. 2. Wiesbaden, 1972.
Kōke sudur, 1958 — *Injannasi V. Kōke sudur*. Kōke qota, 1958.
Nigen dabqur asar, 1957 — *Injannasi V. Nigen dabqur asar*. Kōke qota, 1957.
Ulayana ukilaqu tingkim, 1958 — *Injannasi V. Ulayana ukilaqu tingkim*. Kōke qota, 1958.
Билигсайхан, 2000 — *Билигсайхан Ч. Монгол эрх товчис. Улаанбаатар, 2000.*
Смолин, 2000 — *Смолин Г.Я. Летописный свод «Всепроницающее зеркало, управление помогающее» // ПДВ. № 4. М., 2000.*
Эрдэнэтогтох, 1961 — *Эрдэнэтогтох. Инджинаш ба түүний зохиолуудын тухай (Об Инджинаши и его произведениях) // Олон улсын монголч эрдэмтний анхдугаар их хурал. Т. 4. Улаанбаатар, 1961.*

Ш. ЧОЙМАА

Перевод на монгольский язык
«Истории религии в Монголии»
Дзава-Дамдина¹

Знаменитый монгольский философ, историк, один из первых членов Монгольского ученого комитета Дзава-Дамдин-гавдж (1867–1937), как известно, сочинил на тибетском языке «Историю религии в Монголии», или «Хор-чойджун», и развернутый комментарий к нему под названием «Золотая книга». Старые переводы этих сочинений на монгольский язык хранились в Национальной библиотеке Монголии, однако в настоящее время они считаются утраченными. Академик Ш.Бира издал в Улан-Баторе в 1964 г. на русском языке исследование «О “Золотой книге” Дамдина» [Бира, 1964], в которой в частности писал: “Благозвучание дуна”. Год создания данной работы автором не указан. Однако Дамдин замечает, что работа написана... в начале нашего столетия, быть может, в начале 10-х годов XX века. Данная работа переведена на монгольский язык. В Госбиблиотеке в Улан-Баторе имеются два монгольских перевода: один сделан Гэлэгжамц-доромбой, а другой — Дорж-гавджем. “Благозвучание дуна” представляет собой основной трактат (rtsa ba), изложенный в крайне сжатой стихотворной форме. На основании этого трактата написана его “Золотая книга”, являющаяся таким образом, обширным толкованием (’grel pa) первого» [Бира, 1964: 14].

Один из переводов, о котором сообщает Ш.Бира, сделанный тибетологом и профессором Монгольского государственного университета Дорж-гуаем в 1970-х гг., переписал исследователь астрологии Л.Тэрбиш, и этот список сейчас хранится

¹ Заметка была напечатана в журнале «Лавайн эгшиг». 1997, № 2, с. 39–42.

у последнего. По почерку этого монгольского перевода, видно, что он действительно принадлежит не Гэлэгжамц-доромбе.

О времени составления данного труда некоторые сведения можно найти в автобиографии Дзава-Дамдина, состоящей из пяти глав. Дзава-Дамдин написал ее на тибетском языке под наименованием «Краткое изложение деяний этой жизни, прерывающее алкания земного рождения». В 1996 г. тибетолог Ш.Сонинбаяр перевел ее на монгольский язык и опубликовал к 130-летию Дзава-Дамдина. В этой биографии сказано:

В год земли-овцы (1919) в конце весны я вернулся в Хурэ и подал учителю Аграмба-багши Ми-дра-жа-за... Осенью посетил таван-джас, после проведения молебна по Ламрим-ченмо был вызван в Хурэ, где получил наказ написать историю Монголии... Зимой я вернулся в свой чойр, провел с учениками занятия по Игча и написал первый том Хор-чойджуна и Дуйран-дзаца... Летом года огня-зайца (1927) возвел восемь ступ начиная со ступы Ди-мэднам-ним, дацан Ламрима, отправился на встречу с Тубянским, который прибыл в Хурэ и дал мне Ригтиг Намдэла и другие книги. Он сказал, что следует написать полную историю Монголии... Весной года железа-лошади (1930) я преподавал посвящение в Пагсамтиши, совершил молебен Джейрав-шадпа. Той же весной получил Ганджур издания Джони и дописал недостающее в Хор-чойджун.

Из приведенного фрагмента следует, что Дзава-Дамдин весной года земли-овцы, или в 1919 г., был вызван в Их-Хурэ и получил задание написать историю Монголии («Хор-юлдогдждо»). Зимой того же года он вернулся в свой монастырь чойр и написал первый том «Хор-чойджуна» (по-тибетски написано: «первая часть шастры»). Летом года огня-зайца, или в 1927 г., русский ученый Тубянский, встретившись с Дзава-Дамдином, дал ему книги и посоветовал закончить историю Монголии. Весной года железа-лошади (1930) Дзава-Дамдин дописал «Хор-чойджун». Первая книга «Хор-чойджуна», о которой Дзава-Дамдин пишет, что он ее написал зимой 1919 г., возможно, является сочинением «Легендарное повествование о том, как в Северной Хор-Монголии явилась драгоценность высшего учения, Голос улыбающейся счастливой раковины»². Я писал уже о том, что монгольский перевод «Хор-чойджуна» Дзава-Дамдина имелся в Национальной библиотеке Монголии. Кроме того, работник Центра изучения монгольской традиционной медицины из Шилингольского аймака Внутренней Мон-

² То же, что «Благозвучание дуна», упомянутое Ш.Бирой.

голии Галсансанжаа опубликовал в журнале «Оюун тулхуур» (№ 2 за 1982 г.) перевод на монгольский язык интересного тибетского текста, имеющего отношение к рассматриваемому вопросу. Редактор журнала Г.Жамьян написал в кратком предисловии к переводу:

Среди письменных источников по истории монголов, дошедших до наших дней, немало тибетских сочинений, полностью посвященных монгольской истории или приводящих отдельные сведения о монголах. Их, безусловно, следует вводить в круг источников по истории Монголии. Некоторые факты и данные, которые приводятся в них, не отражены в монгольских сочинениях. Ввиду сказанного мы считаем весьма полезным перевод на родной язык и публикацию тибетского сочинения «Краткая история распространения в Хор-Монголии буддийской религии» (название дано в кратком виде). Это сочинение недавно привез из Тибета старейший врач нашего аймака, профессор Норпил. Оно написано на тибетском языке неким Суди-Ашокохой. Время написания его, а также кто скрывается за приведенным санскритским именем, установить трудно. Некоторые наши ученые, знающие тибетский язык, утверждают, что это может быть кратким изложением «Хор-чойджуна» Дзава-Дамдин-гавджа из Их-Хурэ. Если это сочинение действительно принадлежит перу Дзава-Дамдина, о котором пишут отечественные и иностранные ученые, то оно представляет для исследования истории Монголии большой интерес, поэтому мы попросили Галсансанжаа-гуая, работника Центра изучения монгольской традиционной медицины, перевести его на монгольский язык.

Хотя в конце текста есть упоминание того факта, что он был ксилографирован, у нас находится лишь небольшая тибетская рукопись. В ней имеется пять глав, повествующих о расположении стран и народов на Дзамбутиве, о местонахождении среди них Хор-Монголии, о распространении в этих странах религии Будды в начальный, средний и поздний периоды, об установлении в Хор-Монголии тибетского буддизма, об исторических сказаниях Индии, Тибета, Китая, Монголии. Несмотря на то, что это тибетское сочинение посвящено только религии и является довольно кратким, оно содержит больше реальных сведений о Монголии, чем такие сочинения, как «Свет, освещающий знания» Догон-Пагба-Лодойджалцана. Одно лишь огорчает — публикуемый перевод несовершенно, из-за чего часто теряется смысл сочинения. В переводе есть ошибки, неточности. Структура и стиль монгольского предложения часто нарушены в угоду тибетскому синтаксису оригинала. Нет объяснений некоторых терминов и труднопонимаемых слов и выражений на санскрите и тибетском языке. Однако даже в таком несовершенном переводе люди теперь смогут познакомиться с этим сочинением.

Из этого предисловия следует, что «Хор-чойджун» Дзава-Дамдина был известен в Тибете и читаем его историками и литераторами. Однако Галсансанжаа-гуай, переведший это сочинение, будучи незнакомым со всеми именами Дзава-Дамдина, не узнал его имени в переводе на санскрит. Дзава-Дамдин больше всего известен как Дзава-Дамдин-гавдж из Их-Хурэ, но он носил еще такие имена, как Лувсандамдин и Лувсандаян. Перевод его тибетского имени Лувсандаян на санскрит звучит как Сумати-Ашвагхоша. В заключении «Хор-чойджуна» сказано, что «некий человек по имени Судхи (Сумати) Ашвагхоша сочинил в Их-Хурэ...», что можно перевести как «некий человек по имени Лувсандаян сочинил в Их-Хурэ...».

Я не могу согласиться со словами, напечатанными в журнале «Оюун тулхуур» Шилингольского аймака Внутренней Монголии, о переводе Галсансанжаа, где сказано: «Перевод несовершенен, из-за чего часто теряется смысл сочинения. В переводе есть ошибки, неточности. Структура и стиль монгольского предложения часто нарушены в угоду тибетскому синтаксису оригинала. Нет объяснений некоторых терминов и труднопонимаемых слов и выражений на санскрите и тибетском языке» и пр. Я сверил с тибетским оригиналом переводы Галсансанжаа и Дорж-гавжа, исправил некоторые ошибки в силу своих знаний и возможностей и переложил эти переводы на кириллицу, взяв за основу именно перевод Галсансанжаа. В тибетской рукописи, имеющейся у меня, нет колофона. В ксилографе Ш.Сонинбаяра есть лишь половина колофона, которая содержится в списке Галсансанжаа.

В 1995 г. Ёндонжамц напечатал в Париже два тома под общим названием «dGe ldan chos byung gser gyi mchod sdong bar ba». На л. 153–155 второго тома сокращенно напечатан весь «Хор-чойджун» Дзава-Дамдина, на л. 156 напечатаны первые восемь листов «Золотой книги» Дамдина. Там, в частности, написано: «Легендарное повествование о том, как в Северной Хор-Монголии явилась драгоценность высшего учения, Голос улыбающейся счастливой раковины», написанный мудрейшим Лувсандаяном, является краткой основой (rtsa ba), а «Удивительная Золотая книга» является ее толкованием или развернутым изложением». В списке, напечатанном в Париже, колофона также нет.

Ксилографирование монгольских книг в Халхе¹

Ксилографирование в Монголии имеет долгую и богатую историю. До нас дошли монгольские книги на разных письменностях, различных языках, в рукописном и ксилографическом виде. Наиболее значительную часть их составляют произведения на тибетском и монгольском языках. Для изучения этих изданий большую научную ценность представляют каталоги рукописей и ксилографов монголов. Это отмечал еще прославленный монголовед, академик Б.Я.Владимирцов, который и сам составил небольшой каталог. С тех пор западные и монгольские ученые приложили много сил к описанию коллекций монгольских рукописей и ксилографов, имеющих в многих странах мира, и составили целый ряд каталогов. В монголоведении утвердилась традиция разделять ксилографы монголов по месту их производства: халхаские, бурятские, южномонгольские и пекинские. Представление о ксилографировании в Бурятии дал Д.Чойжилсурэн-гуай, опубликовав пять каталогов (*гарчаков*) бурятских ксилографов в 1959 г. и не вошедший в них дополнительный *гарчак* в 1961 г. Эти *гарчаки* включают всего 254 названия книг. В 1954 г. известный немецкий ученый В.Хайссиг отдельно описал 224 тома буддийских сочинений на монгольском языке, ксилографированных в Пекине.

В данной заметке я хотел бы остановиться на ксилографировании в Халхе. Несмотря на то что монгольские ксилографические издания распространены по всему миру, халхаских ксилографов среди них сравнительно мало. Приведу несколько примеров. В большом каталоге, составленном В.Хайссигом

¹ Заметка была опубликована в журнале «Лавайн эгшиг». 1996, № 1, с. 26-29.

и другими в 1961 г. под названием «Монгольские рукописи, ксилографы и географические карты», всего четыре книги определены как халхаские ксилографы (№ 137, 197, 344, 495). В каталогах собраний книг в Копенгагене (В.Хайссиг и др., 1971) и Токио (Н.Поппе и др., 1964) и других более кратких описаниях среди ксилографов практически нет халхаских изданий. Великолепная коллекция монгольских книг в Санкт-Петербурге насчитывает более 10 000 томов, а халхаские ксилографы среди них можно пересчитать по пальцам. Ученые, занятые составлением каталога этой коллекции, также отмечали этот факт. Ознакомившись воочию с этой коллекцией, я пришел к выводу, что из ок. 100 000 сочинений едва ли 10 ксилографированы в Халхе.

Однако что касается самой Монголии, халхаские ксилографы довольно часто встречаются в разных ее частях, сохранились даже некоторые ксилографические доски таких изданий, кроме того существуют старые *гарчаки* халхаских печатен, краткие списки ксилографических изданий. Наиболее важные сведения на этот счет привел полвека тому назад Я.Цэвэл-гуай в статье, напечатанной в журнале «Шинжлэх ухаан» (№ 12–13 за 1946 г.): «В прошлом в Дзун-Хурэ в ведении цогчина находился центр монгольского книгопечатания под названием “Эхийн сумбум”. В нем хранились ксилографические доски монгольских азбук, орфографий, тибетско-монгольских словарей, предсказаний-*лундэнов* Богдо, поучений, переводов некоторых ритуальных сочинений, всего около 30 видов и жанров сочинений. В монастыре Уйдзэн-вана (совр. Арвайхээр) было ксилографировано не меньше сочинений, чем в “Эхийн сумбуме”. В их числе более 100 переводов с тибетского языка».

Действительно, в больших центрах книгопечатания (Их-Хурэ, Арвайхээр) и других, менее крупных халхаских монастырях (в Сайнноенхановском, Сэцэнхановском аймаках, в Хэнтэе, в Мурунгийн-хурэ Дзасагтухановского аймака, в монастыре Хутухта-ламы в Тушэтухановском аймаке), было напечатано ксилографическим образом значительное количество книг. Халхаские ксилографы разительно отличаются от бурятских и пекинских изданий, что сразу видно опытному исследователю. Это говорит о том, что в Их-Хурэ, Арвайхээре и других монастырях сформировались особые школы ксилографирования со своими традициями технического исполнения и художественного оформления.

Целенаправленные усилия по выявлению ксилографов, выпущенных в Их-Хурэ, позволили установить, что там было из-

дано около 50 монгольских книг. В Арвайхээре было ксилографировано около 150 монгольских сочинений. 100 из них я держал в своих руках, сведения об остальных 50 содержатся в тибетском и монгольском *гарчаках* ксилографов длинного и короткого формата, изданных в Арвайхээре, а также в тибетском *гарчаке* монгольских сочинений настоятеля монастыря в Арвайхээре Цэвэл-Ванчигдоржа (1836–1894). Кстати, изучение этих сочинений позволило глубже познакомиться с деятельностью крупных представителей халхаского книгопечатания, таких, как Цэвэл-Ванчигдорж. В других монастырях также было ксилографировано несколько десятков монгольских произведений. Исследуемые халхаские ксилографы хранятся в настоящее время в Национальной библиотеке Монголии, Историческом архиве, в библиотеке Института языка и литературы, в библиотеке монастыря Гандан, а также в личных собраниях.

В результате поисков халхаских ксилографических изданий мне удалось выявить более 260 названий книг, что означает, что в Халхе было ксилографировано не меньше произведений, чем в таких центрах монгольского книгопечатания, как Бурятия и Внутренняя Монголия.

Временные рамки халхаского ксилографирования определяются 300 годами — с XVII в. до середины XX в. Темы и содержание халхаских ксилографов охватывают типичные для литературной традиции Монголии сферы. Среди них есть тома махаянской литературы, состоящие из нескольких сотен страниц, есть и редкие образцы сочинений, отражающие исконные традиции степняков, такие, как «Благопожелание, которое следует читать во время забора воды, собирания аргала, выпаса скота», «Правила помощи себе и другим во время снежной метели».

Изысканный стиль таких сочинений, как «Учение о размерах и сущности бурханов и субурганов в различных монастырях», «Краткое изложение теории бодхисаттв, Сто восемь стеблей огненного дерева»; верность монгольским книжным традициям, которые демонстрируют «Жизнеописание драгоценной Чойджид-дагины», «Великое освобождение»; рисунки и красочное оформление сочинений «Книги с картинками о Дара-эхэ» и «Иллюстрированного повествования об аде»; насыщенные историческими сведениями колофоны «Правил созерцания для принявших три рода обетов в течение полного дня», «Немногочисленных поучений двух правил» и др. отражают особые традиции, сложившиеся в ксилографировании в Халхе.

Среди халхаских ксилографов есть и немногочисленные переиздания бурятских, пекинских и внутреннемонгольских ксилографов «Сонсгоод тонилогч», «Очроор огтлогч». Многие из них являются исправленными оттисками с копий ксилографических досок, но с прибавленными заключительными стихами, т.е. отражающие собственное творчество халхаских книжников.

Книгами, ксилографированными в родных кочевьях, монголы часто обменивались, заказывали оттиски друг другу, создавали их по просьбе того или иного человека. Понятно, что читателями и пользователями пекинских ксилографов также были сами монголы. К слову сказать, ксилографирование в Пекине было результатом труда всех монголов, и оно в определенной мере привело к ослаблению книжного дела в Халхе. Исторические факты и колофоны пекинских ксилографов показывают, что в издании пекинских ксилографов участвовали многие халхаские переводчики и литераторы.

Надо отметить, что если тибетские ксилографы имелись во всех халхаских монастырях и в достаточно полном наборе, то немногочисленные монгольские ксилографы хранились всего в нескольких монастырях, что, конечно, объясняется ограниченными потребностями в них.

Есть такие ксилографы, о которых трудно сказать, кто, когда и где их исполнил. Несмотря на то что по виду можно твердо утверждать, что они были выполнены в Халхе, место, где были вырезаны их первоначальные доски, определяется не вполне точно. Один-два ксилографа, судя по их виду, относятся к довольно раннему периоду, какое-то число ксилографов было выполнено сравнительно поздно. Таких книг много — начиная с ксилографов, о которых известно, что они были вырезаны собственноручно Ундур-гэгэном Дзанабадзаром («Очроор огтлогч», «Билигийн чанад хязгаараа хүрсний зүрхэн»), и кончая сочинениями, о которых ничего неизвестно — ни время, ни место создания, ни их исполнитель или заказчик.

Хочу добавить, что в юртах степняков хранились и такие книги, которые были изданы не в монастырских печатнях, а оттиснуты с досок, вырезанных простыми верующими людьми.

Невозможно перечислить все жанры и виды этих ксилографических изданий — от заметок, предпосланных к тибетским ксилографам, до переводов заглавий, подорожных, объяснений *дхарани*, финансовых бумаг, расписок о подаении монахам, надписей, вкладываемых в различные святыни, ярлычков к лекарствам и воскурениям, книжных бирок, личных записей и пр.

III

Неопубликованный перевод сборника сказок «Арджи-Бурджи», выполненный Б.Я.Владимирцовым

Фрагмент

К публикации подготовила А.Д.Цендина

В Санкт-Петербургском филиале Архива РАН хранится рукопись незаконченной работы Б.Я.Владимирцова «Монгольские сказания цикла царя Бикармиджид-Викрамадитьи» [Ф. 780, оп. 1, ед. хр. 6]. Много лет тому назад, когда в Институте востоковедения АН СССР было решено издавать труды Б.Я.Владимирцова, эта рукопись была сфотографирована и отдана для прочтения и комментирования Г.И.Слесарчук и Л.П.Поповой. В результате часть рукописи была расшифрована, однако полностью подготовить ее к публикации не удалось в силу нескольких причин. Во-первых, рукопись является черновым вариантом работы: содержит много сокращений, исправлений, обрывков слов и фраз, приписок и значков, понятных только автору; она написана небрежно и наскоро. Во-вторых, рукопись состоит из нескольких разрозненных частей, не ясно в каком отношении друг к другу находящихся. В-третьих, фотокопия, сделанная в конце 1970-х гг., некачественна и часто не позволяет произвести точную расшифровку. Таким образом, при публикации трудов Б.Я.Владимирцова [Владимирцов, 2002; 2003; 2005] рукопись не была издана. Однако эта работа, несмотря на незаконченность и предварительный характер, как все труды академика Б.Я.Владимирцова, не потеряла своего значения, содержит много интересного и должна быть опубликована. Это тем более необходимо, что несмотря на то что ученые предприняли несколько попыток перевода и описания сборника сказок и связанных с ним повествований [Гомбоев, 1858; Jülg, 1868; Руднев, 1904; Ринчен, 1959; Lohia, 1968; Geschichte von Kasna Chan, 2004], фундаментального

исследования генезиса и специфики монгольских версий «Арджи-Бурджи-хана» так сделано и не было. Между тем, этот сборник заслуживает подобного исследования — он стоит особняком в монгольской литературе, так как его тибетские параллели науке неизвестны.

Мы публикуем небольшой фрагмент из начальной части рукописи. Примечания Б.Я.Владимирцова даны в сносках курсивом, наши — прямым шрифтом. Написание имен и названий, стилистические особенности оригинала по возможности сохранены. Некоторые транслитерационные знаки, которыми пользовался Б.Я.Владимирцов, заменены на буквы кириллического алфавита.

* * *

2 Пользовался следующими рукописями:

1) R V, VI, VII — 3 тетради V, VI, VII из 13 тетрадей сборника, найденного в Урге¹, заключающего в себе всю трилогию (Махасамади I–IV гл., Ар[джи] Бур[джи] V–VII гл. и Гесен хан VIII–XIII).

Все тетради одинакового формата, бумага китайская, на каждой странице 13 строк, писанных тушью, почерк красивый и разборчивый. В Арджи Бурджи 14 глав.

1 тетрадь (V) озаглавлена «Богда Бикармиджид хаган-у намдир-иги Арджи-Буджи хаган-дур модон хумун-у угулкxен улигер. Табудугар дебтер. 7 глав, 92 стр.

2-я тетрадь[ь] (VI), то же заглавие, 6–11 глав. 104 стр.

3-я тетр[адь] (VII) — 12–14 глав. 69 стр[п]².

Принадлежат А.Д.Рудневу.

2) UR — Сборник под заглавием «Арджи-Бурджи хемеху хаган-у цадик орошиба». 12³ глав. 148 стр[аниц]. По 17 строк на стран[ице]. Переписан в Урге⁴ с одного рукописного сборника, заключающего разные сюжеты. Принадлежит А.Д.Р[удневу].

3) GR [—] Сборник под заглавием «Арджи-Бурджи нерету хаган-у тогуджи». 4 глав. 31 стр[аниц]. Тетрадь большого формата. Принадлежит А.Д.Р[удневу]. Раньше пр[инадлежа-ла] Голстунскому⁵.

¹ См. AR. сн. 27.

² Сазыкин, 1988, № 222.

³ Первоначально было 15. Зачеркнуто.

⁴ См. P. сн. 29.

⁵ Сазыкин, 1988, № 232.

4) УБ [—] Сборник под заглавием «Ерте урида цак-ту гучин хоjar модон хумун-у тогуджи орошиба[»]. 5⁶ глав. 30 листов. Писан тушью на узких длинных листах. Хул. Q 477. Университет[ская] библиотека⁷.

3 АМ

5) Сборник под заглавием «Арджи-Бурджи нерету хагану тогуджи». 6 глав. 140 стр[аниц]. Писан на русск[ой] бумаге. 17 строк на стран[ице] красивым, очень разборчивым почерком, приближающимся к печатному. Х оп. № 15. Азиатский музей. Переписан ламой Галсан Гомбоевым⁸. Эту рукопись имел в своем распоряжении Jülg⁹. С этого эх¹⁰ сделан пер[евод] Г.Гомбоева. [Г.Г.]

Кроме указанного перевода существуют еще следующие переводы Арджи Бурджи — Jülg'a Mongolische Märchen. Erzählung aus der Sammlung Ardschi Bordschi. Mongolisch und Deutsch...¹¹. Jülg дает перевод и издание монгольского текста одной главы (Арджи Бурджи нерету хаган-у тоуджи. Наран Герел Саран тушимел хоjar'ун дзуйл ину ене буй). Историю царевны Наран Герел и мальчика¹² Саран. Затем еще существует перевод 9 глав, принадлежащий Читинскому музею, — Ч.М. Перевод сделан З.Г.Перфильевой, по-видимому, очень вольный пересказ лучше его будет назвать.

4 Все эти рукописные сборники Арджи-Бурджи заключают в себе рассказы о чудесах трона, скрытого под землей, на котором прежде восседали Хормуста тенгри и богда Бикармиджид хаган. Затем следует описание того, как Арджи-Бурджи хан нашел этот трон, перенес его в свой дворец. Когда он задумал сам воссесть на него, деревянные фигуры, прикрепленные у трона, не пустили его, и один деревянный человек рассказал Арджи-Бурджи один эпизод из подвигов Бикармиджид'а. Затем каждая новая попытка царя Арджи-Бурджи воссесть на трон вызывает новые рассказы деревянных людей о жизни и подвигах Бикармиджиди. (Иногда дерев[янные] фигуры приводят

⁶ Написано неразборчиво.

⁷ Uspensky, 1999, № 424.

⁸ Сазыкин, 1988, № 233.

⁹ Jülg — *op. cit. стр.* 19 [Jülg, 1868].

¹⁰ Совр. монг. эх — оригинал, текст.

¹¹ Jülg B. Mongolische Märchen-Sammlung. Die neun Märchen des Siddhi-kur und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan. Mongolisch und Deutsch. Innsbruck, 1868.

¹² На маргинале стоят инициалы J.A.

рассказы, где имя Б[игармиджида] не упоминают). Таков состав всех сборников, они отличаются друг от друга небольшими вариациями и числом разделов.

Ввиду того, что существует перевод некоторых рассказов А[рджи]-Б[урджи] из одной рукописи (АМ), сделанный Галсан Гомбоевым, известный также по пересказам Шифнера, Benfey'a и Веселовского (кроме того, и переводы Jülg), ограничусь самым кратким изложением этих рассказов, а также и тех, перевод которых будет здесь приложен¹³.

Начну с рукописи R V, VI, VII, второй части ургинской трилогии. В первой тетради этого сборника, R V, 7 глав. Содержание первых пяти глав вполне сходно с содержанием рукописей GR УБ и АМ.

[I]

В прежнее время царствовал в одном государстве Индии великий хаган по имени Арджи-Буджи, R V, Арджи-Бурджи по другим Арчжи-Бурчжи (Смолев¹⁴), Арджи-Борджи (Потанин) [ср. Аджу буджу — Пекарский]. Раджи Бураджи¹⁵.

- 5 Когда мальчики его столицы пасли телят, то они бежали взапуски на один холм, кто прибежал первым, тот делался у них на этот день ханом. И вот не только дети, но и все, кому приходилось встречаться с мальчиком-ханом, должны были преклониться перед ним и почитать [его], как настоящего хагана. В это время один из подданных Арджи-Бурджи отправился к морю искать драгоценных камней. Встретившись с одним знакомым Дзухе RI, Дзуг GR, Дзуг УБ, Дзуг АМ, Дзука по Галсан Гомбоеву, Dsug по Шифнеру (у г. Смолева и в переводе Ч.М. этот человек по имени не называется), по UR имя отправившегося за драгоценностями Дзукни и Ниохе — имя его знакомца¹⁶. Он попросил его передать ценность своей жене и ребенку. Когда же он вернулся домой, то оказалось, что Дз. драгоценности не передал. И когда купец притянул Дз. к хан-

¹³ Текст *op. cit.* Benfey. Aus. Веселов[ский] 10-нрзб.

¹⁴ Видимо, имеется в виду Смолев Яков Степанович (ок. 1870 — ок. 1918), кожевник. Окончил уездное училище в Троицкосавске. Жил в слободе Усть-Кяхта. Помогал ученым в археологических раскопках. Писал статьи по этнографии и литературе. В 1904 г. награжден серебряной медалью РГО за работы по этнографии.

¹⁵ Потанин. Т. II. 136. З. Щи. Сигалеев. Т. VI. 61.

¹⁶ У Потанина Дзу и Ли.

скому суду, Дз. был оправдан благодаря лжесвидетельству двух чиновников, заявивших, что они видели, как Дз. возвратил драгоценность жене купца. Возвращаясь от хана вместе, они должны были пройти мимо холма, на котором восседал мальчик-хан. Он заметил проходящих и, подозревая, объявил им, что пересмотрит их дело. Они противоречить не посмели, так велико было обаяние мальчика-хана. А мальчик-хан приказал всем 4-ым сделать из глины изображение драгоценности. Купец и Дз. слепили тогда действительные изображения, а оба чиновника, так как драгоценности не видали, сделали какую-то чепуху. Обман был открыт, и о мудром решении было доложено Арджи]-Б[урджи]-хагану.

Вскоре после того сын одного из сановников Арджи]-Б[урджи]-хагана отправился в войско и по прошествии двух лет вернулся обратно.

5 об. Был устроен великолепный пир. Но вот среди пира является другой юноша, похожий на первого. Каждый из них настаивал, что он то и есть настоящий суд¹⁷. Все в недоумении пошли на суд к Ардж[и]-Б[урджи]-хагану. Хаган приказал тогда обоим юношам подробно рассказать историю своих предков. Так как один из юношей был шимнус, принявший человеческий образ, то он подробно рассказал об очень отдаленных предках, а настоящий сын знал со слов (?) лишь о временах деда и отца. А[рджи]-Б[урджи] решил на основе этого, что настоящий сын — первый. На возвратном пути они повстречали мальчика-хана. Тот подозревал их и сказал, что пересмотрит это дело. Он велел принести сосуд и сказал юношам, что тот, кто в него влезет, тот и будет признан настоящим сыном сановника. Юноша-шимнус тотчас, обладая чудесными свойствами, влез в него, мальчик-хан запечатал тогда сосуд очиром и отправил к Арджи]-Бурджи]-хагану. Хаган был изумлен, он понял, что вся сила и пронизательность мальчика заключается не в нем, а в холме — не находится ли там что-либо. Холм был разрыт и внутри его оказался великолепный трон с 32 ступеньками, а на каждой ступеньке была поставлена одна деревянная человеческая фигура. Хаган приказал перенести трон в свой дворец. Когда же он вздумал торжественно взойти на него, деревянные фигуры его не пустили. Объятomu страхом, А[рджи]-Б[урджи] и его придворным они заявили, что

¹⁷ Вероятно, описка. Должно быть — сын.

этот трон принадлежал раньше Хормуста-тенгри, а затем Богда Бикармиджиду R V, УР, Бикармиджиди ГР, Бикармадзади УБ, АМ, Бикормадзади Галсан Гомбоев, Бикарацзиди, Смолев, Бигарма Зада, Ч.М., Бикармадзади, Шифнер, Байрамагастэ, Потанин¹⁸, хагану. Глава кончается заявлением фигуры, что она расскажет о подвигах Б[икармиджиди].

- 6 Надо обратить внимание на то, что 1 глава сборника УБ кончается словами «хемексен табдагар булук» — 5-я глава. Также и 1 глава рукописи АМ. В рук[описи] Г.Р.¹⁹ глава еще не оканчивается.

II

Деревянный человек рассказывает о рождении Бикармиджиди. В давнее время жил один хаган по имени Гандарва RV, Гандирва ГР, Гандироа УБ, Кандирва АМ, Gandirva Шифнер, Гандерва, Галса[н] Гомб[оев], Хадарван, См[олев], Гандирва Ч.М. У него была жена по имени Узесхулен(ту)-Гова, дочь Галиндир-хагана RV (Узесхулен-ту Гоа, Галиндари ГР, УБ, АМ)²⁰. Так как у них не было детей, ханша посоветовала своему супругу взять себе еще одну жену. Хаган взял себе в жены одну девушку из простого звания, которая вскоре родила ему сына. Тогда Узесхулен-Гоа отправилась к одному пустынноку с молитвой о даровании ей детей. Пустынный дал ей комок глины, приказав ра[з]мешать в кунжутном масле и съесть. Ханша так и сделала. Остатки долизала ее служанка. Узесхулен-[ту]-Г[оа] сейчас же после того сделалась беременной и родила прелестного мальчика, рождение которого сопровождалось различными чудесами. Хаган послал к пустынноку спросить об этих чудесах. Пустынный дает странный ответ. Когда мальчик сделается взрослым, то для кушаний (?) его будет выходить ежедневно 1500 хасаков (повозок?)²¹ соли. Испуганный хаган думает тогда, что родившийся от ханши ребенок — шимнус, и приказывает бросить его в лесу. Когда же два чиновника, которым это было поручено, бросив ребенка в лесу, хотели удалиться, мальчик остановил их и велел передать хагану мудрое разъяснение

¹⁸ Потанин (Г.Т. ок., Т. II, стр. 165. В примечании к сказке о воре Меджите делает следующие сопоставления: Гыгэр-Меджит) Бэгэр-меджит, Бикар-Мадзиди). Очерк, Т. II, 54 [Потанин, 1881; 1893: 137, 165].

¹⁹ Видимо, ГР.

²⁰ Потанин. Чечек-бучюкчи (ср. [нрзб.]).

²¹ Видимо, имеются в виду телеги, или повозки, монг. хасаг тэрэг.

6 об. слов пустынного. Чиновники поспешно вернулись и доложили своему повелителю. Хаган понял ошибку, бросился в лес, нашел своего сына и, оказав ему разные почести, дал ему имя царевич Бикармиджид.

Глава кончается вопросом деревянной фигуры у А[рджи]-Б[урджи]-хагана: подобен ли он божественному Б[икармиджиду]? А[рджи]-Б[урджи] возвращается в свой дворец. На этом кончается 1 глава рукописи GR, причем указывается, что это 6-я глава. То же и рук[описи] УБ и АМ.

III

Новая попытка А[рджи]-Б[урджи] воссесть на престол вызывает следующий рассказ одного деревянного чело-вечка, продолжение биографии Б[икармиджид].

Однажды Гандарва-хаган, отправившись на войну с злыми духами шимнусами, оставил свое тело подле священного изображения, а сам удалился в образе тенгрия. Младшая жена, увидев это, поспешила сжечь труп хагана, для того чтобы он навсегда остался в своем светлом образе. Тогда возвращается хаган и, оставаясь в воздухе, прощается со всеми и объявляет, что через 7 дней придут шимнусы и все уничтожат, о[н] приказывает спасти своего сына. Тогда ханша взяла с собой Б[икармиджид] и в сопровождении нескольких служанок поспешно покинула город. В дороге одна из сопровождавших ее служанок родила. Новорожденного пришлось бросить в волчьей норе. Вскоре ханша достигла владений хагана Хузун-чидакчи²² (R V, GR, УБ, АМ), который хорошо принял и устроил их у себя. Здесь Б[икармиджид] выучился разнообразным наукам и искусствам, волшебству, воровству, торгово[му] делу и т.д. Между тем проходившие раз 500 купцов нашли брошенного мальчика, а так как они нашли его с волчатами, то и назвали его Шалу²³. Благодаря своему умению понимать вой волков этот мальчик Шалу дважды спасает от гибели купцов. Б[икармиджид], который следил за всем этим, решил добыть его себе, что ему и удается сделать при помощи хитрости. Шалу он отводит к своим, где у его матери сейчас же выступает молоко, а сам Шалу становится прекрасным.

²² Потанин — Ли-хаган.

²³ Пота[нич] — Шял.

Вскоре после этого Б[икармиджид] решил вернуться в страну своего отца, в которой теперь находился хаган Галаша, RV (Галишин GR, Галабиша УБ). Но шимнусы завладели им и берут ежедневно в виде дани 100 человек его подданных на съедение. Б[икармиджид] является в этот город к шимнусам которых и уничтожает. Галаша-хаган со всем народом объявляет его своим верховным повелителем. Обычный конец. А[рджи]Б[урджи] (?) кончается указанием, что это 5-я глава.

IV

Новая попытка А[рджи]-Б[урджи]. Новый рассказ деревянного человечка. Б[икармиджид] узнает, что по смерти этого хагана, всякий избранный на престол в первую же ночь лишается жизни; отправляется в ту страну, вместе со своим неизменным Шалу. Здесь он также заменяет сына одной старухи, на кот[орого] выпал жребий стать ханом, т.е. быть убитым, и открывает причину, почему его предшественники были избиваемы. Их умерщвляли духи, котор[ым] забыли принести жер[т]вы. Б[икармиджид] становится хаганом той страны. Вскоре после того провинился один чиновник и был выгнан из города. В[o] время своих скитаний он наталкивается на пещеру, где сидит Наран-Дагини, кто заставит ее заговорить 3 раза²⁴, тот может взять ее, если же нет, то придется томиться в скале.

7 об. Чиновник спешит к Б[икармиджиду] и сообщает о чуде. Б[икармиджид] в сопровождении Шалу и 3-х мудрых министров отправляется к пещере и искусными рассказами заставляя Наран-Дагини²⁵ два раза заговорить; Б[икармиджид] помогает Шалу и 3 министрам. Н[аран]-Д[агини] достается Б[икармиджиду]. Обычный конец.

В р[укописи] УБ — 11 глава.

V

Теперь рассказ деревянного человек[а] вызывается тем, что супруга А[рджи]-Б[урджи]-х[агана] хочет получить благословение трона. Деревянная фигура не дает и рассказывает следующее.

Заболевает жена одного хагана. Оказывается, что ей помогают только птичьи мозги. Тогда хаган призывает

²⁴ Два в Джангаре.

²⁵ Смолев. Наран-Дагини (Дакини).

птицелова и приказывает ему ежедневно доставлять мозги попугаев. Птицелов ловит попугаев, но ему это не удастся благодаря одному мудрому попугаю. Наконец ему удастся поймать этого мудрого попугая, которого он продает, по его же совету, одному купцу. Здесь он в отсутствие купца удерживает его жену дома следующим рассказом.

У хагана Цокту-Илагуксен была дочка по имени Наран-Герел. Смотреть на нее мужчинам было запрещено под страхом смерти, казни. Тем не менее один министр Саран посмотрел тайком на царевну, которая заметила его и подала ему разные знаки. Жена Сарана истолковывает их и разъясняет, что царевна приглашает Сарана в хаганский сад на свидание. Министр встречается с царевной, и они проводят вместе ночь. Под утро их схватывает стража и сажает в тюрьму. Но жене Сарана удается пробраться в тюрьму и дать возможность царевне Наран-Герел вернуться домой. Начальник же стражи обвиняет Сарана, что он виделся с царевной. Он настаивает на своем даже после того, как обнаружилось, что с Сараном сидит в тюрьме его жена. Тогда Наран-Герел дает публичную клятву на ячмене, который должен подняться, если она скажет неправду. Во время произнесения клятвы является Саран в виде калеки и царевна дает клятву указывая, что не знала мужчины, разве вот этого уроды. Ячмень не поднялся.

Глава кончается репликой деревянной фигуры начет высоких достоинств супруги Б[икармиджида] Цецек-буджикчи.

В р[укописи] УБ — 7 глав[а].

Владимирцов, 2002 — *Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов.* М., 2002.

Владимирцов, 2003 — *Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов.* М., 2003.

Владимирцов, 2005 — *Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию.* М., 2005.

Гомбоев, 1858 — Арджи-Бурджи. Монгольская повесть, переведенная с монгольского ламою Галсан-Гомбоевым // *Общезанимательский вестник.* 1858.

Потанин, 1881 — *Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии.* Вып. 1, 2. СПб., 1881.

- Потанин, 1893 – *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Путешествие Г.Н.Потанина. 1884–1886. Том второй. СПб., 1893, с. 137, 165
- Ринчен, 1959 – Монгольские сказки. Под ред. Б.Ринчена / SF. Т. I, fasc. 1. Улан-Батор, 1959.
- Руднев, 1904 – *Руднев А.* Заметки по монгольской литературе. 1. Три сборника рассказов о Бикармиджиде // ЗВОРАО. Т. 15. СПб., 1903, с. 26–32.
- Сазыкин, 1988 – *Сазыкин А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. I. М., 1988.
- Geschichte von Kasna Chan, 2004 – Die Geschichte von Kasna Chan. Ein mongolischer Erzählzyklus. Nach einer nun verschollenen Handschrift übersetzt von Hans Conon von der Gabelents. Wiesbaden, 2004.
- Jülg, 1868 – *Jülg B.* Die neun Nachtragserzählungen des Siddhi-Kür und die Geschichte des Ardschi Bordchi. Innsbruck, 1868.
- Lohia, 1968 – The Mongol Tales of the 32 Wooden Men (Гүчин qoyar modun күмүн-ү үлигер) in their Mongol Version of 1746 (1686). Translated and Annotated by Sushama Lohia. Wiesbaden, 1968.
- Uspensky, 1999 – Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Compiled by V.L.Uspensky with Assistance from O.Inoue. Ed. and Foreword by T.Nakami. Tokyo, 1999.

ТОГТОХТУР

Поучения Хэбэй-вана о правилах жизни¹

Перевод и комментарий А.Д.Цендиной

Сочинение князя Бат-Очирын Тогтохтура (1797–1887), прославившегося под именем То-вана, главы одного из хошунов халхаского Сэцэнхановского аймака, расположенного на территории современных сомонов Сумбэр и Халхин-гол Восточного аймака, больше известно под названием «Поучения То-вана». Полный его заголовок — «Поучения Хэбэй-вана о правилах жизни». *Хэбэй* — маньчжурское звание советника главнокомандующего войсками в четырех халхаских аймаках. Это звание имели многие представители рода То-вана. Сам То-ван с 25 до 75 лет был главой хошуна, председателем аймачного *чулгана* и не раз исполнял обязанности *хэбэя*, поэтому в названии сочинения он выступает под этим титулом.

Свое высокое положение То-ван пытался использовать для претворения в жизнь оригинальной хозяйственной политики, направленной на развитие ремесел, сбор государственных налогов и налогов на монастырское хозяйство. Он считал, что каждый человек может достичь благосостояния, и хотя в силу обстоятельств он рождается неравным с другими по своему имущественному положению, ум и труд могут привести его к богатству. Поэтому бедные и богатые не должны относиться друг другу враждебно или с завистью. Следует почитать буддийское учение о нравственности, жить праведно в соответствии с наказами предков и «экономической сообразностью». По-

¹ Статья подготовлена при финансовой помощи Российского гуманитарного научного фонда и МинОКН Монголии (проект 14-24-03001 «Церковная жизнь Северной Монголии в текстах книжной культуры (Урга, XVII — начало XX вв.)).»

учения об этом То-ван написал на 56-м году жизни в 1840-е годы и в течение почти 20 лет требовал от своих земляков их неукоснительного исполнения.

Перевод осуществлен по изданию: *Д.Томортогоо*. То вангийн сургаал. Улаанбаатар, 1990.

* * *

В шестом месяце третьего года правления Тугэмэл-элбэгта² (1853) Хэбэй-ван поручил всем *даргам* и *тайджи*³ своего хошуна⁴, а также *дзанги*, *хундэ*, строевым командирам, *хафам*, *хугчинам* всех четырех *сомонов* довести его поучения о правилах жизни до сведения всех князей, простолюдинов и монахов подведомственных им *багов* и *сомонов*, с тем чтобы те следовали им как закону, вечно и неукоснительно.

Первый раздел. То, что человеку следует предпочитать. Есть две вещи: уважая порядок в этом мире, следует заботиться о своем существовании, а помня о смерти и будущих перерождениях, следует почитать религию Будды и вершить добродетель. В связи с этим нет нужды повторять о [необходимости] поклоняться Будде, следовать учению, уважать лам и послушников, князей и чиновников соответственно их рангам и положению. Человека воспитывают, прежде всего, родительские наказания, поэтому он должен быть благодарным. Если же он не может выказывать благодарность постоянно, то хотя бы первого числа Белого месяца⁵ следует пойти к родителям после большого торжества, преклонить перед ними колена и поднести им *хадак*⁶. Каждый день надо проявлять к ним уважение, все четыре времени года заботиться об их еде и одежде, давать им самое вкусное, одевать в легкие, но теплые наряды. Каким бы ни был умным сын, он не должен кичиться своим умом и не прислушиваться к отцу и матери. Если вы

² Тугэмэл-Элбэгт — монгольский перевод девиза правления императора династии Цин Вэнь-цзуна (девиз правления — Сянь-фэн), находившегося у власти в 1850–1861 гг.

³ *Дарга*, *тайджи*, *дзанги*, *хундэ*, *хаф*, *хугчин* — звания и титулы чиновников Монголии в период правления маньчжурской династии Цин.

⁴ *Хошун*, *сомон*, *баг* — административно-территориальные единицы Монголии.

⁵ Белый месяц — Новый год по монгольскому лунному календарю. В Новый год младшие обязательно посещают старших и оказывают им почтение.

⁶ Ритуальный шарф; подносится божествам в качестве жертвоприношения, людям вместе с подношениями в торжественных случаях.

сегодня не сделаете правилом своей жизни уважение к родителям, старшим братьям, сестрам и невесткам, то кто его выкажет завтра вам?

Разве не говорится в Наказах⁷, что, если некто старше вас всего на один год, надо быть с ним обходительным в речах, садиться «ниже», идти сзади? Если станете следовать такому поведению, жизнь и добродетели ваши умножатся обязательно. Старая поговорка гласит: от вежливого обращения к старшим увеличатся десять белых добродетелей, от неуважения к ним свершатся семьдесят⁸ дурных дел. Разве это не так? А родители и старшие братья и сестры вместо того, чтобы баловать и тешить детей и младших, лучше бы приучали их к тяготам жизни — не старинные ли это слова? В «Наказах-поучениях разуму владыки Богдо»⁹ сказано: «Все подданные должны уважать обычай деления на старших и младших и стараться быть хорошими людьми, пользуясь малым». Оставьте навсегда дурные наклонности к вражде. В начале дела старайтесь, а в конце — не ленитесь и не ошибайтесь. И подданным, и воинам необходимо отказаться от [всего, что ведет к] уничтожению и убытку. Твердо и неукоснительно следуйте этим поучениям. Ведь в поучениях Чингис-богдо¹⁰ согласие названо высшей наукой. Есть еще старая поговорка: в согласии — [залог] успеха, в сплетнях — [причина] позора. Если и великие, и малые, согласно порядку, будут жить в мире, все обретут счастье и станут лучшими из подданных.

Кроме того, в последнее время повсюду можно встретить разврат и обычай курения. Покупая табак и трубки, [люди] совершают дополнительные расходы. Это — большой порок, а кроме того, от огня может возникнуть пожар, и [человек, повинный в этом] будет строго наказан. Поэтому немедленно откажитесь от [курения].

⁷ Наказы (jarliy) — повеления высоких лиц — императора, высшего духовенства. Здесь имеются в виду, по-видимому, поучения Богдо. См. сн. 8.

⁸ Семьдесят — здесь обозначение множественности.

⁹ «Наказы-поучения владыки Богдо» («Boγda ejen-ü sengkeregülen badaγayulqu suryal jarliy») — наставление подданным, написанное по повелению императора династии Цин Шэн-цзу (время правления — 1661-1722; девиз правления — Кан-си) и переизданное на монгольском, китайском и маньчжурском языках при императоре Ши-цзун (время правления — 1722-1735; девиз правления — Юн-чжэн).

¹⁰ Видимо, имеются в виду поучения, приписываемые Чингис-хану, большинство из которых известны по сборникам «Ключ разума» («Oyун tülkigür») и «Почуения Чингис-хана» («Činggis qayan-u bilig»).

Второй раздел. Те, кто хочет ничего не делать и сидеть в праздности, [легко] впадают в сон, и из них уходит жизнь. Проснувшись, они долго-долго пьют чай, едят всё, что имеется, и за один день съедают и выпивают то, что припасено на три дня. За один месяц они уничтожают трехмесячные запасы и в конце концов становятся бедными. Некоторые балуют детей, не заставляют их работать у других людей, чтобы они заработали на одежду и пропитание, а содержат их дома и кормят [просто так]. Те в один час сметают всё, что есть, а так как их много, одежды и еды не хватает. От этого человек и сам огорчается, и жену и детей содержать не может.

Заставляйте себя вставать рано. Зимой, попив чаю, идите пасти скот или собирать сухой помет, днем один раз зайдите домой, попейте чаю и опять отправляйтесь на работу, вечером попейте чаю, поешьте, и хватит. Хозяйка дома должна воспитывать детей понуждением, шить и убирать [дом], чистить скотный двор — работать без перерыва, пить чай и есть, когда придет ее муж, и не расходовать еды больше положенного. В летнее время можно один лишний раз попить чаю, но не больше. Если кто-нибудь станет говорить, что летом невозможно пить чай всего четыре раза в день, потому что дни длинные и жаркие, вы ему ответьте — [а как же], мол, охотник, который уходит утром, а приходит вечером? А [как же] путник, который лишь один раз останавливается поесть? Они как же?! Только те, кто сидит без дела, вместо того, чтобы чем-то заниматься, непрерывно едят и пьют. И всё это приносит вред и приводит к оскудению.

Еще пример. Есть люди, которые занимаются охотой. В год они могут добыть восемьдесят, а то и девяносто косуль. Но они не думают о том, чтобы оставить себе какую-то часть [мяса], не употребив его в пищу, хотя можно продать его и приобрести всякое имущество. Нет. Они каждый день варят [мясо] по нескольку раз, всё съедают, а потом едят и свой скот или, купив у других людей жирную скотину, снова едят. Некоторые небогатые простолюдины залезают в долги к китайцам, покупают чай для питья, табак для курения, сапоги на белой подошве, потники и подстременники *санхэю*¹¹, *чесучу*, *мэнчу*, *джанчу*¹² и другие дорогие товары, т.е. делают долги, чтобы наряжаться. Они подражают богатым людям, не понимая, кто они есть на самом деле.

¹¹ *Санхэю* — вероятно, кит.; название подстременников хорошего качества из свиной кожи, производившихся в Китае.

¹² Виды китайской материи.

Есть такие, кто выращивает зерно, но и они не умеют экономить. Каждый раз, когда они варят чай, они кладут в него крупу, и каждый раз, когда пьют чай, накладывают полную чашку вареной крупы. Так они за несколько месяцев съедают всю крупу, которую могли бы есть целый год. Потом они ходят по знакомым и просят того и этого. Весной, когда наступает время сеять, они покупают у других [людей] семена, потому что у самих нет, влезают в долги и несут убытки. Определить одному солдату довольствие — один *биту*¹³ на один день. Десять *биту* равняется одному *шэн*¹⁴ и одному *дан*¹⁵. На один месяц полагается одна овца.

Третий раздел. Среди богатых людей встречаются такие, кто, не желает платить налогов. Они решают продать скот и обратить его в деньги и имущество, лишь бы не выплачивать налогов. Но они терпят убытки от того, что деньги и имущество, имеющиеся в доме, не приумножаются. Например, если отдать деньги в рост, то на один *лан*¹⁶ в лучшем случае за год нарастут проценты в три *цэн*¹⁷ и шесть *фун*¹⁸. Однако одна овца ценой в пять *цэнов* даст за год одного-двух ягнят, ценой [каждый] в пять *цэнов*. Даже если ягнята умрут, их шкуры можно продать за шесть *цэнов*. Не говоря уже о ягнятах — даже [стоимость] их шкур даст больше, чем проценты. Потерю таких денег небо не простит, и начнутся дурные предзнаменования.

Люди в наше несчастное время не [защищены] благословением [неба], поэтому они не могут разбогатеть своими силами. Но многие богатеют за счет благодеяний владыки-императора, если исправно платят ему налоги. Вообще, в прошлом не было случая, когда бы человек обеднел, заплатив налоги честно и праведно. Да и в будущем не будет. Поэтому-то и говорят: того, кто налоги платит, небо кормит, того, кто вершит добродетель, Будда спасает. Разве не правильно? Есть такие люди, которые вместо того чтобы самолично честно и вовремя заплатить налоги, просят низших чиновников записать им в долг, а когда настает время возвращать, вынуждены отдавать всё подчистую. Тогда они начинают говорить, что, мол, весь

¹³ *Биту* — мера объема — 0,10354688 л.

¹⁴ *Шэн* — мера объема — 1,0354688 л.

¹⁵ *Дан* — мера веса — 59,6816 кг.

¹⁶ *Лан* — от кит. *лян*, мера веса — 37,301 г. *Лан* серебра — денежная единица.

¹⁷ *Цэн* — мера веса — 3,7301 г.

¹⁸ *Фун* — мера веса — 0,37301 г.

скот свой отдали в счет налогов, и поносят *дзанги* и *хундэ* из надзирающих управ. Таких следует судить.

Другие скверные люди, не желая зарабатывать себе на жизнь трудом, тайно уводят чужой скот и приучаются воровать. Они разрушают нынешнюю и будущие свои жизни и должны быть исключены из числа людей. Разве не верно поучение Чингис-богдо о том, что воровство и ложь — это позор в этой жизни и [причина встречи] с духом ада после смерти?

Кому-то кажется, что у наших дедов и бабок нравы были грубы. Но они строго соблюдали обычаи [почитания] старших, поэтому и жили в богатстве и безмятежности. Следовательно, только тот, кто следует старым наказаниям и обычаям, достигнет благоденствия. Обеднение — явление старое, но тот, кто имел счастье родиться [в мире, освещенном] учением и Буддой, впадает в нужду только из-за своего недомыслия, лени, нерасторопности и неумения. Прежде чем оскудеть добром, оскудевают умом. Умный редко знает, что такое нищета. Того, у кого не хватает ума, следует обучать, чтобы он смог поправить свои дела.

Четвертый раздел. Если бедный человек хочет быстро обрести богатство, он должен [прежде] поработать на других — ухаживать за скотом богатого человека, как за своим, рано вставать, поздно ложиться, не обращать внимания на болезни и неудобства, носить *аргал*¹⁹ и воду, выделывать шкуры, т.е. неустанно трудиться, и как бы [хозяин] ни ругал и ни наказывал, думать: «Он учит меня, так как я не знаю жизни. Я тоже бью своих любимых сыновей. Все мои сегодняшние страдания и бедность от того, что я не совершал добродетелей в прежней жизни. Это — мои собственные дела и поступки, поэтому обижаться не на кого. Как бы люди меня ни хвалили и ни наказывали, я не обижусь, буду стараться помогать им, и силой этих благодеяний обрету в этой жизни счастье, а в будущих — хорошее рождение». Если он будет так думать, богач-хозяин сразу поймет, что он за человек, станет любить его даже больше своих родственников, тем более если те нерадивы, отдаст ему всё, что у него есть лишнее, и даст в пользование скот.

Богатый человек не должен мучить своего работника и издеваться над ним. Ему следует думать, что этот работник приносит ему пользу. Поэтому он должен без усталости воспитывать [работника] и не бросать того на произвол судьбы. Не-

¹⁹ Сухой помет, использовался в качестве топлива.

пременно надо заставлять [его трудиться], ругать его и направлять тем самым на правильный путь. Но только не надо притеснять. Лучше, исследовав его силу и возможности, дать [ему] всё для жизни. В таком случае ваше хозяйство всегда будет прибыльным, а расходы — [малыми].

Пятый раздел. Если человек непрерывно, не зная лени, трудится в той области, которую знает, благосостояние придет само собой. Даже если он всего лишь собирает *аргал*, но делает это постоянно все четыре времени года, каждый согласится дать ему взамен [на *аргал*] все необходимое. Когда делаешь то, что умеешь, без усталости, легко обретаешь благополучие. Поэтому есть старая поговорка: «Во время службы [в управе] всегда можно найти время для работы на себя, во время работы всегда можно найти время для отдыха». Отдыхают после работы. Если обманывать себя и откладывать работу на завтра-послезавтра, то везде опоздаешь. Поэтому делайте сегодня завтрашнюю работу. То, что нужно летом, готовьте весной. То, что нужно осенью, готовьте летом. То, что нужно зимой, готовьте заранее осенью. Вот тогда не будет ни в чем недостатка, и [человек] достигнет благополучия.

По возможности, отправляясь на какую-нибудь работу, стремитесь исполнить сразу несколько дел. На худой конец, выгоняя овец на пастбище, захватите корзину и собирайте *аргал*. Тем, у кого имеется от пяти до десяти голов крупного скота, следует разрешить использовать [для одежды] хлопчатобумажную ткань, замшу, овечьи или козьи [шкурки] и шкурки крупного скота. Тем, у кого от двадцати до тридцати голов крупного скота, следует разрешить пользоваться еще и материей *джанчу* и *мэнчу*.

Чай можно брать из своих запасов. Если есть старики на содержании, нужно исследовать, кто сколько ест, и давать им чай и еду экономно. Самому питаться мясом скота и крупой низшего сорта, т.е. дешевыми. Нужно вообще забыть о том, как вынимают и открывают кошелек. Если хочется мяса, режьте негодную скотину. Как можно больше собирайте грибов, гречихи-горлеца, ягод и плодов. Собирая [плоды] по трудовой повинности, отправляйтесь в те места, где их легко добыть, собирайте много, чтобы честно выполнить задание. Не препирайтесь с чиновниками, не давайте повода им записывать вам долги и проценты. На служебные и личные нужды продавайте мерингов и волов, а если скота мало, покупайте им на замену, тогда поголовье не пострадает; ни в коем случае не

продавайте скот, который может принести приплод. Если нет другого скота на продажу, продавайте в своем хошуне. Это выгодно для увеличения поголовья скота.

В летнее время носите *дэли* из кожи, а зимой, по старому монгольскому обычаю, на *дэли*, не покрытое тканью, нашивайте кусочки меха выдры. Не украшайте для нарядности *дэли* материей, которую используете летом. Пускайте шкурки ягнят на шапки и обшлага, а шкуры коров — на сапоги и потники. Вообще, не ленитесь выделывать шкуры, тогда у вас не будет долгов. Встретившись с чиновниками и их свитой, не думайте, что они относятся к вам свысока из-за вашей одежды. Ведь наряд чиновника несет на себе знаки его должности. И следуя старому монгольскому порядку, они используют украшения и прочее в соответствии с местом и временем. Если кто-нибудь из них специально носит рваные одежды, он неправ. Завидовать же и подражать [богатым людям] значит нарушать порядок.

Приобрести на накопленные деньги овцу — дешево, а если не продавать ее, то поголовье быстро умножится. Можно использовать молоко и шерсть. А когда овца даст большой приплод, можно приобрести и крупную скотину. Отдавая скотину в долг, старайтесь брать в залог какое-нибудь другое животное. Если возьмете залог, не будет уменьшаться поголовье скота, и оно скоро даст прибыль.

Шестой раздел. Сообразно своему достатку жените сыновей и выдавайте замуж дочерей до восемнадцати лет — это полезно для обустройства жизни. Если же продержите [у себя] их дольше, им будет трудно обустроиваться и привыкать к [новым] родственникам, да и вообще, это даже вредно для государства. Над ними будут подсмеиваться, и их любовь [к вам] ослабеет. Сыновья станут думать, что они страдают из-за того, что их не любят родители. Девицы пострадают-пострадают да и скажут: «Хочу в монашки». Стать монахиней — ее дело. И если уж ее вера и желание стать монахиней по-настоящему сильны, то можно разрешить, но только после шестидесяти лет.

Богатый человек вместо того, чтобы держать много слуг, пусть лучше заведет еще одну семью — расходов меньше, а выгоды больше. Детей будет много, а приумножение детей — польза государству, так говорится в старой поговорке. Только нельзя баловать малых и притеснять старших. Следует использовать в домашней работе и старшую жену, и последующих

[в равной степени]. Однако нельзя поступать так же бедному и сирому, это — разврат. В прошлом у многих людей было по десять-двадцать сыновей, и все потому, что эти люди поступали таким образом.

Седьмой раздел. Если монах, надумав заниматься хозяйством и возжелав жить как семейный человек, владеющий имуществом и скотом, пойдет пасти скот, он будет страдать зимой от холода, а летом от жары, терпеть унижение, вредить религии, станет рабом у других, делая для них всю черную работу. В некоторых местах монахи берут в руки посох²⁰, надевают на собак поводок и охотятся на зайцев и прочих [зверей]. Тем самым они нарушают свои обеты, смешав их с грязью, и поэтому терпят оскорбления от князей и чиновников, издевки и насмешки. А когда они берут лук и стрелы, отправляясь на военные учения, смотреть на это невозможно из-за того, что слезы застилают глаза. Когда увидишь такую постыдную [картину], становится их жаль — они променяли золото на уголь. Поэтому достойны уважения те монахи, которые сидят на богослужениях, ради религии с усердием предаются молитвам, за что получают каждый день пищу и чай, живут в покое, получают подношения многочисленных милостынедателей, умножая их веру, становятся спасителями живых существ и радеют об их пользе.

[Монах] может сказать: «[Среди моих родственников] нет семейного человека, как же я буду жить, если оставлю скот, который меня кормит?» Может ли монах ставить выше буддийской религии приплод от быков и жеребцов?! Тогда надо было с самого начала оставаться мирянином! Без скота нужды он все равно знать не будет — пусть питается подаванием. А если он скажет, что питаться подаванием ему стыдно, то [ему следует напомнить], что у нашего учителя Будды не было не только одежды, но и еды и питья; каждый день он бродил по домам с чашей для подавания и просил на пропитание, и его ученики так же бродили каждый сам по себе. Поэтому монаху должно быть стыдно, как раз от того, что он богат. Нынче у монахов есть [различное] имущество, поэтому люди стали плохо подавать. Если бы у них ничего не было, хозяева не отпустили бы их без милостины. Будда говорил, что даже, если наступит время, когда домохозяин будет выращивать зерно на земле величиной с ноготь, то и тогда его ученики не будут

²⁰ Монг. *modun-yian bariqu*; выражение, означающее «быть бедным; ходить с посохом; быть безлошадным».

знать недостатка в еде и одежде. Так что же, он неправильно говорил?

Далее. Школа *чойра*²¹, появившаяся здесь, это не просто споры дурных, испорченных людей. В некоторых местах перестали отдавать детей в монахи. Не только в одном каком-нибудь монастыре, но даже в Юнхэгуне²², Долонноре²³ постепенно нельзя стало найти ни одного праведного послушника, овладевшего духовными знаниями и монастырским образованием. [Поэтому некоторые стали говорить:] «Не воздержаться ли от расширения и развития нашей религии?» Это принять ни в коем случае нельзя. Закрывать в одном монастыре [*чойр*] просто. Но воздержаться от [исполнения] наказа нашего владыки Богдо²⁴ об упрочении основ желтой религии²⁵, значит взять на себя слишком много. Настанет время, и управителям этого [хошуна] придется держать ответ. Поэтому нельзя оставить это дело без контроля.

Восьмой раздел. В последнее время стали много воровать. Лишь уничтожив эту негодную привычку, люди могут обрести покой. Поэтому не ленитесь — передайте проворовавшегося [под надзор] строгому начальнику; семью [вора] отправьте кочевать с семьей [надзирающего]; коней его продайте и купите на них коров и овец; не позволяйте ему ездить на лошадях и других быстрых в беге животных; дайте ему под седло быков; не разрешайте пользоваться большим ножом, длинным кнутом, укрюком, уздой и недоуздом, а также путями; не позволяйте ему выезжать за пределы хошуна, не отпускайте его далеко; следите за ним непрерывно и заставьте бросить вредную привычку воровать. Если же ему нужно будет куда-нибудь поехать, пусть сообщит об этом в канцеля-

²¹ *Чойр* (от тиб. *chos grwa*) — монастырская школа, обучение в которой основано на практике диспутов. По рассказам местных жителей, Хэбэй-ван организовал в своем хошуне школу *чойра* для мирян. Возможно, именно она здесь имеется в виду.

²² Юнхэгун — буддийский монастырь в Пекине. Название получил в 1725 г. При маньчжурах стал резиденцией пекинских иерархов ламаистской церкви — джанджа-хутухт.

²³ Долоннор — район в Южной Монголии, где в 1691 г. был построен монастырь. Находился в ведении джанджа-хутухт. Был крупным центром ламаистского книгопечатания.

²⁴ Богдо называли и Чингис-хана, и императора Цинской династии, и Богдо-гэгэна. Здесь имеется в виду, скорее, император династии Цин.

²⁵ Желтая религии (*sira sasin*) — традиционное название религии буддийской школы *гэлуг*. Названа по цвету торжественной одежды монахов, в частности их желтых шапок.

рию. Если захочет что-нибудь продать, пусть делает это с ведома надзирающего за ним человека. Вместо того чтобы нанимать людей, используйте его в работе. Пусть он собирает *аргал* для надзирающего, выделяет кожи, приносит воду. Установите правильный порядок и не допускайте кражи скота. Но если он не оставит своих дурных привычек и потихоньку уведет или угонит коней, нельзя сказать: «Это наши кони, кражи не было». Если он получил какое-то имущество, то должен возместить [украденное]. Так как [этот вор] пребывает в какой-то семье, и вся его жизнь происходит на глазах надзирающего, последнему нужно внимательно следить, дома он или нет, что ест, что пьет, чем пользуется, что носит, приходят ли к нему днем или ночью известные воры — то есть следить за всем подозрительным. Не допускайте вообще, чтобы у него останавливались дурные люди. Держите вора в строгости. А если не сможете удержать его под надзором, и он вновь начнет воровать, то [вас] за нарушение судебного [решения] следует наказать в соответствии с законом, а сбежавшего вора — наказать отдельно. [Вор] может подумать: «Нас, воров, [вечно] притесняют, вот я и поступаю так». Но он должен задуматься о своем поведении так: «Этот человек меня притесняет, хотя я живу честно. Может быть, это из-за того, что я все-таки виноват? Может быть, он жалеет меня и не хочет, чтобы я впоследствии получил или легкое наказание, поплатившись скотом, или тяжелое наказание, поплатившись жизнью?»

Отныне *дарги*, *тайджи*, *дзанги* и *хундэ*, начальники [отрядов] в пятнадцать человек с прибавлением еще старшин сел и деревень, должны по два дня в четыре смены разыскивать и вылавливать на территории своих *сомонов* и *багов* не имеющих разрешения [на проживание]: бродячих монахов²⁶, китайских беженцев, аратов из соседних хошунов, слоняющихся под предлогом поиска тех или иных людей, аратов, собирающихся там и сям в группы по два-три человека, чтобы учинять воровство или беспорядки, молодых людей, курящих табак или пьющих водку и кумыс — в общем, всех кто нарушает порядок. Если после приказа [сдаться] сразу их поймать не получится, то когда поймают, их следует каждый день строго допрашивать и наказывать. Кроме того, человек, которого обокрали, должен сообщить об этом ближайшему *тайджи*, *дарге*,

²⁶ Бродячие монахи, или *бадарчины* — класс монахов, скитавшихся от поселения к поселению и живших милостыней, а также платой за отправление религиозных служб.

дзанги или хундэ. Они должны выбрать кого-нибудь из старшин сел и деревень, дать ему пять человек из бывших воров и вместе с пострадавшим отправить [на поиски вора]. В течение десяти дней вор должен быть пойман. В случае если его не поймают, необходимо сообщить [в инстанции] об [участвовавших в поиске] начальнике и подчиненных и всех наказать. При такой постановке дела поимка воров, несомненно, будет успешной.

Девятый раздел. Отправляясь в путь, используйте мешки из юфти или сыромятной кожи, причем, чем мягче, тем лучше, чтобы один человек мог их поднять; возьмите с собой шило для подковки верблюдов, кожаную бадью, пилу, косу, топор, лопату и другие инструменты. Есть поговорка, что дороге осият мужчина сорока лет и молодой конь. Поэтому выберите молодого коня с высокими крепкими копытами. Положите на толстый и мягкий потник седло с длинным подседельником и широким сиденьем. Тогда у коня не будет ссадин, спина его не устанет, а значит, он не скоро утомится. Легкая и тонкая уздечка не будет стирать ему шерсть.

Для перевозки груза на дальние расстояния подходят верблюды с горбатыми носами, большими горбами, крепкими копытами, [умеющие] долго стоять без движения. Используйте высокий толстый потник. Когда [верблюд] нагуляет вес, выдержите его на привязи, как полагается²⁷. В дороге каждое утро хорошо кормите его, тогда в течение нескольких дней он сохранит силу. Вечером, когда остановитесь [на ночлег], дайте ему напиться, [отдохнуть, и] тогда он не сотрет копыта. В теплое время каждый день снимайте с него потник. В холодное время можно, не снимая потник, ослабить веревки и поправить потник. [Главное, чтобы верблюд] не потел, тогда он не будет уставать, и у него не появятся ссадины.

Когда перевозишь бревна и [мешки] с крупой — [верблюду] вреда нет, а когда железо — вреда много. Вообще, чем легче поклажа, тем лучше. Нельзя весной с потной лошади снимать седло, а в жаркий полдень — не сняв потника, пускать ее пастись. [В дороге] при посещении гостей может что-нибудь случиться с грузом, и вам придется задержаться, или лошадь вспотеет, что так же отнимет время, поэтому по гостям не слоняйтесь. На долгих стоянках давайте верблюду [полизать]

²⁷ Монгольский верховой и гужевой скот, используемый зимой, после нагула им веса поздней осенью выдерживали на привязи на солнце, чтобы он набрал силу.

солончак, а если его не найти, дайте соль. Если по дороге верблюд заскрежещет зубами или вспотеет, или ляжет, даже если потник хороший, снимите его и посмотрите внимательно на тело [верблюда]. Наверняка у него где-то стерлась кожа.

Собака полезна в дороге, [она чует] воров. На ночлеге ноги кладите в сторону реки, а голову — горы. Во время дождя держитесь подальше от лошин. Чтобы не попасться ворами, останавливайтесь в котловинах. Чтобы не стать добычей грабителей, идите по горам, а не по степи.

Десятый раздел. Когда пасете скот, и зимой и летом выгоняйте его на пастбище рано утром, чтобы он тяжелел, тогда мясо его будет вкусным, и он быстро нагуляет вес. Если он наберет вес, то осенью не будет болеть, зимой долго не будет худеть, весной хорошо перенесет бескормицу, бураны и метели. Приплод будет крепким, молозиво у матерей — хорошее, и молока много. Следующим летом скот будет рано тучнеть, в общем, хорошо перенесет все четыре времени года. Если же летом не выгонять скот рано утром на пастбище, какой бы он ни нагулял вес, все это будет за счет жира. Скот быстро истощится, и осенью придется его выбраковывать. Он скоро сбросит вес и не перенесет весенние бескормицу и бураны, отчего случится большой падеж, и родятся недоношенные. Ягнята будут плохо расти, пойдут убытки, а следующим летом нагул снова будет поздним. Такие несчастья будут преследовать вас все четыре времени года.

Выпасайте коней и овец в местах, где много полыни и песчанки, на водопое давайте пить без перерыва, рано утром выгоняйте яловых овец и пасите, не давая скоту утомиться. На переходах не давайте [скоту] сбиваться в кучу. Если он пойдет быстро, выйдите вперед и замедлите [его бег]. Выпасайте на дальних пастбищах. Если [скот] собьется в кучу в жаркое время, гоните его по пастбищу против ветра. Для хорошего выпаса во время роста дикого лука²⁸ оставляйте скот без воды — в сухую погоду на два-три дня, в дождливую — на четыре-пять. Тогда он быстро наберет вес.

Весной против желудочных заболеваний [скота] полезны анемон, репейник — эти три [растения]²⁹. Кормите скот сеном, листьями, ветками, поите холодной колодезной водой, тогда он быстро начнет тучнеть. Перекочевывайте туда, где рано появляется трава. Окотившихся овец следует доить днем

²⁸ Позднее лето — начало осени.

²⁹ Название третьего растения пропущено.

и, соединив с соседскими [овцами], кормить травой. Во время цветения³⁰ рано выгнанных на пастбище овец прекращайте выпасать, когда влага на траве от нагревания на солнце становится вредной³¹. Если получится, дайте полежать скоту на горячем песке, чтобы [вредная] влага ушла. Поднимайте его в малый полдень³² и выпасайте на хорошем пастбище. Когда [шкура] у корсаков покраснеет, т.е. осенью, выпасайте [скот], загоняя его в ущелья, водите на водопой по очереди. Устанавливайте водопойную колоду с небольшим наклоном, воду из бадьи наливайте медленно, тогда она не будет проливаться, а в холодное время вокруг не будет образовываться скользкая наледь. Мелкий скот часто не может протиснуться к колоде и напиться вдосталь, поэтому на водопое внимательно следите за ним. Не давайте ему вспотеть, поите его частями, позвольте выстояться. Не перегоняйте на дальние расстояния, чтобы [скот] не утомился. Во все времена, кроме периода появления приплода, чаще кочуйте, тогда скот будет хорошо нагуливать вес. Зимой делайте стоянки в сухих бесснежных местах, где много травы без колючек, сохранившей соки, такой как польнь и песчанка. Давайте [скоту] полизать солончак.

У овец, которые долго не сбрасывают вес, помет не длинный. Если навоз у крупной лошади жидкий, значит, пастбище хорошее. Если скот на пастбище выходит поздно, неохотно, если испражнений мало, если овцы встряхиваются — все это признаки недоеда и плохого пастбища, ищите другое. Найдя [пастбище] с сохранившейся до зимы зеленой травой, смотрите, нет ли колючек. Внимательно изучите испражнения скота, который пасся здесь раньше. Если пастбище хорошее, перекочевывайте. Зимой не убирайте коровий навоз, он хранит тепло для самой коровы, а если уберете — корове будет неприятно. Если расположитесь в ущелье, где много снега и мало травы, животные будут плохо испражняться, животы у них вспухнут, и начнется падеж.

Признаки бескормицы следующие. Холодные дожди, снег, начиная с ранней осени, восточный ветер. Много снега зимой, небо, затянутое облаками, много свечений, похожих на солнце. [Известно], что места, где раннего снега мало, обильны кормами, поэтому, найдя такое место, перекочевывайте туда

³⁰ Имеется в виду лето.

³¹ По представлениям монгольских скотоводов, трава во время испарения влаги становится вредной для скота.

³² Малый полдень (бага үд) — время до полудня, около 10–11 часов.

как можно раньше. Если промедлите под предлогом того, что неожиданно выпало много снега, и слабый скот не перенесет переход, в конце концов падет и слабый, и сильный скот. Если же отправитесь в путь сразу, падет только слабая скотина, а сильная останется. [При перекочевке] берите с собой много топлива, но не жгите его [по дороге]. В дороге вам понадобятся очажная решетка, серп для срезания травы и пила. В особенно холодное время перекочевывайте туда, куда ушел сам скот, выйдя утром на пастбище. В таком случае животные не исхудают, даже если будете кочевать целый год. Они исхудают только тогда, когда вы, спасаясь от бескормицы, будете совершать большие переходы. Тот, кто сопровождает скот, должен иметь с собой инструменты для [разжигания] огня, сухой помет и сухую траву на целый день. Перед тем, как гнать скот на выпас, давайте слабым животным смесь теплого масла с хорошей водкой, тогда они перенесут тяготы.

Если осенью и зимой дует теплый ветер с запада, закручивая пыль столбом, а снег выпал поздно, значит, корма будут обильными. Весной селитесь в местах с хорошей травой и водой, в лощинах и долинах. Опасаясь пожара, [останавливайтесь] вблизи озер и такыров и остерегайтесь сильного ветра. Избегайте грязи, влаги, оврагов.

Если зимой или весной задует холодный ветер или поднимется метель, выпасайте скот против ветра, в сильную пургу легче будет пригнать его домой [по ветру]. В бурю надевайте шубы внутрь мехом. Чтобы не забивался снег, подвяжите ворот, рукава и полу — так сможете выдержать несколько дней и ночей. У юрт и загонов установите телеги и, если успеете, привяжите коров и поставьте коней плотно друг к другу, а овец соберите в кучу между ними, тогда [скот] перенесет [пургу]. Когда пурга кончится, снимите животным сосульки с глаз и отпустите пастись. Если не снимете [сосульки], [животные] бросятся бежать. Если, отвязав коней с привязи, не дадите им поест, они окоченеют. Нельзя давать исхудавшему скоту мутную стоячую воду. Когда потеплеет, прогоните овец по солончаку против ветра, так чтобы они вспотели. Тогда у них из носа выпадут личинки, и они скоро нагуляют вес.

Зимой и весной полезно гнать овец на пастбище недалеко от юрты по одной дороге, это хорошо для пасущихся лошадей. Летом стригите овец около пятнадцатого числа пятого месяца. После холодного дождя имейте наготове много железных лопат. Если овцы окоченеют, прикопайте их мокрой землей, они сразу

очнутся. На летнике держите кучу сухого помета — в ней хорошо хранить молоко после дождя, оно не скисает. Осенью стригите овец и храните их шерсть. Если ее смешать с длинной шерстью, состриженной летом, войлок будет хорошего качества. Осенью в свободное время полезно заниматься [его выделкой].

В течение четырех времен года меняйте долины для выпаса верблюдов, летом дайте им наесться высокой сочной травы. Коров следует раздаивать с раннего возраста, тогда они будут давать много молока. Ягнят, телят после рождения держите в теплом сухом месте, в жару — помещайте в тень. Утром и вечером, когда прохладно, кормите досыта травой. Это очень полезно.

Осенью, во время осеменения овец, позаботьтесь о том, чтобы весной окот произошёл во время равноденствия. Для этого приступайте к вязке скота в благоприятный день, произнеся благопожелания. При соединении верблюдов и верблюдиц старайтесь это делать так, чтобы верблюжата родились в теплое время. Сводите верблюдиц с теми верблюдами, от которых уже есть потомство, тогда верблюдица не останется яловой. Жеребца перед случкой утомите выездкой³³, позаботьтесь, чтобы жеребята появились в теплое время. Быков забивайте осенью и зимой³⁴. Остерегайтесь доводить жеребцов до пота в неположенное время³⁵, а на кобылах ездить верхом осенью. Когда кобыла жеребится, сторожите ее днём и ночью, примите [сами] жеребенка и ухаживайте за ним. На месте рождения верблюжонка нарисуйте его силуэт, соберите оттуда землю и повесьте ему [на шею] — это будет его оберег. К новорожденному верблюжонку не подпускайте пешего, человека на телеге или верхом на верблюде. В теплый сезон держите верблюжонка на привязи в месте, обильном влагой и травой, часто поите и отвязывайте вечером. Когда ягнята совсем малы, надо выдоить у овцы все молозиво, чтобы они не заболели животом, и дать им пососать материнское молоко, когда они чуть-чуть подрастут. Начинайте доить овец с первого летнего месяца, а заканчивайте в конце среднего месяца и старайтесь откормить овцематку. Молозиво двухлетней овцы вредно для новорожденных ягнят, поэтому, пока оно не отойдет, подведите их к другой матке.

³³ Считается, что если жеребца не утомить выездкой, он может осеменить кобылу рано.

³⁴ Текст не очень ясен.

³⁵ Не ездить и не гнать лошадей во время ненастья осенью, зимой и весной.

Во всякое время, кроме самых морозов, следует выгонять скот на пастьбу рано утром. [Иначе] в короткие зимние дни ему не хватит корма, и он быстро потеряет силы; летом — собьется в кучу и долго не будет набирать вес; осенью — застрянет у воды и не дойдет до выпаса; весной — не найдет пастбище с польнью. Если трава хорошая, даже в сильные морозы полезно выгонять скот рано утром. В общем, когда пасете скот, не думайте о том, как лучше использовать его для своей сытой и безбедной жизни. Постоянно произносите и держите в сердце следующие [слова]: «Я правильно ухаживаю за скотом и приумножаю свое состояние ради того, чтобы заплатить все налоги, сделать жертвоприношения богам, хорошо накормить слуг, подать несчастным нищим подаяние, т.е. совершить святые благодеяния». Если же не сможете [повторять эти слова снова и снова], подумайте об этом и произнесите вслух один раз утром, но основательно, тогда выпас этого дня пройдет благополучно, и всё, что вы ни сделаете, пойдет на пользу учению, каждый шаг ваш [из дома] и домой, принесет религиозные заслуги. Образно говоря, при кипячении молока подгорелая корочка на дне котла, которой кормят собак, образуется сама по себе. Так и при совершении благодеяний хозяйственные дела исполнятся сами собой.

Одиннадцатый раздел. Юрту не заставляйте [вещами], одежду храните в сундуках под замком — легко будет кочевать. Хорошо иметь много собак. Дворовых собак кормите рано утром. Если давать им пищу поздно, они будут спать по ночам. Днем отведите собак к овцам, чтобы они охраняли их от волков. Заботьтесь о наличии [на стоянке] воды и топлива, но не принося вред пастбищу.

Если хотите узнать человека, неумелого в обращении со скотом, спросите его, когда он заходит в юрту: «Как там скот, где он?» — а ему нечего ответить, он его и в глаза не видел. Приглядитесь к нему, когда он сядет, — он пьет чай большими глотками, будто корова. Привязав лошадь, не заботится о ее корме, ходит по гостям, коротая день в пустой болтовне. Так он проводит дни и месяцы. Когда приходит время перекочевки, он встает после полудня и исчезает под предлогом необходимости присмотреть за скотом. Возвращается только тогда, когда все юрты поставлены, и спрашивает: «А что на ужин?» Такого человека при первой же встрече гоните из дома и поручите управе наказать его.

Настоящий скотовод должен выйти из юрты, как только забрезжит рассвет, обойти ее один раз, посмотреть внимательно на все четыре стороны, проверить, как там скот, поймать и привязать лошадей. В это время уже должен вскипеть чай, его следует быстро выпить и отправиться на [близлежащий] холм, чтобы обозреть [весь скот]. Далее — собрать своих коней и весь другой скот, а если рядом пасется скот родственников, пригнать к дому и его. Тогда с родными установятся хорошие отношения. Вечером, как только пригоните скот домой, перед тем как поужинать, следует проверить и пересчитать скотину, а после того, как взойдет луна двадцатых чисел³⁶, отвести собак сторожить скот с четырех сторон, поставить к дверям юрты длинную палку, снять пояс, засунуть его в пустой рукав и спать чутко. Не ложитесь головой в сторону полуденного солнца, это вредно для здоровья. Летом спите на воздухе — на телеге. Кто рано встает, тот много видит, кто поздно ложится, тот много слышит — разве неверно говорилось в старинной поговорке?

И наконец. В стараниях ради религии Будды и учения, встав рано утром, немедленно сотворите молитву Ламе и Трем драгоценностям, а также молитву об отпущении грехов. Три раза произнесите: «Да придет святость Будды для пользы живых существ!» Это следует повторять и при поклонах. Каждый раз, как вспомните, произносите «Ум мани падмэ хум!» Польза от этого великая — в этой жизни вы не будете знать болезней, страданий и грехов, все, что задумаете, исполнится, а в будущей жизни родитесь небесным человеком, освободитесь из круговорота бытия и станете буддой. Если [эти слова] услышит животное, для него так же будет польза. Произнесение [этой молитвы] много раз без перерыва — все равно, что чтение всего Ганджура³⁷.

Молитвенная формула «Ува бишу дарию суха»³⁸, произнесенная после того, как вы пригнали скот и зашли в юрту, принесет вам благополучие и достаток — в дом, богатство и скот пяти видов — за его стенами. Так учили [мудрецы]. Только легкомысленный человек, не понимающий счастья рождения человеком, может не читать такую молитву, а ведь ее совсем не трудно выучить и произносить. Образно говоря, он похож на ребенка, нашедшего серебряный слиток, поигравшего им и выбросившего. Каждое утро возжигайте перед изо-

³⁶ Считается, что Луна в двадцатых числах месяца восходит поздно.

³⁷ Ганджур (от тиб. *bka' gyur*; санскр. *Tripitaka*) — буддийский канон.

³⁸ Магическая формула, восходящая к древнеиндийским заклинаниям.

бражением Будды воскурения из полыни и при этом три раза произносите «Ум ма хум!» От этого боги счастья и благоденствия возрадуются, и вы освободитесь от болезней, обретете богатство, у вас родятся сыновья. При [каждом] чаепитии [приносите жертвоприношение духам], совершая кропление за дверями юрты. Вообще, почитайте и поклоняйтесь [духам] местностей, это принесет пользу во всех делах.

Благоразумным людям следует задуматься над этим. Не считайте [Наказы]³⁹ пустыми словами, строго придерживайтесь их. *Тайджи* и *дарги*, *сомонные дзанги* и *хундэ*, военные старшины и *хафы*, старшины-десятники, старосты поселений, внимательно следите за тем, все ли исполняют [Наказы]. Не забывайте о них с течением времени и не относитесь к ним небрежно. Это очень важно для государственного порядка и благополучия. Ни в коем случае нельзя сначала исполнять [Наказы] усердно, потом — все более небрежно, а в конце концов — совсем забыть. С самого начала твердо исполняйте их и следуйте им всегда! Немедленно доведите их до сведения старост поселений и десятников — всем поименно.

Как только Наказы были получены, *дарги* распространили их, приказав грамотным людям громко зачитать всем поданным без исключения.

[Приказано:] проверять, следуют ли люди Наказам в быту. Внушать им их постоянно, объяснять снова и снова. Вразумлять в том, что нельзя их нарушать. Время от времени зачитывать Наказы в каждой десятке и строго требовать придерживаться их.

Да установится благополучие!

³⁹ Здесь — поучения Хэбэй-вана.

Рассказы о духах и демонах Булгана (Монголия)

Перевод и введение А.А.Соловьевой

Повествования о духах и демонах встречаются практически во всех фольклорных традициях. В восточноазиатском регионе подобные рассказы получили особую специфику развития. В Китае, а впоследствии в Японии и Корее повествования о духах и демонах уже с ранних времен (первые китайские сборники относятся к III–IV вв.) получили статус литературного жанра (кит. *чжигуай сяошо* ‘истории о необычайном’, яп. *квайдан* ‘истории о загадочном и ужасном’). В монгольской же традиции жанр демонологического повествования развивался без письменной фиксации. И только в настоящее время можно говорить о появлении новых форм повествования о духах и демонах, характеризующихся промежуточным положением между фольклором и литературой.

В этой публикации приведены рассказы, записанные и изданные Д.Цэрмой (Булганский аймак, Монголия), бывшим учителем и директором школы [Цэрмаа, 2006]. Рассказы датированы 1950–1990 гг. и записаны составителем со слов знакомых, друзей и «очевидцев» происшествий. Все тексты посвящены «встречам» со сверхъестественным — духами и демонами Булгана. Эти рассказы можно рассматривать как продолжение традиции фольклорных демонологических повествований, в которых отражены представления и верования, связанные с низшей мифологией, загробной жизнью, миром демонических существ, окружающих людей в их повседневной жизни. Представленный материал может быть полезным для изучения проблем устойчивости и трансформации традиционных представлений в новых исторических и социальных условиях.

По словам Д.Цэрмы, он начал собирать эти истории еще несколько десятилетий назад втайне от окружающих, так как в тот период все, что было связано с народными верованиями и религией, было запрещено. Некоторые рассказы были им записаны через много лет по памяти. Цэрмаа нередко старался найти рассказчика, его родственников или упомянутых очевидцев события и уточнить сведения у них. Иногда он записывал несколько рассказов об одном и том же случае. К некоторым рассказам Д.Цэрмаа добавлял собственные комментарии.

Этот сборник рассказов представляет собой пример новых форм демонологических повествований¹. Свобода религиозных отправлений в 1990-е гг. возродила интерес к подобным рассказам, их стали собирать, записывать и издавать под разными названиями: *чэтгэрийн яриа* 'рассказы о монахах-чутгурах' (по имени главного персонажа), *болсон явдал* 'случай, происшествие'. Современные средства коммуникации создали условия для появления новой устно-письменной формы бытования рассказов подобной тематики — они печатаются в местных и столичных газетах и журналах, им посвящены отдельные интернет-сообщества и блоги. Интерес к демонологической тематике также возник в литературе, где фольклорные мотивы становятся материалом для авторских произведений. Рассказы о сверхъестественном сохраняют и устное бытование. Подобные нарративы (которые в славистике принято определять как былички и бывальщины) служат одной из основных форм выражения демонологических представлений, как в условиях традиционного уклада, так и в современной городской культуре.

Одно из названий этих рассказов — рассказы о монахах-чутгурах — отсылает к главному персонажу повествования, та же интенция содержится и в названии сборника, рассматриваемого здесь — «Демоны-чутгуры Булгана» («Булганы чэтгэрүүд»). Хотя в монгольской низшей мифологии существует множество демонологических существ, выбор этого персонажа, чутгура, в качестве основного идентификатора жанра неслучаен. Чутгур характеризуется наиболее широким и универсальным набором признаков и характеристик. В фольклорной традиции чутгур осознается как любой демонологический персонаж без исключения: душа умершего, злой дух, демон, дух-хозяин местности (*лус-савдаг*), дух-помощник шама-

¹ Первые научные записи, изучение и издание подобных рассказов были сделаны Ц.Дамдинсурэном, см.: [Дамдинсурэн, 1991; 1998; Цендина, 2008].

на (*онгон*) — всё, что не бурхан (божество). *Чутгур* в качестве души умершего может осознаваться, например, как душа, не получившая перерождения и оставшаяся в мире людей; душа, получившая дурное перерождение; «костяная душа» человека, остающаяся после смерти на земле, демон, появляющийся из беренной кости человека или животного.

Среди особенностей *чутгура*, придающих ему универсальность, выделяется отсутствие закрепленного внешнего облика, связи с ландшафтом, а также устойчивого набора функций. Это делает образ *чутгура* многофункциональным, создает возможность реализовывать именно те его признаки, которые востребованы в конкретном рассказе. В повествованиях, опубликованных Д.Цэрмой, под именем *чутгур* представлены различные персонажи низшей мифологии — духи-покровители местности (*лус-савдаг*), души умерших (*буг-чутгур*, *сунс*), дикие люди (*алмас*) и пр.

Часы в пустом доме

(Запись 1989 г.)

Б.Уранчимэг (сантехник Булганского аймака): Когда я в 1975 году поехал учиться в техникум водного хозяйства в Шарынголе, там жил мой земляк Шижирбаатар с семьей. Я и мои товарищи, Цэндмаа и Чимэддолгор, договорились снимать у них в доме комнату. Родные Шижирбаатара жили в другом доме. А нам большего ничего и не надо было — поставили кровати в чистый убранный дом и жили-радовались.

Как-то раз я вернулся с занятий раньше остальных, и когда входил в дом, услышал звук, похожий на тиканье часов. Надо сказать, что у нас в то время не только настольных, но даже наручных часов не было. Что же тикало? Я обыскал всю комнату, в которой только и было, что три кровати, но ничего не нашел. Когда пришли мои товарищи, я им тоже велел послушать, как стучат часы — чаг-чаг. Они подумали, что это я, Урна, принес новые часы и спрятал, чтобы их разыграть. Но и на следующий день часы продолжали тикать. Мои друзья, наконец, поняли, что я часы не приносил. Тогда посоветовавшись все вместе, мы позвали жену Шижирбаатара и сказали ей: «Что-то тикает, а часов нет». Мы попросили ее прислушаться — и правда, было слышно, как стучат часы. Женщина все осмотрела — часов нигде нет: «Когда Шижирбаатар придет, скажу ему, чтобы зашел». Назавтра привели Шижирбаа-

тара и его родных, предложили послушать — а часов не слышно. Они сказали: «Вам, наверное, послышалось что-то». Однако ночью и на следующий день часы продолжали очень отчетливо тикать.

Этот дом был каким-то странным, тиканье часов слышалось, но неизвестно откуда. Если бы часы были где-то спрятаны, их звук слышался бы в одном месте. Но одного конкретного места не было, они тикали с разных сторон: чаг-чаг, чаг-чаг. Мы перепугались и стали меж собой говорить: «Если так будет продолжаться, все что угодно может случиться, вдруг одного из нас заберет [дурная сила]». Тогда кто-то из нас предложил: «Давайте поскорее оставим этот дом, а другой найдем потом. Не будем об этом говорить хозяевам», — на том договорились и съехали.

Так в пустом доме звучали часы.

Цэрмаа: А как вы думаете, почему так было?

Уранчимэг: В этом доме жил человек, у которого были очень красивые настольные часы. Потом он умер, и либо душа (сунс), либо он сам, превратившись в *буга*², стали звучать, как часы. Что еще может так тикать? Иначе говоря, в часах спряталась его душа.

Места, в которых в темноте был виден свет

(Запись 1989 г.)

Ш. Рэнцэн (главный редактор газеты «Прогресс» Булганского аймака): Было одно место между Баянхонгорским аймачным центром и Батцагаан-сомоном, километрах в 40–50 от сомонного центра. Когда проезжали по нему ночью, по дороге спереди или сбоку появлялся свет, как от фар машины. То ли в 1977, то ли в 1978 году, кажется, летом мы с водителем Доржбатом ехали на машине «Газ-69». Пока мы ехали, впереди не было слышно шума машины и не было видно ее очертаний. Только свет от машины был... Когда он оказался совсем близко, мы затормозили, и свет пересек дорогу. Тогда я сказал своему шоферу: «Прогони этот свет!». Однако он никак не давал нам поймать себя, вилял туда-сюда. С этим светом столкнулись не мы одни. Много людей рассказывало о встрече с ним.

² Часто так называют демона, живущего в вещах и предметах. В фольклорных верованиях существует представление о том, что после смерти человека душа может спрятаться в какой-либо привычной ему вещи и остаться на земле, превратившись в демона *буг*.

Приведу один пример. В то время Гомбосурэн-гуай (г. Дархан), первый секретарь партийного комитета Баянхонгорского аймака встретился однажды с этим светом, гнался за ним на машине, но свет его близко к себе не подпустил.

Цэрмаа: Что вы думаете об этом свете, у которого нет источника?

Рэнцэн: Даже и не знаю. По-старинному сказали бы, что я встретился с *чутгуром*. Это что-то непонятное.

Человек, много раз видевший свет

(Запись 1989 г.)

Дашцэдэв (директор сомонного объединения «Могод» Булганского аймака): Это было в конце августа 1978 года — школьники еще не начали съезжаться на учебу в сомонный центр. Я и мой младший брат Дашдэмбэрэл собрались в Дашинчилэн, привязали 20-литровую канистру *айрага* к мотоциклу и выехали из Бурэнхангая. Дашдэмбэрэл взял ружье, чтобы пострелять птиц, и сел сзади. Пока не выехали на тропу, нам постоянно виделись огни. Как будто много машин шли колонной. «Почему так много огней? Машины русских воинских частей? Надо осторожней ехать, вдруг заденут», — так мы поговорили и продолжили путь. Эти огни были неподвижны, видны с двух сторон, а в конце сливались в один большой поток света. Затем этот свет стал похож на красный диск луны, как в 15-й день лунного месяца, или в полнолуние. Свет появлялся то позади, то впереди, то по бокам. Мы продолжали ехать, пока не достигли моста через реку Харбух. Переехав мост, остановились. Тот свет приблизился и тоже остановился недалеко от моста. Вот тогда Дашдэмбэрэл и выстрелил в него! Подстреленный дурной свет переместился, но все еще продолжал виднеться издали. Мы опять тронулись в путь и благополучно добрались до центра сомона Дашинчилэн. Вот такое происшествие было.

Я потом, вспоминал об этом и, подумав, решил, что это могли быть души умерших русских солдат.

(Запись 1990 г.)

Цэрмаа: Говорят, вы с братом по дороге в Дашинчилэн столкнулись с каким-то светом?

Дашдэмбэрэл (учитель в Булганском аймаке): В 1978 г., в конце августа, я работал учителем в школе сомона Дашинчилэн, а старший брат был зоотехником. Мы вдвоем после отпуска поехали на работу из Бурэнхангайского аймака. Я, взяв ружье, сел сзади, а старший брат повел мотоцикл. Когда выехали на тропу, огни Дашинчилэна еще не должны были появиться. Вдруг старший брат сказал:

— Смотри, кажется, русские военные устроили привал.

Там было очень много огней, и мы подумали: должно быть, там много машин. Если ехать быстро, они могут нас задеть. Мы выехали на дорогу, ехали осторожно, не приближаясь к тем огням. Остановились. Те огни по обе стороны дороги стали появляться — иногда спереди, иногда сзади — и быстро исчезали. Один из огней увязался за нами до самого моста через реку Харбух. Я в него выстрелил. Тогда он отскочил, но продолжал нас преследовать. Он сопровождал нас до сомонного центра, а там как будто спрятался за больницей. Потом, подождав немного, он появился с восточной стороны здания и больше не показывался.

Цэрмаа: Вы сильно испугались?

Дашдэмбэрэл: В тот момент мы не испугались. Но потом нам стало страшно. Вдалеке, к северу от центра сомона Дашинчилэн часто по ночам видны были эти огни.

Цэрмаа: Дашдэмбэрэл, зачем этот свет преследует людей?

Дашдэмбэрэл: Даже и не знаю. Дашцэдэв говорит, что это души русских солдат Орхонской войсковой части. Когда-то машины, которые везли их, перевернулись, и они умерли, а их души стали являться в виде света фар.

Видевшая зверя

(Запись 1989 г.).

Ханд (учительница): Было лето 1988 года. В то время мой муж Жадамба болел. Как-то утром я встала и вышла на улицу. Во дворе, на голой земле лежал детеныш зверя. Откуда он здесь взялся? Я хотела его выгнать, но пока открывала ворота, детеныша и след простыл. Подошла к тому месту, где он лежал — на траве никаких следов нет. Я подумала, что мне привиделось что-то, и Жадамбе ничего не сказала. И детям не стала говорить. Одному сыну Эрдэнбилэгу сказала. Наверное, это плохая примета была, что-то дурное предвещала.

Цэрмаа: Из их семьи потом один сошел с ума. Четверо умерли друг за другом. Так как они были моими родственниками, я это точно знаю. Ей что-то показалось? Или какое-то предзнаменование было? Трудно понять.

Видевший человека

(Запись 1989 г.)

Гэлэгжамц (лама): Это произошло очень давно, когда мы были молодыми. Был человек, которого звали Хриплый Балдан. Когда он ехал на реку Зуунтуруу, повстречался с одним странным человеком. Это был *чутгур*. Хриплому Балдану стало жутко. Он начал рассказывать о нем людям, язык распустил. На него донос написали, что, мол, Хриплый Балдан распространяет слухи, и за это его посадили в тюрьму.

В то время как-то один человек, отец Дорждамбы, зашел в один *айл* в устье Зуунтурууна на семейное празднество и, потеряв коня, возвращался пешком. Вдруг впереди показался какой-то человек. Подойдя ближе, он увидел, что это была ужасного вида женщина. Это точно был не человек, а какое-то неизвестное существо, принявшее облик человека. Женщина шла ему навстречу. Ему стало страшно. Столкнувшись лоб в лоб, они прошли друг мимо друга. Когда он вернулся домой, то был очень напуган. Из-за этого заболел и быстро скончался. Это, видимо, «посыльный приходил за долгом»³.

Семья, которая остановилась в запретном месте

(Запись 1988 г.).

Цэрмаа: Как-то раз мы ночевали 2–3 суток в густой роще, на западных горах. Приехали заготавливать дрова, много нас было. Учитель Тогооч рассказал, что к востоку от лошины нельзя ставить юрты.

Тогооч (учитель): Там по ночам дети видят человека в белой одежде, кричат, указывая на него. А взрослым тот человек в белом *дэли* не показывается. Насколько нам известно, там останавливалось много семей, но они всегда снимались и уезжали. Сначала там жил человек по прозвищу Искусный плотник, китаец, хороший столяр был. После него какая-то семья

³ Посланник Эрлиг-хана, владыки ада, пришедший за душой.

остановилась, но съехала, почему, не знаю. В 1970-е годы жила семья Хажида, съехали. После него, насколько я помню, четыре семьи по очереди там селились, и все уезжали. Сын Дэмчигбала был – тоже откочевал. Один электрик там из глины и бревен дом построил, так он здоровье подорвал и покинул то место. При строительстве «Элатара», мукомольного предприятия, один офицер зимой там остался, но вскоре уехал. Дети Нямсурэна поставили бревенчатый дом, но тоже съехали. Сейчас там только цементный фундамент от здания остался.

Я спрашивал у многих: «Люди переезжали из-за дурных слухов? Или из-за того, что дети пугались и плакали?» – «Дети пугались и плакали», – говорят.

Этот вопрос нельзя возводить исключительно к религии, говорить, что религия знает, что такое *сунс*, *буг*, *чутгур*, а простые люди не знают. Обычные люди тоже знают.

Это Искусного плотника душа, наверное, была.

Буг существует

(Запись 1989 г.)

Гэндэнпил (глава Баян-Агт сомона): По нашему разумению, *буг* – это жадная до вещей человеческая душа, душа, не нашедшая следующего рождения и прячущаяся в предметах. В Баян-Агт-сомоне был человек по имени Аривжих. Он был как бы домашним работником у одной богатой семьи, тем и кормился. Так как у этих людей не было своих детей, они относились к Аривжиху, как к сыну. Вскоре хозяин дома скончался. После похорон жена пошла в монастырь заказать заупокойную молитву и сказала Аривжиху: «*Арул*⁴ забыла, занеси его в юрту. За скотом приглядывай. Я вернусь рано утром».

Когда Аривжих собрался идти за скотом, начал накрапывать дождик, и с улицы как будто послышался голос хозяина: «*Арул* занеси!» Он вышел и занес *арул*. Дождик постепенно утих, и только Аривжих вновь отправился за скотом, как коровы сами пришли, будто их кто-то пригнал. К коровам идти было не нужно, и он пошел к овцам. А те уже тоже пришли, хотя их никто не гнал. Назавтра хозяйка вернулась, и Аривжих рассказал ей о странном происшествии. А она ему в ответ: «Ты об этом людям не рассказывай, пожалуйста», – так наказала.

Такая вот встреча с *бугом*.

⁴ Сушеный творог. *Арул* сушат на солнце, раскладывая на крыше юрты.

Неразгаданная загадка.

(Запись 1980 г.)

Да аниу (экономист): Это было в начале декабря 1967 года. В Тэшиг-сомоне Булганского аймака к северо-западу от маленькой школы располагались бок о бок мое хозяйство и хозяйство учителя Жингуура. За моим домом быки ревели и птицы кричали, а в поселившейся рядом семье учителя было тихо. Это было странно и подозрительно. Как-то раз моя жена Хандсурэн заболела и поехала к врачу в центр аймака. Я остался дома один. Ночью подо мной заскрежетали и задвигались пружины кровати. Потом все зашевелилось. Одеяло в ногах стало подниматься, как будто там кошка. Зажег свет — ничего. Так несколько раз происходило, после чего я уже никак не мог находиться дома. Пошел к Ширэв Таавайну.

В день переезда, когда я ставил юрту и переносил вещи, у нас в доме умер пятнистый жеребенок, его тогда вынесли и бросили. Люди, узнав о том, что произошло со мной, говорили, что смерть пятнистого жеребенка была предзнаменованием дурного.

Хандсурэн (учительница): Перед школой Тэшига стоял бревенчатый дом. В том доме прямо у входа находился наш класс. Перед тем, как я заболела, я вела урок, и вдруг в дверь постучали. Я сказал «входите» — никого. Я подошла к двери, может быть, кто-то забавляется, тут опять постучали. «Входите». Опять никого. Я быстренько открыла дверь. Ничего. Вышла посмотреть — ничего не было. А у меня полный класс сидел, я никуда не могла пойти. Так день прошел, наступил вечер. Я была занята домашней работой, готовила еду, и пока воду кипятила, пришли двое ребяташек и сказали: «Какой-то маленький, как ребенок, человечек не дает убираться в классе». Я пошла. В классе никакого человечка не было. Дети выбежали в коридор и, показывая под составленные столы и стулья, начали кричать: «Вон тот человечек, вон он!» Там кто-то действительно был, он напоминал мальчика из семьи Мэхэ-эшиг, которого звали Ганбат. Человечек был в коричневом дэли и черных сапогах, у него было черное морщинистое лицо. А Ганбат то был из нашего третьего класса.

В то время в нашей школе был учитель по имени Авир. Как-то Авир ближе к вечеру возвращался домой. Ему почудилось, будто за ним идет человек. Он оглянулся посмотреть, а там — совсем маленький ребенок. Он испугался, но продол-

жал идти. Подойдя к дому, взял палку и хотел ударить чело-
вечка. Но тот запрыгнул в поленницу, и откуда появилось ро-
зовое сияние.

Так как все это произошло в действительности, мы заявили
об этом в Аймачный комитет охраны общественной безопас-
ности. Из комитета пришел парень, звали его Даваавдорж:
«Вы должны рассказать все, что увидели, все как было». Он
записал наш рассказ, дал прочитать и подписаться. Строго
наказал: «Об этом никому рассказывать нельзя. Если об этом
станете болтать — пойдете в тюрьму».

Так мы до сих пор и молчим. А этот случай остался загад-
кой.

Вновь рожденный

(Запись 1989 г.)

Хишигбат (инженер-строитель): Моего отца звали Зэнээ.
Отец умер, когда мать еще была мной беременная. В Халиун-
сомоне Булганского аймака жила семья наших родственни-
ков. Они кочевали по рекам Мааньт, Бурдэн и Залуугийн. От-
цу, когда он умер, на правой руке сажей от котла поставили
отметку — родственник измазал свои пальцы сажей и коснул-
ся отцовой руки. Когда я родился, у меня на сгибе правой ру-
ки были черные родинки, будто кто-то коснулся пальцами,
испачканными сажей. Моя мать рассказывала, что когда мне
было три-четыре года, я рассказывал о некоторых событиях
из жизни отца. Когда человек перерождается, он в три-пять
лет еще помнит о своей прошлой жизни. В этот период за ним
надо очень внимательно наблюдать.

Человек, видевший призраков

(Запись 1992 г.).

С.Уранцэцэг (завхоз Объединенной аймачной больницы
Булганского аймака): Я давно бояться стала. А с 1991 года
особенно. У нас в Булгане в третьем районе на пятом участке
стояли восьмиквартирные дома. В 1991 году в начале ноября,
вечером после семи, когда обходила юрту, чтобы кошму на
дымоходе закрыть, между юртой и домом (метра четыре рас-
стояние) остановился какой-то человек верхом, такой громад-
ный, будто на слоне. Я вздрогнула от испуга. Кошму поправи-

ла, вернулась — от страха тело стало как будто невесомым. В пристройку к юрте зашла, как дальше идти, не знаю. Домой зашла, тело ватное, ноги подкашиваются, вся горю, из глаз слезы сами собой текут. Дочь моя (четыре года) ничего не видела, за столом сидела, рисовала.

В июле 1977 года мы с мужем ехали на мотоцикле из центра сомона Баян-Агт на запад к месту под названием Олон. И вдруг с левой стороны дороги что-то, похожее на маленького человечка, подбежало и, взяв меня за ногу, будто дернуло. После этого моя левая нога два-три года болела. Я теперь боюсь, двери всегда запираю.

Дочь моя в 12 лет умерла, очень горевали мы по ней. И вдруг дочь в платье в синюю полоску, которое она носила, начала появляться дома. Когда я одевалась, слышался звук, будто дочка рядом тоже одевается. Я как-то утром шла на работу с одним знакомым учителем, слышу, дочь меня громко позвала: «Мама!» Еще один раз с работы возвращалась, домой вхожу — дочь моя в светлом *дэли*, держа *хадак*, говорит: «Мама, нарисуй мне дом». Сказала и как будто растаяла. Я души дочери совсем не боялась. Когда она умерла, ей метину поставили, с такой метиной потом еще девочка родилась. Только после этого душа дочери являться перестала.

Голос, зовущий по имени

(Запись 1995 г.)

Д. Баяраа (метеоролог): Мои несколько коров летом были в аймачном центре на дойке. Это был 1993 год. Коровы привыкли к пастбищу, а там им приходилось на одном месте стоять, вот они и ушли оттуда. Забрели они в Агуйт, где холмы и пещеры, там я их и нашла. Приближался вечер. Я второпях, схватившись за коровий хвост рукой, стала аукать. Несколько быков рядом шли. Вдруг позади отчетливо послышалось: «Баяраа!» Оглянулась — никого нет. Испугалась, стала озираться, смотрю, сбоку от меня со свистом взвился голубой огонь. Опустившись в кустарник, он исчез, а оттуда потянулись голубые лучи. Помню, я очень испугалась, вспотела, с меня вода ручьем текла. Как гнала коров до аймачного центра, не помню. Домой захожу, дети спрашивают: «Ты почему такая бледная? Как ты себя чувствуешь?» — «Все нормально», — говорю

и не стала им ничего рассказывать. А сама про себя думаю: «Это бродила душа моего покойного мужа» — такое подозрение у меня возникло. Страху натерпелась, никак не могла уснуть, всю ночь боялась, вздрагивала. Потом заболела. Мне сказали, что скоро должен открыться монастырь Амарбаясгалант. Я поехала туда вместе с одним знакомым. Там у одного здания, в дверях, люди стояли в очереди. Что там такое? Приблизилась — какой-то человек гадает. Когда очередь моя подошла, я тоже попросила погадать мне по руке. Тот человек сказал:

— Ты ничего не рассказывай, я сам посмотрю и скажу. — Через некоторое время он начал говорить:

— Твой муж умер. Ты чем-то подавлена. Твоя *сүлд* ослабела и уходит о тебя. Нужно сделать так, чтобы она вернулась. У тебя восемь-девять детей, четыре девочки. Одна из них с мужем расстанется. Один сын — военный. Он хороший ребенок. Но тот сын, который живет с тобой, впутался во что-то нехорошее. Когда приедешь домой, нужно будет заплатить штраф, и все уладится.

С чем боролась собака?

(Запись 1989 г.)

Пурэв решил собственными глазами увидеть место, о котором ходили слухи, что там водятся *чутгуры* и *буги*. Он позвал с собой дядю, кузнеца Очира, и они отправились туда.

Б. Пурэв (учитель, Тэшиг-сомона): Мы взяли с собой собаку. Весь день провели в дороге. Добравшись до места, поставили палатку, и, привязав лошадей, пошли на охоту. Потом к товарищу заглянули. Ночевать решили там, где *чутгуры*. Подождали немного, никто не появился. Пока в палатке сидели и кипятили чай, собака начала лаять, как будто отгоняла что-то; она подошла к палатке и, глядя на ее юго-восточный угол, залилась лаем, подпрыгивая. Прогнав что-то в темноту, заскулила и вбежала прямо в палатку. Пыталась забиться под одеяло, в общем, была очень испуганной. Я зажег большую головешку и бросил на восток. Нет, ничего не было видно, жаль фонарика не взяли. Собака, наострив уши, выбежала за мной. Опять начала лаять на восточную сторону палатки, прогонять что-то. Наверное, там было что-то необычное. Пока наша собака с кем-то боролась, мой дядя, набросив большой пыльный плащ, сидел как ни в чем не бывало. Мы не боялись демонов, *бугов*, *чутгуров*, у нас были настоящие «коммуни-

стические» взгляды. Обычно такими бывают невежественные люди. Мы и поехали туда, желая испытать себя.

Собака все не унималась. Я вышел, зарядив ружье, огляделся по сторонам. Когда глаза привыкли к темноте, увидел наших коней, которые спокойно паслись. Собака металась, отгоняя что-то. Собака была видна, а то, что она прогоняла, — нет. Я вернулся и сказал дяде:

— Ничего не видно, а ведь собака на что-то кидается. Может быть, волк ходит, — я еще что-то хотел сказать, но старик меня перебил:

— Ты коней приведи, привяжи и оставь. — Я, как он велел, привел коней. Собака еще сильнее залаяла и, подскочив, встала прямо в дверях палатки. Тогда старик сказал:

— Ладно, Пурэв, поедем-ка отсюда. Здесь что-то не то.

— Вы на улицу не выходите, я сам коней оседлаю и приведу, — сказал я и, взяв ружье, вышел. Пока я отвязывал коней, что-то темное, похожее на тень, стало ко мне приближаться. Я, бросив привязь, прицелился из ружья:

— Кто там?

Но тут дядя позвал меня:

— Это я, ты где?

— Я ведь чуть ни выстрелил! Сказал же, не выходите, зачем вы вышли?

Взяв коней, я подъехал к палатке. В пути, напевая песни, мы всю дорогу скакали рысью. Немного успокоились, когда стало светать. Это было нечистое место — так мы решили.

Потом из города человек приезжал с оператором и камерой для ночной съемки. Они тоже что-то видели.

Человек,
выходивший из дома вдовы Дунган
(Запись 1952 г.).

В Тэшиг-сомоне Булганского аймака есть горный перевал, с тыльной его стороны протекает река Цалмын-гол. Там в прежние времена семей десять селилось на зимовку.

Во время репрессий 1937–1939 гг. многих местных мужчин арестовали, остались одни женщины с детьми. К югу есть дорога, ведущая на реку Харлан. Там стоял одинокий *айл*. В той семье в 1938 г. арестовали Мундуу и Чимэддоржа, остались их жены — Дунган и ее дочь Баадай. Потом Баадай умерла. Оставшись одна, Дунган перекочевала поближе к другим *айлам*.

Когда семьи откочевали на летние стойбища, там осталось много бесхозных зимников. С какого-то времени люди стали бояться ходить туда, особенно ближе к вечеру. Рассказывали, что в сомонах Томорон и Хантай, когда идешь в сторону реки Харлан поздно вечером, лошади шарахаются, что-то слышится, звенит и брякает.

Приведу такой случай. Некая Ц. пришла к Б., который жил на реке Харлан. Она погнала двух-трех овец, подаренных ей семьей Б. Перейдя через перевал Халзан, добралась до местности Цагаан-гуя. Сначала овцы шли нормально, а потом, будто подгоняемые кем-то, начали уходить с дороги. Она пыталась свернуть на прежнюю дорогу, но овцы ни в какую, ломились, куда им надо, и все тут. Ей стало страшно. Ее конь, пока стоял, не щипал сочную летнюю траву, а смотрел в ту сторону, куда ушли овцы. Овцы тоже на том месте пастись не стали. Будто кто-то их гнал вверх, поднялись в горы и ушли в лес. Тогда оставив овец, она вышла на дорогу, ведущую к дому, и поехала рысью. В заключение Ц. сказала: «Я вдове Баадай должна была серебряное кольцо. Не отдала, не успела. Я думаю, ее душа, став *чутгуром*, в счет долга угнала моих овец».

Еще один рассказ.

Один человек по имени Р., будучи в сильном подпитии, шел от реки Харлан через перевал Халзан. Солнце уже начало заходить. «Пока еще не стемнело, срежу-ка я путь через брошенные зимники», — решил он и пустил коня рысью. Вдруг позади зимника вдовы Дунган мелькнул какой-то человек, зашел в постройку, и оттуда послышались голоса. Р., хоть и выпивал, но человеком был бесстрашным. Он был борцом, два раза получал государственные награды. «Наверное, это охотники, зайду к ним, переночую — вернусь завтра с дичью». Но когда он подошел к воротам дома, голоса замолкли. «Эй, есть кто?» — позвал он. Ни звука в ответ. «Если кто есть — выходи! Я — Р.!» Опять тишина. «Нет что ли людей? Мне, наверное, привиделось», — подумал Р. и, подхлестнув коня, перешел вброд реку. Перейдя, оглянулся — из дверей того дома вышел человек и начал обходить его с восточной стороны — смутно так виднелся. Р., хоть и смелым был, повернуть обратно и подъехать духу не хватило, так и ускакал.

Следующую историю, произошедшую летом 1952 г., рассказал мне сам Р., я записал с его слов.

Мы пошли вчетвером — я, моя жена Б., знакомый врач П. и мой земляк лама Лувсанням. Когда мы подходили к тому мес-

ту (Хар-гуя), Лувсанням-гуай сказал: «Ох, друзья! Многие говорили, что в этом месте не чисто. А если подумают еще, что здесь *буг* завелся, мне скажут, подави, мол, его. А как я *буга* подавлю? Дом вдовы Дунган надо бы сжечь от греха! Подожгите его!» — это прозвучало как распоряжение. Врач П. и я подошли к тому дому. Я остановился, держа коней (я, по правде говоря, человек робкий). Двое наших спутников поскакали дальше по дороге. Врач П. зашел в дом, свалил в углу бывшую там деревянную кровать, старый сундук, ступку, пестик и тому подобное. Кадку поджог и поставил ее под весь этот скарб. Дым повалил клубами. Мы верхом быстро догнали наших товарищей. Когда достигли лесистой долины перевала Халзан, дом обвалился — виднелись обломки, огонь, дым. Впереди ехал Лувсанням-гуай. Вдруг несколько куропаток одна за другой взлетели прямо перед ним, резвый конь старика от испуга шарахнулся, подался в сторону, и старик упал. «Наверно старик разбился и умер», — подумал я. Схватил его коня, подъехал — старик поднялся, вроде ничего, обошлось.

— Ну, как вы? Не ушиблись?

— Да, нет, ничего.

— Как думаете, тот *буг*, чей дом мы спалили, больше мстить не станет?

Я вернулся, стал читать молитвы, и ничего такого не случилось.

Вот так был сожжен дом с *бугом* и, когда мимо проезжали люди, всякие шумы уже прекратились.

Сулд ушла

(Запись 1962 г.).

В Булганском аймаке в одной школе работал пожилой учитель Н., теперь он пенсионер. По его словам, в 1959 году, когда он собирался в командировку из аймачного центра в Сайхан-сомон, его здоровье ни с того ни с сего ухудшилось. Кроме того, его стал охватывать беспричинный страх. Как-то вечером на заходе солнца вышел он в туалет, а двинуться не может — так страшно стало. В доме спал, закрывшись на три засова. В Сайхан-сомоне все было так же. Зашел он как-то к одному старику, стал рассказывать о своих страхах, а в это время к тому старику пришел один лама. «Это твоя *сулд* ушла», — сказал лама и «призвал» *сулд* Н. С той поры страх пропал, и здоровье улучшилось. Тогда учитель Н. поверил в *сулд*,

которая находится в человеке. Сейчас он живет в городе Эрдэнэте.

Я, услышав этот рассказ, пошел к ламе по имени Дугаржав-зээрэмбэ, живущему в центре Булганского аймака, и спросил его о душе, покидающей тело. Тот ответил:

— Так, чтобы душа покинула — не бывает. Если бы душа покинула, он бы умер. А *сулд*, бывает, что покидает.

Получается, что в теле человека есть что-то под названием *сулд*. Иногда душа покидает тело, иногда *сулд*.

Светлый солончак на южном склоне

(Запись 1960 г.).

К северу от центра Тэшиг-сомона Булганского аймака на монгольско-российской границе есть место с солончаком, которое называется Нур. Там в давние времена жила одна семья. Потом это место забросили, все поросло травой, появилось много зверей. Туда стали заглядывать охотники. Об этом месте ходит много рассказов, приведу один из них.

В 1968 году 1 сентября Д.Даваажав по прозвищу Победивший медведя, с несколькими своими товарищами — М.Ишгомбо, Г.Очиром, Б.Аюушем и Ц.Сэнгээбаатаром решили отправиться туда на охоту.

Д.Даваажав (сейчас живет в Эрдэнэте): Еще на подходе к этому солончаку показалась косуля, шкура у нее линяла, как весной. «В сентябре разве бывают такие косули?!» — подумал я. Прицелился, из семи патронов пять отстрелял — косуля даже не шелохнулась. Напротив, постояв немного, будто дразня, подошла ближе. Опять выстрелил — она подошла еще ближе. Приблизилась примерно на десять шагов и остановилась. Выстрелил в косулю почти вплотную, ей хоть бы что — постояла немного, развернулась и убежала. Я вернулся к товарищам. Ночью я вскочил и начал собираться на то место, где видел косулю. Начал бредить, испугав товарищей: «В горах много кабанов, пойдем постреляем». Меня насилу успокоили, в конце концов, я попал в больницу, дней двадцать там пролежал, вроде бы потом пришел в себя.

Здесь много людей сталкивалось с животными, которые подходят близко к людям и не реагируют, когда в них стреляют. Много здешних уважаемых людей рассказывали подобное. Некоторые еще живы.

Если спросить, что же это такое было на том солончаке, те люди наверняка скажут, что это являлся *буг-чутгур*, став животным, неуязвимым для пуль.

Намного раньше Буджав, Банди, Хишигсурэн, Муунохой и несколько других молодых людей, придя на этот солончак, столкнулись с каким-то большим и черным существом. «Лось!» — подумали они и начали стрелять. А тот пошел на них. Они, испугавшись, убежали. Рассказов об этом южном солончаке много.

Записывая эти рассказы, я встретился с Д.Даваажавом, Ц.Буджавом, Д.Банди, Б.Пурэвом. Предупредил, что ничего сочинять нельзя, их рассказы выйдут в книге, будет неудобно. Тогда Ц.Буджав (бухгалтер 8-й Булганской автобазы) сказал: «Я рассказал все события, как они были на самом деле, ничего не придумывая. Я не из тех людей, которые умеют складно врать».

Пурэв: Я всегда был убежден, что такого быть не может. Однако, став свидетелем такого события, человек меняет свои убеждения. Думается, что это душа, не нашедшая другого рождения, стала *чутгуром*. Бывает так или нет, не знаю точно. Я думаю, что *сунс* становится *бугом* или *чутгуром*. Она может показываться человеку в самых разных облициях. Вообще, сверхъестественная сила есть. *Сунс*, находившаяся в человеке, становится враждебной людям. Забыв, что когда-то находилась в человеческом теле, она пугает и мучает человека. Наверное, у этого есть причина.

Спаси и защити!

(Запись 1988 г.)

Я был воспитан социалистическим обществом. Жил, не задумываясь о всяких *чутгурах*, *шуламах*, *сунсах*, *сулдах*. Однако когда человек испытывает что-нибудь на собственной шкуре, он начинает размышлять, и его взгляды сами собой меняются. Был один такой пример.

Прошел год, как я вышел на пенсию. Меня вызвали из аймачного партийного комитета и на заседании бюро назначили директором средней школы в сомоне Хишиг-Ундур. В 1988 году я взял летний отпуск и с семьей поехал отдыхать в местность под названием Австын-эрээн, к северо-востоку от горы Булган. Нас было много. Наши дети отдыхали с нами, поэтому

недостатка в силе не было. Поставили рядом две просторные палатки, метрах в трехстах друг от друга. В одной палатке поселился Дамба. В другой — еще один Дамба, Ёндон и я. Днем к нам из своей палатки приходили дети, становилось многолюдно.

Помнится, было 13 августа. Тем вечером дети готовили *цуйван*, раскатывали тесто, суетились у огня, а я лежал возле палатки. Было около 11-ти часов, когда вдруг послышался протяжный, мелодичный зов: «Аа, аа!» Дети насторожились. Младший сын в ту сторону несколько раз произнес молитву: «Спаси и защити!» После этого совершенно отчетливо раздался другой голос, как из запертой кабины. Тогда я сказал: «Похоже, на дороге опрокинулась машина, и человек зовет на помощь». Дети немного успокоились. Я на самом деле подумал, что, ночью в темноте кто-то ехал через овраги и лес, и машина перевернулась. Вдруг опять послышалось: «Аа-аа, уу-аа!» Этот протяжный зов очень быстро прекратился. Назавтра на дороге ничего не было. Решили узнать в милиции. Спросили, не переворачивалась ли здесь машина? Нам ответили, что ничего такого не было.

Когда я спросил Дамбу, ночевавшего в первой палатке, не слышал ли он какой-то крик, тот ответил:

— Ночью два-три раза что-то слышалось, как будто люди деревья грузили (в этом районе лес не рубят).

Когда спросил у Дамбы и Ёндона из второй палатки, они ответили:

— Ночью как будто кони скакали и машины гудели... Сено воровали что ли. Вышли посмотреть — ничего не было.

В трех палатках были слышны три разных звука. Я в тот же день вернулся в Хишиг-Ундур, чтобы готовиться к семинару. Мои дети боялись оставаться без меня, и тогда Дамба и Ёндон перенесли свою палатку поближе к ним. Той ночью всем почудилось, будто прискакало множество коней. Дети выглянули из палатки — ничего нет. Так дети мне потом рассказывали.

Наконец один наш сосед поведал мне, что раньше какая-то старуха-монахиня, которую выгнали из дома, пришла на это место и умерла, замерзнув. После этого там стали слышаться разные звуки.

В той местности многие пытались поселиться. Держали коней, принадлежавших колонии для заключенных, те испугались и разбежались. Как-то раз там зимовал Цогтоо — его скот постоянно пугался, и ему скоро пришлось оттуда уехать. Что

это был за голос, что это были за звуки? Может, это заблудшая душа говорила человеческим голосом? Непонятно.

Прежде я записывал рассказы о прошлом со слов других людей. На этот раз я слышал все своими ушами. Это было на самом деле. Этот голос и звуки слышало много людей.

Дамдинсүрэн, 1991 – *Дамдинсүрэн Ц.* Чөтгөртэй учирсан хүмүүсийн өрчил (Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн өрчил). Уланбаатар, 1991.

Дамдинсүрэн, 1998 – *Дамдинсүрэн Ц.* Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн яриа // Цэндийн Дамдинсүрэн. Бүрэн зохиол. Т. 2. Уланбаатар, 1998. С. 301–383.

Цендина, 2008 – *Цендина А.Д.* Рассказы о чертях из записей Ц.Дамдинсүрэна // Живая старина. М., 2008. № 4. С. 27–30.

Цэрмаа, 2006 – *Цэрмаа Д.* Булганы чөтгөрүүд. Улаанбаатар, 2006.

ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ ПО МОНГОЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Составила Л.Г.Скородумова

- Агван Доржиев.* Занимательные заметки. Описание путешествия вокруг света (Автобиография). Факсимиле рукописи / Пер. с монг. А.Д.Цендиной. Транслит., предисл., коммент., глосс. и ук-ли А.Г.Сазыкина и А.Д.Цендиной. М., 2003.
- Актуальные проблемы современного монголоведения. Улаанбаатар, 1987.
- Алексеева С.В.* Монгольская литература: становление сатирико-юмористического жанра (на примере творчества Шагдайн Цэнд-Аюуша) // Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока (Алексеевские чтения). Ч. 1. М., 1988. С. 11–12.
- Аллатов В.М.* Николас Поппе. М., 1996.
- Арджи Бурджи.* Монгольская повесть / Пер. с монг. Галсана Гомбоева. СПб., 1858.
- Бадмаев А.В., Лувсанбалдан Х.* Калмыцкое ксилографическое издание сутры «Алтан гэрэл» // 320 лет старокалмыцкой письменности. Элиста, 1970. С. 80–93.
- Бадмаев А.В.* Монгольские публикации памятников «тодо үсэг» // Филологические вести КНИИЯЛИ. Вып. 2. Элиста, 1970. С. 89–96.
- Бадмаев А.В.* О жанре хождений (описания путешествий) калмыцкой литературы // Уч. зап. КНИИЯЛИ. Вып. 11. Элиста, 1973. С. 33–53.
- Бадмаев А.В.* О некоторых проблемах изучения калмыцкой литературы дореволюционного периода // Проблемы алтаистики и монголоведения. Вып. 1. Элиста, 1974. С. 138–146.
- Бадмаев А.В.* Калмыцкая литература XVIII века // История калмыцкой литературы. Т. 1. Элиста, 1981. С. 227–245.
- Бадмаев А.В.* Калмыцкая дореволюционная литература. Элиста, 1984.
- Бадмаев А.В.* Ойратский памятник «История Убаши-хунтайджи и его войны с ойратами» // Филологические исследования старописьменных памятников. Элиста, 1987. С. 57–62.
- Бадмаева Е.Н., Орлова К.В.* Библиографический указатель письменного наследия калмыков в трудах российских и монгольских востоковедов. Элиста, 1998.
- Базарова Б.З.* Ц.Дамдинсүрэн как исследователь «Тайной истории монголов» // Источниковедение и текстология памятников средневековых наук в странах Центральной Азии. Новосибирск, 1989.
- Базарова Б.З.* Монгольские летописи – памятники культуры. М., 2006.

- Балданжапов П.Б.* Монгольская летопись «Эрдэнийн эрихэ» и ее значение в монгольской историографии // Монгольский сборник. М., 1959.
- Балданжапов П.Б.* Jirüken-ü tolta-yin tayilburi. Монгольское грамматическое сочинение XVIII века. Улан-Удэ, 1962.
- Балданжапов П.Б.* Altan tobci. Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ, 1970.
- Балданжапов П.Б.* К вопросу изучения и публикации «Чаган тэукэ» — «Белой истории» // Материалы и исследования по Монголии. Улан-Удэ, 1974. С.170–178.
- Банзаров Д.* Собрание сочинений. М., 1955.
- Банзаров Доржи* // Биографический очерк / Отв. ред. Н.В.Ким. Улан-Удэ, 1992.
- Банзаров Доржи.* Воспоминания, отзывы, рассказы современников, ученых и общественных деятелей XIX — начала XX вв. Улан-Удэ, 1997.
- Банзаровские чтения,* посвященные 170-летию со дня рождения Доржи Банзарова. Улан-Удэ, 1992.
- Баранникова Е.В.* Бурятские волшебные-фантастические сказки. Новосибирск, 1978.
- Бартольд В.В.* К вопросу об уйгурской литературе и ее влиянии на монгольскую // Живая старина. Вып. II–III. СПб., 1909. С. 1–5.
- Баяртуев Б.Д.* Трансформация сюжета рассказа из «Панчатантры» в творчестве бурятских писателей // Развитие социалистического реализма в бурятской литературе. Новосибирск, 1985. С. 129–143.
- Баяртуев Б.Д.* Рассказы «Панчатантры» в монгольской повествовательной традиции // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1986. С. 11–13.
- Баяртуев Б.Д.* Ринчен Номтоев и его дидактические сочинения // Исследования по истории и культуре Монголии. Новосибирск, 1989. С. 83–91.
- Баяртуев Б.Д.* Субхашиты в Бурятии // Средневековая культура монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 139–144.
- Белкин Д.И.* Из истории издания в Советском Союзе монгольских литературных памятников // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 383–389.
- Бембеев Т.О.* Калмыцкая литература // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 146.
- Бертагаев Т.А.* Культ богини-матери и огня у монгольских племен // Советская этнография. 1973, № 6. С.120–125.
- Бильдушкинов В.С.* Предисловие // Современная монгольская драма / Пер. с монг. М., 1987. С. 5–20.
- Бира Ш.* О Золотой книге Ш.Дамдина. Улан-Батор, 1964.
- Бира Ш.* Монгольская историография. XIII–XVII вв. М., 1978.
- Бира Ш.* «Кавьядарша» Дандина в Монголии // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 181–198.
- Биткеев Н.Ц.* Языки и письменные системы монгольских народов. Москва–Элиста, 1995.
- Биткеев Н.Ц.* «Джангар» в мировом пространстве // Кочевая цивилизация Великой степи: современный контекст и историческая перспектива. Элиста, 2002.
- Биткеева Н.П.* К вопросу о сургалах Д.Равжи // Российское монголоведение. Вып. 4. М., 1996. С. 92–97.
- Бьерке (Биткеева) Н.П.* Поэзия Д.Равджи. Элиста, 2006.
- Бойкова Е.В.* Библиография отечественных работ по монголоведению (1992–1997) // Труды ИВ РАН. М., 1997.

- Бойкова Е.В. Библиография отечественных работ по монголоведению 1946–2000 гг. М., 2005.
- Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985.
- Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.
- Букина Л.В. Времена года в поэзии Д.Равжаа и Д.Нацагдоржа // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Ч. 1. М., 1982. С. 38–42.
- Букина Л.В. Мир автора и мир действительности в лирике Д.Батбаяра // Вопросы изучения восточных литератур: автор, тема, поэтика. М., 1985. С. 168–171.
- Букина Л.В. В мире круга земного. К проблеме исследования наскального стихотворения Цогту-Тайджи // Актуальные проблемы современного монголоведения. Улан-Батор, 1987. С. 270–273.
- Булаг. Религиозная литература монголов (пер. с монг. В.А.Успенского) // MONGOLICA-V. Памяти К.Ф.Голстунского. СПб., 2001. С. 119–123.
- Бурятские летописи. Улан-Удэ, 1995.
- Бурятский фольклор // Труды БИОН. Вып. 24. Улан-Удэ, 1975.
- Валеев Р.М. Монголоведение в истории казанского востоковедения // IX Международный конгресс монголоведов. Доклады российских ученых. М., 2006. С. 23–28.
- Ванчикова Ц.П. Монголыязычные обрядовые тексты культа Гесера // Культура Центральной Азии: письменные источники // Актуальные проблемы истории Бурятии. Улан-Удэ, 1987. С. 94–100.
- Видения буддийского ада / Предисл., пер., трансл., примеч. и глоссарий А.Г.Сазыкина. СПб., 2004.
- Викторова Л.А. К вопросу о найманской теории происхождения монгольского литературного языка и письменности (XII–XIII вв.) // Ученые записки ЛГУ. Вып. 12. Л., 1961.
- Викторова Л.А. Монголы: Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.
- Владимирцов Б.Я. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от профессора А.Д.Руднева. Пг., 1918.
- Владимирцов Б.Я. Монгольская литература // Литература Востока. Вып. 2. Пг., 1920. С. 90–115.
- Владимирцов Б.Я. Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra. Пг., 1921.
- Владимирцов Б.Я. Из лирики Миларайбы // Восток. I. Пг., 1922. С. 45–47.
- Владимирцов Б.Я. Волшебный мертвец. Сказки / Пер., вступ. ст., примеч. Пг., 1923.
- Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. М.–Л., 1923.
- Владимирцов Б.Я. Образцы монгольской народной словесности. Л., 1926.
- Владимирцов Б.Я. Надписи на скалах халхасского Цогту-тайджи // Изв. АН СССР. Л., 1926. С. 1253–1280. Л., 1927. С. 215–240.
- Владимирцов Б.Я. Монгольские сказания об Амурсане // Восточные записки. Т. 1. Л., 1927.
- Владимирцов Б.Я. Ćântideva. Bodhicaryāvatara. Монгольский перевод Choskuyi Hod-Zer'a. I. Text. Л., 1929.
- Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов / Сост. Г.И.Слесарчук, А.Д.Цендина. М., 2003.

- Волшебный мертвец. Монголо-ойратские сказки. М., 1958.
- Воробьев М.В. Культурные взаимосвязи между монголами и чжурчжэнями (цзиньцами) в XII–XIII вв. // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 23–39.
- Гаадамба Ш. «Сокровенное сказание монголов» и проблема литературных связей // Литературные связи Монголии. М., 1981.
- Гаадамба Ш. К вопросу об особенностях монгольских пословиц и поговорок // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М., 1985. С. 68–76.
- Гаадамба Ш. Над строкой «Сокровенного сказания» // Альманах библиофила: Книга Монголии. Вып. 24. М., 1988. С. 153–159.
- Гаадамба Ш. Исторические предания // Монгольская литература. Очерки из истории XIII – первой половины XX в. М., 1997. С. 33–44.
- Гармаева Х.Ж. Фольклорные варианты сюжетов «Волшебного мертвеца» // Средневековая культура Центральной Азии: письменные памятники. Улан-Удэ, 1995. С. 85–93.
- Герасимович Л.К. Литература Монгольской Народной Республики. 1921–1964. Л., 1965.
- Герасимович Л.К. Становление художественного метода новейшей монгольской литературы // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1974. С. 19–20.
- Герасимович Л.К. Монгольское стихосложение. Л., 1975.
- Герасимович Л.К. Некоторые проблемы становления прозаического жанра новейшей монгольской литературы // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1978. С. 47–49.
- Герасимович Л.К. Основные тенденции развития монгольской литературы на современном этапе // Олон улсын монголч эрдэмтний IV их хурал. Т. 2. Улаанбаатар, 1984. С. 407–414.
- Герасимович Л.К. Характерные особенности монгольской литературы XIX — начала XX вв. // Всесоюз. науч. конф., посв. 100-летию со дня рожд. акад. Б.Я.Владимирцова. М., 1984. С. 152–154.
- Герасимович Л.К. Светские мотивы в лирической поэзии Д.Равжи // MONGOLICA-I. Памяти акад. Б.Я.Владимирцова (1884–1931). М., 1986. С. 23–35.
- Герасимович Л.К. Монгольская литература: традиции и новаторство // V Межд. конгресс монголоведов. Ч. 2. М., 1987. С. 28–36.
- Герасимович Л.К. Литература МНР (1965–1985). Очерки прозы. Л., 1991.
- Герасимович Л.К. Взаимосвязи русской и монгольской литератур // Межлитературные связи Востока и Запада (на мат-ле литератур Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии в эпоху Средневековья, Нового и Новейшего времени). СПб., 1995. С. 30–34.
- Герасимович Л.К. Художественное творчество Ц.Дамдинсүрэна // MONGOLICA-IV. СПб., 1998. С. 11–16.
- Герасимович Л.К. Монгольская литература XIII – начала XX вв. Материалы к лекциям. Элиста, 2006.
- Гесериада. Перевод, вступительная статья и комментарий С.А.Козина. М.–Л., 1935.
- Гомбожав. Ганга-йин урусхал (История Золотого рода владыки Чингиса. Сочинение под названием «Течение Ганга») // Изд. текста, введ. и указ. Л.С.Пучковского. М., 1960.

- Гомбоев Г. Алтан-Тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе, с приложением калмыцкого текста «Истории Убаши-Хунтайджи и его войны с ойратами». ТВОРАО. Ч. VI. СПб., 1858.
- Гринцер П.А., Дамдинсурэн Ц. Монгольские версии «Сказания о Раме» // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 151–180.
- Гурбазар Р. Переводы русской и советской литературы на монгольский язык и их влияние на монгольскую литературу // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 390–400.
- Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гесериады. М., 1957.
- Дамдинсурэн Ц. Рамаьяна в Монголии. М., 1979.
- Дамдинсурэн Ц., Серебряный С.Д. «Обрамленные повести» в Индии и у монгольских народов // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 130–150.
- Дамдинсурэн Ц., Цендина А.Д. Тибетский сборник рассказов из «Панчтантры». Улан-Батор, 1983.
- Дамдинсурэн Цэндийн. К 100-летию со дня рождения / Сост. А.Цендина. М., 2008.
- Дарваев П. Письменный памятник монголов XIII в. // Сокровенное сказание монголов. Анонимная хроника 1240 года. Элиста, 1990. С. 3–6.
- Дарваев П.А. «Сокровенное сказание монголов» как источник изучения биографии Чингис-хана // История и культура монгольских народов: источники и традиции. Ч. 2. Элиста, 1999. С. 41–42.
- Даревская Е.М. Сибирь и Монголия: Очерки русско-монгольских связей в конце XIX — начале XX вв. Иркутск, 1994.
- Даревская Е.М. Три портрета — три судьбы. Исторические очерки. Улан-Батор, 1997.
- Дашибалова Д.В. Социальные мотивы в творчестве Д.Равжи // Исследования по истории и культуре Монголии. Новосибирск, 1989. С. 91–98.
- Дашибалова Д.В. Социально-этическая проблематика в монгольской литературе XIX в. (на материале жанра «уг») // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии. М., 1991. С. 130–136.
- Дашибалова Д.В. Жанр «уг» в монгольской словесности: фольклорные и литературные традиции // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 2. Улан-Удэ, 1998. С. 178–185.
- Дашибалова Д.В. Л.Агваанхайдав и его литературное наследие // Цыби-ковские чтения-7. Улан-Удэ, 1998. С. 208–209.
- Джамбинова Р.А. Роман и автор. Новые грани художественности (1960–1990). Элиста, 1996.
- Джамбинова Р.А. Литература и фольклор: проблема традиций // «Банзаровские чтения-2», посв. 175-летию со дня рожд. Д.Банзарова. Улан-Удэ, 1997. С. 113–119.
- Дугар-Нимаев Ц.-А. «Зерцало мудрости» — памятник дореволюционной бурятской литературы // Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам. Памятник бурятской литературы начала XX в. Улан-Удэ, 1966. С. 5–31.
- Дугар-Нимаев Ц.-А. О жанре хождений в бурятской литературе XIX в. // Проблемы алтаистики и монголоведения. Вып. 1. Элиста, 1974. С. 147–159.
- Дугар-Нимаев Ц.-А. О монголо-бурятских литературных связях в начале XX веков // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал. Т. 3. Улаанбаатар, 1979. С. 167–174.

- Дугар-Нимаев Ц.-А.* Бурятская литература в ряду других монголоязычных литератур в XVIII–XIX вв. // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 327–342.
- Дугаров Б.С.* «Намтар» Миларайбы и его монгольская версия // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985. С. 48–57.
- Дугаров Р.Н.* Кукунорские исторические хроники как памятники монгольской литературы // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Ч. 1. М., 1984. С. 58–62.
- Дыльков С.Д.* Монголоведение в СССР // Исследования и материалы по Монголии. Улан-Удэ, 1974.
- Евдокимова Т.Ю.* Связь монгольского сочинения «Букет белых лотосов» с комментариями к «Субхашите» // Владимирцовские чтения. II. М., 1989. С. 98–100.
- Евдокимова Т.Ю.* Джатаки Арья Шуры в монгольском сборнике сказок XIX в. // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования. М., 1992. С. 16–22.
- Ельцова Т.Ю.* Шастра «Букет белых лотосов» как памятник тибето-монгольской дидактической литературы // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. Ч. 1. М., 1983. С. 121–127.
- Ёндон Д.* Монгольская тибетоязычная художественная литература // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 208–227.
- Ёндон Д.* Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. М., 1989.
- Жамцарано Ц.* Монгольские летописи XVII в. (ТИБ XVI). М.–Л., 1936.
- Зая Пандита.* Элиста, 2006.
- Заятуев Г.-Н.* Образ Алан-гуа в «Сокровенном сказании монголов» // «Тайная история монголов»: источниковедение, история, филология. Новосибирск, 1995. С. 127–131.
- Зориктуев Б.Р.* Интерпретация имен Буртэ-Чино и Гоа-Марал в «Сокровенном сказании монголов» // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т. 1. Улан-Удэ, 2000. С. 334–339.
- Зэнэ М.* Современное положение монгольской литературы и искусства в КНР // Социальная действительность КНР в отражении литературы и искусства 80-х гг. Информационный бюллетень ИДВ № 8, 1990. С. 123.
- Инжинаш В.* Одноэтажный павильон (роман) / Пер. со старомонг. Л.Скородумовой // К вершине горы. 11. М., 1983.
- Инжинаш В.* Палата красных слез (роман) / Пер. со старомонг. Л.Скородумовой // Байкал, 2002. № 3–4. Улан-Удэ.
- Йорши И.И.* Монголоведение // Азиатский музей — Ленинградское Отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972.
- Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. М., 1983.
- Исследования по истории и культуре Монголии. Сборник научных трудов АН СССР. Новосибирск, 1989.
- История в трудах ученых лам / Сост. и ред. А.С.Железняков, А.Д.Цендина. М., 2005.
- История Чойджид-дагини. Факсимиле рукописи. / Трансл. текста, пер. с монг., исслед. и коммент. А.Г.Сазыкина. М., 1990.
- История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи. / Пер. с монг., введ., коммент. и прил. А.Д.Цендиной. М., 1999.

- Источниковедение и текстология памятников средневековых наук в странах Центральной Азии. Новосибирск, 1989.
- Калмыцкие сказки. Элиста, 2006.
- Камешков Б.Н. Художественная литература // Современная Монголия, № 2-3, 1941. С. 86-90.
- Камешков Б. Литература народной Монголии // Звезда, №9. Л., 1951. С. 148-153.
- Кара Д. Книги монгольских кочевников: Семь веков монгольской письменности. М., 1972.
- Кара Д. Уйгуро-монгольские литературные связи // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 51-62.
- Касьяненко З.К. А.Д.Руднев (К 100-летию со дня рождения) // Ученые записки ЛГУ, Востоковедение № 8. Филологические исследования. Л., 1981.
- Касьяненко З.К. Монгольский рукописный фонд библиотеки Восточного факультета Ленинградского государственного университета им. А.А.Жданова // Международная ассоциация по изучению культуры Центральной Азии. Вып. 9. М., 1985. С. 86-92.
- Касьяненко З.К. Монголоведение в Санкт-Петербургском университете (1855-1917) // Культура Монголии в средние века и в новое время. Улан-Удэ, 1986.
- Каталог «Ганджура». Сост. З.К.Касьяненко. М., 1993.
- Кафаров П.И. и его вклад в отечественное востоковедение (К 100-летию со дня смерти). Ч. II. М., 1979.
- Кляшторный С.Г., Якушова К.Н. Предисловие // MONGOLICA: К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993. С. 3-6.
- Книга Монголии / Авт.: Ю.Кручкин, И.В.Кульганек, В.Лесовой, Е.Мергенова, С.Ю.Неклюдов, А.Г.Сазыкин, В.З.Церенов. М., 1988. (Альманах библиофила. Вып. 24.)
- Ковалевский О.М. Монгольская хрестоматия. Ч.1-3. Казань, 1838.
- Козин С.А. Джангариада. М.-Л., 1940.
- Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Юань чао би ши. Монгольский обыденный изборник. Т. I. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии. М.-Л., 1941.
- Козин С.А. Ойратская историческая песнь о поражении Халхаского Шолой-Убаши хунтайджи в 1587 г. войсками ойратского Четырехцарствия // Советское востоковедение. Т. 4. М.-Л., 1947.
- Козин С.А. Эпос монгольских народов. М.-Л., 1948.
- Колесникова М. Облик времени, облик народа // Современная монгольская повесть. М., 1974. С. 3-13.
- Кондратьев С.А. Музыка монгольского эпоса и песен. М., 1970.
- Котвич В.Л. Краткий обзор истории и современного политического положения Монголии. СПб., 1914.
- Котвич В.Л. Из поучений Чингис-хана // Восток. Кн. 3. М.-Пг., 1923.
- Котвич В.Л. К изданию Юань-чао би-ши (Монголун нигуча товчи) // Записки востоковедов при Азиатском музее РАН. Л., 1925. С. 235-236.
- Кроль Ю.Л., Кузьменков Е.А. Переводы из Юань-чао би-ши // Страны и народы Востока. Вып. XXIX. Б.И.Панкратов. Монголистика. Синология. Буддология. СПб., 1998. С. 44-65.
- Кудияров А.В. О монгольских народных речениях // Страны и народы Востока. Вып. XI. М., 1971. С. 85-104.

- Кудияров А.В. О стиле монгольязычной эпики // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. Ч. 1. М., 1983. С. 183–193.
- Кудияров А.В. Стиль «Тайной истории»: имплицитность, вариация, репрезентативность, подхват // MONGOLICA-I. Памяти акад. Б.Я.Владимирцова (1884–1931). М., 1986. С. 36–51.
- Кудияров А.В. Художественно-стилевые традиции эпоса монгольязычных и тюркоязычных народов Сибири. М., 2002.
- Кузьмин Ю.В. История сибирского монголоведения. Учебное пособие. Иркутск, 2002.
- Кузьмин Ю.В. Иркутское монголоведение: 1725–2004 гг.: исследователи и книги. Иркутск, 2004.
- Кульганек И.В. Поэтические приемы в традиции монгольской литературы // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. Ч. 1. М., 1986. С. 97–98.
- Кульганек И.В. Структура монгольских литературоведческих и лингвистических терминов как отражение языковой специфики // Этническое и языковое самосознание. М., 1995. С. 87.
- Кульганек И.В. Мир монгольской песни. СПб., 1997.
- Кульганек И.В. Русско-монгольское литературное взаимодействие // Altai-ca. II. М., 1998. С. 92–100.
- Кульганек И.В. Каталог монгольязычных фольклорных материалов архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН. СПб., 2000. (Архив российского востоковедения. V.)
- Кульганек И.В. Роль поэтического фольклора в традиционной модели социализации детей в Монголии // Россия и Монголия в свете диалога цивилизаций. М., 2002. С. 279–289.
- Кульганек И.В. Труды и учебные пособия О.М.Ковалевского по монгольской филологии // Монголовед О.М.Ковалевский: Биография и наследие (1801–1878), Казань, 2004. С. 177–208.
- Кульганек И.В. Формульность как основа канона монгольской устной народной поэзии // IX Международный конгресс монголоведов. М., 2006. С. 288–292.
- Кульганек И.В. Монгольский поэтический фольклор. Проблемы изучения, коллекции, поэтика. СПб., 2010.
- Курманалиева С.В. Жанр юмора и сатиры в новейшей монгольской литературе (к вопросу о генезисе) // Человек, природа, общество: актуальные проблемы. Л., 1991. С. 33–34.
- Курманалиева С.В. Основные художественные средства и приемы в расказах Шагдайн Цэнд-Аюуша // VI Межд. конгресс монголоведов. Ч. 2. М., 1992. С. 76–81.
- Курманалиева С.В. Характерные особенности сатирико-юмористических произведений современных монгольских писателей // Человек и общество: актуальные проблемы. СПб., 1993. С. 9–10.
- Кычанов Е.И. Парные изречения как одна из ведущих форм изречений народов Центральной Азии, ее возможные истоки и пути распространения // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Ч. 2. М., 1978. С. 201–207.
- Лауфер Б. Очерк монгольской литературы / Пер. В.А.Казакевича, под ред. и с предисл. Б.Я.Владимирцова. Л., 1927.
- Леонтьев А.А. К современному состоянию вопроса об аллитерации в тюркской народной поэзии (комментарий к статье Е.Д.Поливанова «Об аллитерации...» // Проблемы восточного стихосложения. М., 1973. С. 107–110.

- Лубсан Данзан. Алтан Тобчи («Золотое сказание») / Пер. с монг., коммент. и примеч. Н. П. Шастиной. М., 1973.
- Лувсанвандан С. Современный монгольский роман // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М., 1985. С. 240–248.
- Матвеева Г.С. Литература // Монгольская Народная Республика. Справочник. М., 1986. С. 372–377.
- Медноволосая девушка. Калмыцкие сказки. М., 1964.
- Мелёхин А.В. Влияние «Кавьядарши» Дандина на поэтическое творчество Равджи // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии. М., 1991. С. 103–118.
- Михайлов Г.И. Современная художественная литература // Монгольская Народная Республика. М., 1952. С. 297–346.
- Михайлов Г.И. Первый монгольский роман // КСИВ. Вып. 9. М., 1953. С. 82–86.
- Михайлов Г.И. Вопросы филологии в трудах Д.Банзарова // К столетию со дня смерти Д.Банзарова. Улан-Удэ, 1955. С. 35–46.
- Михайлов Г.И. Очерк истории современной монгольской литературы. М., 1955.
- Михайлов Г.И. Литературная жизнь в Монгольской Народной Республике (1955 — начало 1957 г.) // КСИВ. Т. 27. М., 1958. С. 3–16.
- Михайлов Г.И. Послевоенные работы советских филологов-монголистов (1945–1955 гг.) // КСИВ. Вып. 24. Языки и лит-ра Дальнего Востока. М., 1958. С. 17–31.
- Михайлов Г.И. К вопросу эволюции монгольского героического эпоса // Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика. М., 1960. С. 210–227.
- Михайлов Г.И. «Сокровенное сказание» и «Алтан Тобчи». Материалы по истории и филологии Центральной Азии. ТБКИ СО АН СССР. Вып. 8. Улан-Удэ, 1962.
- Михайлов Г.И. О монгольских публикациях литературных памятников и произведений фольклора // Народы Азии и Африки. № 6. М., 1963. С. 192–195.
- Михайлов Г.И. О периодизации истории монгольской литературы // Проблемы периодизации истории литератур народов Востока. М., 1968. С. 166–179.
- Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969.
- Михайлов Г.И., Яцковская К.Н. Монгольская литература. Краткий очерк. М., 1969.
- Михайлов Г.И. О терминах «шастар», «намтар», «тууж», «судар» в монгольской литературе // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1970. С. 31–33.
- Михайлов Г.И. Писатель и наследие. // ХЗС. IX боть. 1–21 дэвтэр. Улаанбаатар, 1972. С. 133–144.
- Михайлов Г.И. Актуальные проблемы изучения литератур монгольских народов // Проблемы алтаистики и монголоведения. Вып. 1. Элиста, 1974. С. 116–122.
- Михайлов Г.И. Древняя поэзия // История калмыцкой литературы. Т. 1. Элиста, 1981. С. 28–145.
- Молчанов А. Фольклорные пьесы монгольского драматурга Ч.Ойдова // Конф. молодых науч. работников и асп. ИВ АН. М., 1966. С. 113–115.
- Монголия. Библиографический указатель (1993–1998). Иркутск, 1998.
- Mongolica-I: Памяти акад. Б.Я.Владимирцова (1884–1931). М., 1986.

- Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993.
- Mongolica-III: Из архива отечественных востоковедов XIX — начала XX вв. СПб., 1995.
- Mongolica-IV: 90-летию со дня рождения Ц.Дамдинсурэна посвящается. СПб., 1998.
- Mongolica-V: Посвящается К.Ф.Голстунскому. СПб., 2001.
- Mongolica-VI: Посвящается 150-летию со дня рождения А.М.Позднеева. СПб., 2003.
- Mongolica-VII: Посвящается 100-летию со дня рождения Дашдорджийн Нацагдорджа. СПб., 2007.
- Mongolica-VIII: Посвящается 190-летию Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН (СПбФ ИВ РАН). СПб., 2008.
- Mongolica-IX: Посвящается 130-летию со дня рождения С.А.Козина. СПб., 2010.
- Mongolica-X: Посвящается 90-летию Л.К.Герасимович. СПб., 2013.
- Mongolica-XI: Посвящается 130-летию со дня рождения А.В.Бурдукова. СПб., 2013.
- Mongolica-XII: Посвящается 130-летию со дня рождения Б.Я.Владимирцова. СПб., 2014.
- Монголовед О.М.Ковалевский: Биография и наследие (1801–1878). Казань, 2004.
- Монгольская литература: очерки из истории XIII — первой половины XX вв. / Сост. и отв. ред. К.Н.Яцковская. М., 1997.
- Монгольские источники о Даян-хане / Введ., вступит. ст., коммент. Г.С.Гороховой. М., 1986.
- Монгольские народные пословицы и поговорки. М., 1962.
- Монгольские переводы «Манджушри-нама-сангити» (Mongolian Translations of Mañjuśrī-nāma-saṃgīti) / Сост. А.Г.Сазыкин. Пер. предисл. на англ. А.Шаркёзи. Киото, 2006.
- Монгольские сказки. М., 1967.
- Монгольские сказки / Предисл. и пер. Ц.Жамцарано. Урга, 1923.
- Музраева Д.Н. Повесть о Лунной кукушке. СПб., 2005.
- Намжилов Б.Ч. Зарождение монгольского рассказа // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Ч. 2. М., 1982. С. 166–176.
- Неклюдов С.Ю. Заметки об эпической временной системе // Труды по знаковым системам. VI. (Уч. зап. ТГУ, № 308). Тарту, 1973. С. 151–165.
- Неклюдов С.Ю. «Героическое детство» в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти акад. Н.И.Конрада. М., 1974. С. 129–140.
- Неклюдов С.Ю. Исторические взаимосвязи тюрко-монгольских фольклорных традиций и проблема восточных влияний в европейском эпосе // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974. С. 192–274.
- Неклюдов С.Ю. Сказание о Гесере в восточномонгольской эпической традиции // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал. II боть. Улаанбаатар, 1977. С. 105–111.
- Неклюдов С.Ю. Образ Гесера в фольклорно-мифологических традициях Центральной Азии и Южной Сибири // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1978. С. 40–44.
- Неклюдов С.Ю. Проблемы исторической эволюции монгольской мифологии // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1978. С. 232–239.

- Неклюдов С.Ю. Гесериада в монгольской словесности: некоторые аспекты сопоставительного исследования // Литература стран Дальнего Востока. М., 1979. С. 162–168.
- Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л. Мифо-эпический каталог как жанр восточномонгольского фольклора // П.И.Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение (К 100-летию со дня смерти). Ч. II. М., 1979. С. 105–123.
- Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник 1977. М., 1981. С. 183–202.
- Неклюдов С.Ю. Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций // Советская этнография. М., 1981, № 4. С. 119–129.
- Неклюдов С.Ю. Эпос монгольских народов и проблема фольклорных взаимосвязей // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 84–100.
- Неклюдов С.Ю. Тумурицэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982.
- Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. М., 1984.
- Неклюдов С.Ю. К вопросу об «эпосе» и «истории» в традиции монгольской словесности // Всесоюзная научная конференция к 100-летию Б.Я.Владимирцова. М., 1984. С. 154–155.
- Неклюдов С.Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 221–229.
- Неклюдов С.Ю. Персонажи монгольского эпоса // Олон улсын монголч эрдэмтний IV их хурал. III боть. Улаанбаатар, 1984/1985. С. 105–110.
- Неклюдов С.Ю. Сказание о Гесере в традиционной монгольской словесности (смысловое единство и множественность интерпретаций) // Классические памятники литератур Востока (в историко-функциональном освещении). М., 1985. С. 184–198.
- Неклюдов С.Ю. Эпические повествования в традиционной монгольской литературе // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М., 1985. С. 38–53.
- Неклюдов С.Ю. Закономерности стадийной эволюции эпоса Центральной Азии и Южной Сибири // Mongolica-I. Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова (1884–1931). М., 1986. С. 66–79.
- Неклюдов С.Ю. Изучение монгольской мифологии: к постановке проблемы // Актуальные проблемы современного монголоведения. Улан-Батор, 1987. С. 209–213.
- Неклюдов С.Ю. Историческое предание в центральноазиатских традициях // V Междунар. конгресс монголоведов (Улан-Батор, сентябрь 1987). М., 1987. С. 89–96.
- Неклюдов С.Ю. Устное предание в становлении исторической литературы монгольских народов // Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии. М., 1988. С. 48–56.
- Неклюдов С.Ю. Образ владыки загробного мира в мифологических традициях Центральной Азии // Владимирцовские чтения / II Всесоюзная конференция монголоведов. М., 1989. С. 114–116.
- Неклюдов С.Ю. Охота и скотоводство в эпосе Южной Сибири и Центральной Азии // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии. М., 1991. С. 11–14.

- Неклюдов С.Ю.* Полистадиальный образ духа-хозяина, хранителя и создателя огня в монгольской традиции // Acta Orientalia Hungarica. Т. XLVI (2-3). Budapest, 1992/1993. С. 311-321.
- Неклюдов С.Ю.* Заметки о повествовательной структуре «Сокровенного сказания» // Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993. С. 226-238.
- Неклюдов С.Ю.* Заметки об эпосе центральноазиатских народов // Эпические традиции афро-азиатских народов. М., 1995. С. 5-14.
- Неклюдов С.Ю.* Монгольская мифология: религиозные и повествовательные традиции // Мифология и литература Востока. М., 1995. С. 67-77.
- Неклюдов С.Ю.* Героический эпос кочевников Монголии // Эпос народов зарубежной Азии и Африки. М., 1996. С. 16-64.
- Неклюдов С.Ю.* Пути сложения сюжетного повествования в монгольской традиционной прозе // Монгольская литература. Очерки из истории XIII — первой половины XX в. М., 1997. С. 236-272.
- Неклюдов С.Ю.* Эпические традиции // Монгольская литература. Очерки из истории XIII — первой половины XX в. М., 1997. С. 62-74.
- Неклюдов С.Ю.* К вопросу о специфике фольклорно-мифологических традиций степных кочевников // Мифологические системы народов Восточной Азии. М., 1998. С. 37-48.
- Неклюдов С.Ю.* Мифо-эпический синтез в монгольском фольклоре (восточномонгольское «Сказание о калыпе») // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении. М., 1999. С. 193-212.
- Нимаев Д.Д.* Об интерпретации некоторых сюжетов из «Сокровенного сказания» // Актуальные проблемы истории Бурятии. Улан-Удэ, 1990. С. 25-27.
- Новые горизонты. Литературно-художественная критика в МНР. Пер. с монг. М., 1979. С. 309.
- Нуркаева Л.Н.* Проблемы зарождения и утверждения реалистического метода в современной монгольской литературе // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии. М., 1991. С. 168-174.
- Нуркаева Л.Н.* Роль историографических традиций в становлении современной монгольской повести и романа // Цыбиковские чтения-7. Улан-Удэ, 1998. С. 210-211.
- Нуркаева Л.Н.* Горькая ирония притчи: сатира в современной монгольской прозе // Владимирцовские чтения V. М., 2006. С. 174-179.
- Образцы монгольской народной литературы / Ред. Ц.Жамцарано, А.Д.Руднев. Вып. 1: Халхаское наречие. СПб., 1908.
- Образцы народной словесности халха-монголов / Ред. Ц.Жамцарано, А.Д.Руднев. Ч. 1. СПб., 1909.
- Образцы народной словесности халха-монголов / Ред. Ц.Жамцарано, А.Д.Руднев. Вып. 1. Т. I. СПб., 1913.
- Образцы народной словесности халха-монголов / Ред. Ц.Жамцарано, А.Д. Руднев. Вып. 2. Пг., 1914.
- Ойратская версия «Истории о Молон-тойне». Факсимиле рукописи / Изд. текста, введ., пер. с ойратского, трансл., коммент. и прил. Н.С.Яхонтовой. СПб., 1999.
- Ойратский словарь поэтических выражений / Факсимиле рукописи, трансл., введ., пер. с ойратского, словарь с коммент. и прил. Н.С.Яхонтовой. М., 2010.

- Ольденбург С.Ф. Борис Яковлевич Владимирцов // Изв. АН СССР. Отделение общественных наук. 1932, № 8. С. 671.
- Орлова К.В. Общая характеристика рукописей и ксилографов «Книги притч», памятника монгольской литературы XVIII в. (по материалам ленинградских коллекций) // Филологические исследования старописьменных памятников. Элиста, 1987. С. 34–43.
- Отгонбаатар Р., Цендина А.Д. Образцы письменной традиции Северной Монголии. М., 2014.
- Очирова Г.Н. Сказки и притчи о животных в комментариях Ринчена Номтоева к сочинению «Капля рашияны, питающая людей» Нагарджуны // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980. С. 133–150.
- Оюун Э. Народные истоки театрального искусства монголов. М., 1960.
- Панкратов Б.И. Образцы переводов из «Юань-чао би-ши» (подготовка к печати и предисл. Ю.Л.Кроля) // MONGOLICA: К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993. С. 103–125.
- Песни аратов. Из монгольской народной поэзии. М., 1973.
- Петрова М.П. Чингис-хан в современной монгольской поэзии // VI Межд. конгресс монголоведов. Ч. 2. М., 1992. С. 111–115.
- Петрова М.П. Монгольская гражданская лирика конца XX века // VII Межд. конгресс монголоведов. М., 1997. С. 138–142.
- Петрова М.П. Поэтическое творчество Ч.Мягмарсурэна // Mongolica-IV. 90-летию со дня рождения Ц.Дамдинсурэна посвящается. СПб., 1998. С. 80–84.
- Петрова М.П. Образ автора в прозе Д.Батбаяра // Владимирцовские чтения V. М., 2006. С. 191–195.
- Позднеев А.М. Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. 1. Народные песни монголов. СПб., 1880.
- Позднеев А.М. Монгольская летопись «Эрдэнийн Эрихэ». СПб., 1883.
- Позднеев А.М. Монгольская хрестоматия для начального преподавания с предисловием Н.И.Веселовского. СПб., 1900.
- Позднеев А.М. Лекции по истории монгольской литературы, читанные в С.Петербургском университете в 1895–1896 гг. Т. 1–2, СПб., 1896–1897; т. 3. Владивосток, 1907.
- Поппе Н.Н. Монгольская литература // Литературная энциклопедия. Т. 7. М., 1934. С. 446–451.
- Поппе Н.Н. О древнемонгольской эпической литературе // Сергею Федоровичу Ольденбургу к 50-летию научной и общественной деятельности: 1882–1932. Л., 1934.
- Поппе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. М.–Л., 1937.
- Поппе Н.Н. Монгольский словарь Муккадимат ал-Адаб // Труды ИВ АН. Вып. XIV. М.–Л., 1938.
- Поппе Н.Н. Золотоордынская рукопись на бересте // Труды ИВ АН. Том XXXXII. М., 1941. С. 81–134.
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876–1877 гг. Т. 1–4. СПб., 1881–1883. Изд. 2-е. М., 1948.
- Потанин Г.Н. Монгольское сказание о Гесер-хане // Вестник Европы. Т. V. СПб., 1890.
- Потанин Г.Н. Тангуты-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893.

- Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Языки. Фольклор. Литература. Т. III. Улан-Удэ, 2000.
- Проблемы монгольской филологии. Элиста, 1988.
- Проблемы периодизации истории литератур народов Востока. М., 1968.
- Пучковский А.С. Монгольские рукописи и ксилографы Института востоковедения. М.-Л., 1957.
- Пучковский А.С. Монгольская литература в исследованиях ленинградских монголоведов // Ученые записки ИВ АН. Т. XXV. СПб., 1960. С. 118-126.
- Раднаев В.Э. У истоков монгольской литературной критики (Сумба-хамбо и Л.Агванхайдав) // НАА. №3. М., 1976. С. 177-182.
- Раднаев В.Э. Монгольское литературоведение на современном этапе. Реферативный обзор. ИНИОН. М., 1980.
- Раднаев В.Э. Жанр «уг» в монгольской литературной традиции // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии. М., 1991. С. 119-129.
- Раднаев Р.Д. К жизнеописанию двух средневековых поэтов // Владимирцовские чтения III. М., 1995. С. 190-191.
- Ракишев Р.Р. Произведение монгольской повествовательной прозы XIX века «Ку си джуан» // Взаимосвязи и закономерности развития литературы Центральной и Восточной Азии. М., 1991. С. 137-150.
- Рашид ад-дин. Сборник летописей. Т. 1 Кн. 2. Пер. с перс. М.-Л., 1952, Т. 2 1960.
- Решетов А.М. К.Ф.Голстунский: жизнь и деятельность выдающегося монголоведа // MONGOLICA-V. Памяти К.Ф.Голстунского. СПб., 2001. С. 6-14.
- Ринчен Б. Из нашего культурного наследия. Улаанбаатар, 1953.
- Ринчен Б. Жанр *bengsen-ü üliget* в монгольском фольклоре. Улаанбаатар, 1959.
- Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в Средние века. История и культура Востока Азии. Новосибирск, 1975. С. 188-195.
- Рифтин Б.Л. Старинные китайские романы в Монголии // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Ч. 2. М., 1980. С. 195-196.
- Рифтин Б.Л., Семанов В.И. Монгольские переводы старинных китайских романов и повестей // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 234-279.
- Рифтин Б.Л., Цэрэнсоднам Д. Сказ «бэнсэн улигэр» и проблема литературно-фольклорных взаимосвязей // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 280-314.
- Рифтин Б.Л. Жанрово-композиционные особенности первых монгольских романов // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М., 1985. С. 168-195.
- Россия—Монголия—Китай: Дневники монголоведа О.М.Ковалевского. 1830-1831 гг. / Подг. к изд., предисл., глосс., коммент. и указ. Р.М.Валеев, И.В.Кульганек. Казань, 2006.
- Руднев А.Д. Заметки по монгольской литературе. Историческая летопись «Болор толи» // ЗВОРАО. Т. 15. СПб., 1904.
- Сазыкин А.Г. Суд Эрлиг-хана и социальные мотивы в монгольскоязычной литературе «народного буддизма» // ПП и ПИКНВ. XIII годичн. сессия ЛО ИВАН. М., 1977. С. 106-110.

- Сазыкин А.Г. «Повесть о Гусю-ламе» в рукописях монгольского фонда ЛО ИВ АН СССР. Ч. 2 // ПП и ПИКНВ. XVII годичн. науч. сессия ЛО ИВ АН. Ч. 1. М., 1983. С. 84–91.
- Сазыкин А.Г. Монгольская литература XVII в. // История всемирной литературы в 9 томах. Т. 8. М., 1983. С. 546–549.
- Сазыкин А.Г., Ёндон Д. Одно из тибето-монгольских дидактических сочинений о происхождении водки и вреде пьянства // MONGOLICA: Памяти акад. Б.Я.Владимирцова. 1884–1931. М., 1984. С. 232–251.
- Сазыкин А.Г. Сюжет «видений ада» в монгольской литературе XVII—начала XX вв. // Информ. бюл. МАИКЦА. Вып. 8. М., 1985. С. 62–69.
- Сазыкин А.Г. Эсхатологические мотивы в «Повести о Нарану-Гэрэл». Ч. 1 // ПП и ПИКНВ. XVIII годичн. науч. сессия ЛО ИВ АН. Ч. 1. М., 1985. С. 63–68.
- Сазыкин А.Г. Монгольская литература // История всемирной литературы. Т. 4. М., 1987. С. 546–549.
- Сазыкин А.Г. Иллюстрированные рукописи и ксилографы «Ста тысяч стихов» // Книга Монголии. М., 1988. С. 229–232. (Альманах библиофила. Вып. 24.)
- Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР. Т. I–III. М., 1988, 2001, 2003.
- Сазыкин А.Г. Монгольская литература // История всемирной литературы. Т. 5. М., 1988. С. 635–641.
- Сазыкин А.Г. Рукописная книга в истории культуры монгольских народов // Рукописная книга в культуре народов Востока (очерки). Кн. 2. М., 1988. С. 423–464.
- Сазыкин А.Г. «Пророчества Чингис-хана» // MONGOLICA: К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993. С. 239–248.
- Сазыкин А.Г. «История Чойджид-дагины» и ее монгольские переводы // Монгольская литература. Очерки из истории XIII — первой половины XX в. М., 1997. С. 209–228.
- Сазыкин А.Г. Описание путешествий в литературном наследии монгольских народов // Страны и народы Востока. Вып. 28. СПб., 1994. С. 26–35.
- Сазыкин А.Г. Собрание монгольских рукописей и ксилографов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук // Архивные материалы о монгольских и тюркских народах в академических собраниях России. СПб., 2000. С. 7–22.
- Сазыкин А.Г., Ёндон Д. Монгольская версия рассказов о пользе «Алмазной сутры» // Mongolica-IV. 90-летию со дня рождения Ц.Дамдинсүрэнна посвящается. СПб., 1998. С. 36–47.
- Сампилдэндэв Х. Жанр благопожеланий в монгольском фольклоре // Специфика жанров в литературе Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М., 1985.
- Сампилдэндэв Х. Воздействие фольклора на развитие современной монгольской литературы // Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии. М., 1988. С. 169–181.
- Сампилдэндэв Х. Некоторые аспекты литературных связей между Россией и Монголией // Россия и Монголия в свете диалога цивилизаций. М., 2002. С. 253–257.
- Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о Хане Харангуй // Труды Института востоковедения. XII. М.–Л., 1937.
- Санжеев Г.Д. Образцы монгольской литературы. М., 1945.

- Санжеев Г.Д. Кызылская рукопись монгольской эпической повести Хан Харангуй // Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика. М., 1960. С. 265–350.
- Санкритьяна Е.Н. Краткий систематический каталог монгольских рукописей и киографов Государственной библиотеки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина // Восточный сборник. Вып. 3. М., 1972. С. 86–98.
- Серебряный С.Д. Чарья-гити — поэтический жанр в литературах Индии и Центральной Азии // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М., 1985. С. 145–155.
- Скородумова Л.Г. Китайские традиции в романе В.Инжинаша «Одноэтажный павильон» // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 315–326.
- Скородумова Л.Г. Литературно-художественная критика на страницах монгольской печати // Современная художественная литература за рубежом. М., 1985. № 2. С.63–65.
- Скородумова Л.Г. О связях монгольского и китайского романов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Ч. 2. М., 1978. С. 168–175.
- Скородумова Л.Г. Роман В.Инжинаша «Палата красных слез» — некоторые особенности жанра // Олон улсын монголч эрдэмтний IV их хурал. Т. 2. Улаанбаатар, 1984. С. 427–434.
- Скородумова Л.Г. Элементы буддийского влияния и новаторство в трактовке женских образов бытовых романов В.Инжинаша // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985. С. 57–63.
- Скородумова Л.Г. Функциональное значение стихов в романах В.Инджаннаша «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез» // MONGOLICA. Памяти акад. Б.Я.Владимирцова (1884–1931). М., 1986. С. 97–109.
- Скородумова Л.Г. Некоторые особенности композиционного построения романа «Синяя книга» // V Межд. конгресс монголоведов. Ч. 2. М., 1987. С. 135–140.
- Скородумова Л.Г. Элементы сатиры в творчестве Инджаннаша // Актуальные проблемы современного монголоведения. Уланбаатар, 1987. С. 246–250.
- Скородумова Л.Г. Монгольский роман последнего десятилетия в освещении литературной критики 1987 г. // Современная художественная литература за рубежом. М., 1988. № 6. С. 52–54.
- Скородумова Л.Г. Обозначение поэтических жанров в романах Инджаннаша // Владимирцовские чтения. II Всесоюз. конф. монголоведов. М., 1989. С. 146–148.
- Скородумова Л.Г. К проблеме эволюции монгольского романа (традиции и новаторство) // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии. М., 1991. С. 162–167.
- Скородумова Л.Г. О некоторых модернистских тенденциях в современной монгольской литературе // Mongolica-IV. 90-летию со дня рождения Ц.Дамдинсурэна посвящается. СПб., 1998. С. 76–79.
- Скородумова Л.Г. Монгольская словесность в Китае // Общество и государство в Китае. М., 2000. С.188–194.
- Скородумова Л.Г. Драгоценные четки. Монгольский роман. Эволюция жанра. Улаанбаатар, 2002.
- Скородумова Л.Г. Сказки и мифы Монголии / Пер. с монг. Улаанбаатар, 2003.

- Скородумова Л.Г. Монгольский язык: Образы мира. Улаанбаатар, 2004.
- Скородумова Л.Г. История и культура монголов. Хрестоматия. Улаанбаатар, 2005.
- Скородумова Л.Г. Современный литературный процесс в Монголии: основные тенденции развития // Владимирцовские чтения V. М., 2006. С. 200–210.
- Смолев Я.С. Бурятская легенда о Чингисхане в связи с названием местностей Забайкалья и сопредельной Монголии // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Императорского Русского географического Общества. Т. 3. Вып. 1. Иркутск, 1902. С. 78–93.
- Соктоев А.Б. О монголо-бурятских «обрамленных повестях» // Бурятская литература. Улан-Удэ, 1972. С. 128–157.
- Старииков В.С. О киданьских стихотворных текстах в каменописных эпиграфях XI–XII вв. (По предварительным данным дешифровки и формально-функционального анализа текстов) // П.И.Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение (к 100-летию со дня смерти). Ч. 3. М., 1979. С. 64–66.
- Старииков В.С. О литературе киданей // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 39–50.
- Старииков В.С. Прозаические и стихотворные тексты малого киданьского письма XI–XII вв. // Забытые системы письма. Остров Пасхи, Великое Ляо. Индия. Мат-лы по дешифровке. М., 1982. С. 99–210.
- Старинное монгольское сказание о Чингисхане // Труды членов Российской духовной миссии. Т. 4. (Перевёл архимандрит Палладий). Изд. 2, Труды Российской Духовной Пекинской Миссии. Пекин, 1910. С. 1–124.
- Стеблева И.В. Происхождение и развитие тюркской аллитерационной системы в связи с историческим родством тюркских и монгольских языков // Советская тюркология. №6. Баку, 1971. С. 80–84.
- Сто песен дархата Г.Давааджия / Публ., перев., введ. и коммент. К.Н.Яцковской. М., 1978.
- Съртылова С.Х. О тибето-монгольских версиях «Падма-гатан» // Средневековая культура Центральной Азии: письменные памятники. Улан-Удэ, 1995. С. 143–174.
- Татар-Фоссе М. К южносибирским тюркским связям монгольской шаманской поэзии // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 117–122.
- Творчество сказителя. Традиция и импровизация. Улан-Удэ, 1998.
- Тодаева Б.Х. Материалы по фольклору синьцзянских монголов // Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика. М., 1960. С. 228–264.
- Тодаева Б.Х. Язык монголов Внутренней Монголии. Материалы и словарь. М., 1981.
- Труды монгольских филологов (1960–1975). Реферативный сборник. Посвящается III Международному конгрессу монголоведов. Улан-Батор, 1976 .
- Тубянский М.И. Некоторые проблемы монгольской литературы дореволюционного периода // Современная Монголия. 1935, № 5 (12). Улан-Батор. С. 20.
- Тугутов А.И. Роман сквозь летопись (повествовательные особенности «Монголын нууц товчоо» — «Сокровенного сказания монголов») // Монголоведные исследования. Вып. 1. Улан-Удэ, 1996. С. 10–24.
- Тугутов А.И. Культ Вечного Неба в «Сокровенном сказании монголов» // Монголоведные исследования. Вып. 2. Улан-Удэ, 1997. С. 34–35.

- Тугутов А.И. Проблема историзма генеалогий «Сокровенного сказания монголов» // Цыбиковские чтения-7. Улан-Удэ, 1998. С. 36-38.
- Туденов Г.О. Роль орхоно-енисейских надписей в истории развития художественного сознания народов Центральной Азии и Южной Сибири // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. Улан-Удэ, 1986. С. 71-92.
- Туденов Г.О. О времени формирования архаического эпоса тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Южной Сибири // Типология традиционных жанров бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1989.
- Тудэв Л. Современная монгольская литература и ее связи с литературами других социалистических стран // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 343-365.
- Тудэв Л. Национальное и интернациональное в монгольской литературе. М., 1982.
- Тудэв Л. «Кавьядарша» — зеркало поэзии // Монголия. 1988. № 9. Улан-Батор. С. 29-31.
- Уварова Г.А. Современный монгольский театр. М., 1948.
- Улигеры онокских хамниган. Новосибирск, 1982.
- Улымжиев Д.Б. Страницы отечественного монголоведения. Казанская школа монголоведов. Улан-Удэ, 1994.
- Улымжиев Д.Б. Монголоведение в России во второй половине XIX — начале XX вв.: Петербургская школа монголоведов. Улан-Удэ, 1997.
- Успенский В.А. О переводе «Сокровенного сказания» Цэнд-гуна // MONGOLICA: К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993. С. 99-102.
- Успенский В.А. Три рукописных тома монгольского «Данджура» из библиотеки Санкт-Петербургского университета // Mongolica-IV. 90-летию со дня рождения Ц.Дамдинсурэна посвящается. СПб., 1998. С. 17-19.
- Успенский В.А. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Восточного отдела научной библиотеки Санкт-Петербургского Государственного университета. Токио, 2000 .
- Успенский В.А. Монгольские, ойратские и тибетские рукописи и ксилографы, поступившие в Санкт-Петербургский университет от А.М.Позднеева // Mongolica-VI. Посвящается 150-летию со дня рождения А.М.Позднеева. СПб., 2003. С. 19-23.
- Успенский В.А. Коллекция монгольских и тибетских рукописей и ксилографов в библиотеке Санкт-Петербургского университета // Письменное наследие монгольских народов. Улан-Удэ, 2005.
- Успенский В.А. Тибетский буддизм в Пекине при династии Цин (1644-1911) в культурно-историческом контексте эпохи. СПб., 2004.
- Ученые-исследователи Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (к 80-летию института). Библиографический справочник. Ч. 1-2. Улан-Удэ, 2002.
- Файзиева В.М. О взаимосвязи советской и монгольской литературы // Типология и генезис литературных связей. Ташкент, 1985. С. 26-32.
- Хасбаатар Ц. Монгольский роман // ХЗС. Т. IX. Улаанбаатар, 1972.
- Хомонов М.П. К истории изучения «Сокровенного сказания» // Цыбиковские чтения. Улан-Удэ, 1989. С. 133-134.
- Хорлоо П. Народная поэзия монголов. Проблема жанрового состава. Новосибирск, 1989.
- Хундаева О. «Гесериада» в Монголии и Бурятии // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 123-129.

- Хурэлбаатар А.* Традиции индийской и тибетской дидактической поэзии в литературе монгольских народов // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М., 1985.
- Цагаан Д.* Творчество Д.Равджи в свете взаимосвязей монгольской литературы с индийской и тибетской литературами // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 198–207.
- Цеденова С.Н.* К вопросу о путях развития исторического романа в современной монгольской литературе // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Ч. 2. М., 1986. С. 426–428.
- Цеденова С.Н.* К вопросу о художественных особенностях современного монгольского романа (на материале исторического романа) // V Межд. конгресс монголоведов. Ч. 2. М., 1987. С. 176–183.
- Цеденова С.Н.* К вопросу об обрядовой поэзии в монгольском историческом романе // Владимирцовские чтения / II Всесоюз. конф. монголоведов. М., 1989. С. 163–165.
- Цеденова С.Н.* О монгольской литературе нового времени // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Ч. 2. М., 1980. С. 268.
- Цеденова С.Н.* Художественная концепция личности в монгольском историко-революционном романе // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. Ч. 2. М., 1983. С. 177–187.
- Цеденова С.Н.* Фольклорные мотивы в современном монгольском романе // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1984. С. 213–216.
- Цеденова С.Н.* А.М.Позднеев — монголовед // Кочевая цивилизация великой степи: современный контекст и историческая перспектива. Элиста, 2002.
- Цендина А.Д.* Сказочные сюжеты в одном тибетском комментарии к сочинению «Капля, питающая людей» // Письменные памятники Востока. История, филология. М., 1979. С. 182–190.
- Цендина А.Д.* Художественные элементы в одной монгольской редакции комментария к «Капле, питающей людей» // Всесоюз. науч. конф., посв. 100-летию со дня рожд. акад. Б.Я.Владимирцова. М., 1984. С. 136–137.
- Цендина А.Д.* К вопросу о бытовании джатак в Монголии // Олон улсын монголч эрдэмтний IV хурал (Доклады участников IV Международного конгресса монголоведов). Ч. 2. Улан-Батор, 1985. С. 213–221.
- Цендина А.Д.* Об одном сочинении Чахар-гэвши Лувсанчулгима // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии. М., 1991. С. 88–102.
- Цендина А.Д.* Изучение «Сокровенного сказания монголов» в Монголии // Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания» М., 1993. С. 54–86.
- Цендина А.Д.* Две редакции «Эрдэни-дзу» // Владимирцовские чтения III. М., 1995. С. 132–135.
- Цендина А.Д.* «История Эрдэни-дзу» как памятник истории буддизма в Монголии // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1995. С. 14–27.
- Цендина А.Д.* К вопросу о поэтико-стилистических направлениях в монгольской литературе XVII–XIX вв. // Теория стиля литератур Востока. М., 1995. С. 74–104.

- Цендина А.Д. Монгольская новеллистика XVII–XIX вв. и индо-тибетские традиции // Монгольская литература. Очерки из истории XIII — первой половины XX вв. М., 1997. С. 177–208.
- Цендина А.Д. Семантика возрастных дефиниций в монгольских летописях XVII–XIX вв. // VII Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1997). М., 1997. С.83–87.
- Цендина А.Д. Хасар и Чингис в летописях Мэргэн-гэгэна и Джамбадоржи // Mongolica-IV. 90-летию со дня рождения Ц.Дамдинсурэна посвящается. СПб., 1998. С. 30–35.
- Цендина А.Д. К вопросу о типологическом описании монгольской литературы // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т.IV. Улан-Удэ, 2000. С.202–208.
- Цендина А.Д. Миф о Чингис-хане как о покровителе буддизма // Altaica IV. М., 2000. С.163.
- Цендина А.Д. Монгольская летописная традиция и китайские династийные хроники // Владимирцовские чтения IV. М., 2000. С. 138–141.
- Цендина А.Д. Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына» // Mongolica-V. Посвящается К.Ф.Голстунскому. СПб., 2001. С. 54–74.
- Цендина А.Д. Монгольская поэтика // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. С.582–586.
- Цендина А.Д. Старомонгольская литература // Историко-культурный атлас Бурятии. М., 2001. С. 421–422.
- Цендина А.Д. Монгольская средневековая литература: некоторые черты // Россия и Монголия в свете диалога евразийских цивилизаций. М., 2002. С. 271–275.
- Цендина А.Д. Куда исчез Джамуха? // Mongolica-VI. СПб., 2003. С. 86–90.
- Цендина А.Д. Индийские сказочно-повествовательные традиции в фольклоре монгольских народов // Буддизм и литература. М., 2003. С. 379–401.
- Цендина А.Д. Монгольские летописи XVIII–XIX вв.: повествовательные традиции. М., 2007.
- Церенов В.З. Географическая литература монгольских народов XVI–XIX вв. (проблемы культурных взаимодействий) // III Всесоюз. конф. востоковедов «Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке». Ч. 1. М., 1988. С. 147–149.
- Цыремпилов В.Б. Начальный этап зарождения древнемонгольской литературы // Народы Востока. Основные тенденции и противоречия социально-экономического и политического развития. Иркутск, 1986. С. 28–30.
- Цыремпилов В.Б. Философские аспекты космогонии в монгольской летописи «Эрдэнийн тобчи» Саган Сэцэна // Владимирцовские чтения. II Всесоюз. конф. монголоведов. М., 1989. С. 62–63.
- Цэдэв Д. М.Горький и идеи гуманизма в современной монгольской литературе // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 366–369.
- Цэнд Д. Жанры современной монгольской поэзии // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М., 1985. С. 249–260.
- Цэрэнсодном Д. К вопросу о рифме в древнемонгольской и древнетюркской поэзии // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 228–233.
- Цэрэнсодном Д. Жанры монгольской поэзии XIV в. (На материалах Турфанской коллекции) // Специфика жанров в литературах Центральной и

- Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М., 1985. С. 76–91.
- Цэрэнсодном Д.* Некоторые мифологические представления в «Сокровенном сказании монголов». SM. XI. Улаанбаатар, 1986.
- Цэрэнсодном Д.* Пословицы и поговорки в «Сокровенном сказании». АЗС. XIII. Улаанбаатар, 1986.
- Цэрэнсодном Д.* Санскритские поэтические термины и стили в монгольской поэзии XIV в. // Sanskrit and World Culture (SCHR.OR. 18). Berlin, 1986. С. 183–187.
- Чуматов В.О.* К вопросу о происхождении ойратской версии «Вессантараджатаки» // Ламаизм и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980. С. 103–128.
- Шагдаров Л.Д.* Из наблюдений над речью автора-повествователя «Сокровенного сказания» монголов // Олон улсын монголч эрдэмтний II их хурал. Т. 2. Улаанбаатар, 1973. С. 283–289.
- Шагдаров Л.Д.* «Сокровенное сказание монголов» — общемонгольский литературный памятник // «Тайная история монголов»: источниковедение, история, филология. Новосибирск, 1995. С. 99–108.
- Шара Туджи.* Монгольская летопись XVII в. / Сводный текст, пер., коммент. и примеч. Н.П.Шастиной. М.–А., 1957.
- Шастина Н.П.* Повесть о споре мальчика-сироты с девятью витязями Чингиса // Страны и народы Востока. Вып. 11. Страны и народы Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1971. С. 127–139.
- Шастина Н.П.* Монгольская литература // История всемирной литературы в 9 т. Т. 3. М., 1974. С. 514–515.
- Шастина Н.П.* Монгольская литература // История всемирной литературы. В 9 т. XIII — начало XVI в. Т. 3. М., 1985. С. 682–688.
- Шастина Н.П.* Из истории древних изречений монголов. (Публ. К.Н.Яцковской). Общество монголоведов РАН. Бюллетень. М., 1993. С. 105–117.
- Шастина Н.П.* А.М.Позднеев (Подг. к печ., примеч. А.Г.Сазыкина) // MONGOLICA-VI. СПб., 2003. С. 7–18.
- Юань-чао би-ши (Секретная история монголов) / Т. I. Изд. текста и предисл. В.И.Панкратова. М., 1962.
- Ярославцев Г.Б.* Поэзия Монголии — «Свод вдохновенных слов» // ПДВ. № 3. М., 1972. С. 154–167.
- Ярославцев Г.Б.* Голоса молодых поэтов // Голоса молодых. Поэзия и проза. М., 1988. С. 7–19. (Библиотека монгольской литературы.)
- Яхонтова Н.С.* Четыре редакции «Истории о Молон-тойне» // VI Межд. конгресс монголоведов. Ч. 2. М., 1992. С. 224–227.
- Яхонтова Н.С.* История изучения «Юань-чао би-ши» в России и СССР // Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993. С. 7–40.
- Яхонтова Н.С.* Краткое [изложение] «Ключа разума» // Mongolica-III. Из архивов отечественных монголоведов XIX — начала XX вв. СПб., 1994. С. 89–95.
- Яхонтова Н.С.* «Ключ разума» (рукопись С 238 из Рукописного фонда СПбФ ИВ РАН) // Владимирцовские чтения III. М., 1995. С. 138.
- Яхонтова Н.С.* Анонимный сборник поучений // Mongolica-IV. 90-летию со дня рождения Ц.Дамдинсурэна посвящается. СПб., 1998. С. 53–64.
- Яцковская К.Н.* Гражданская лирика Дашзэвгийн Сэнгээ (1916–1959) // КСИНА. Вып. 84. Литературоведение. М., 1965. С. 48–53.

- Яцковская К.Н. Живое слово поэзии // Вопросы литературы. № 12. М., 1973. С. 200–207.
- Яцковская К.Н. Вступительная статья // Современная монгольская новелла. М., 1974. С. 5–10.
- Яцковская К.Н. Дашдоржийн Нацагдорж. Жизнь и творчество. М., 1974.
- Яцковская К.Н. Монголия. Литература // БСЭ. Т. 16. М., 1974. С. 514–515.
- Яцковская К.Н. К вопросу о жанре песни в современной монгольской литературе // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал. Т. 2. Улаанбаатар, 1977. С. 261–265.
- Яцковская К.Н. Изучение литературы и фольклора [Монголии] // Советское монголоведение (1917–1987). М., 1987. С. 159–171.
- Яцковская К.Н. Монгольская литература // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 228.
- Яцковская К.Н. Народные песни монголов. М., 1988.
- Яцковская К.Н. Новые грани // Голоса молодых. Поэзия и проза. М., 1988. С. 207–214. (Библиотека монгольской литературы.)
- Яцковская К.Н. К проблеме изучения художественных особенностей «Сокровенного сказания монголов» // Владимирцовские чтения / II Всесоюз. конф. монголоведов. М., 1989. С. 188–191.
- Яцковская К.Н. Монголия. Литература. Первая половина XIX в. // История всемирной литературы. Т. 6. М., 1989. С. 638–639.
- Яцковская К.Н. Монгольская литература. Вторая половина XIX в. // История всемирной литературы. Т. 7. М., 1991. С. 686–687.
- Яцковская К.Н. Монгольская литература. XX в. // История всемирной литературы. Т. 8. М., 1994. С. 616–619.
- Яцковская К.Н. Жанр устного рассказа в творчестве Ц.Дамдинсүрэна // Владимирцовские чтения III. М., 1995. С. 209–215.
- Яцковская К.Н. Монгольский ёрол: записи XX века // Российское монголоведение. Вып. 4. М., 1996. С. 17–29.
- Яцковская К.Н. Изучение монгольской литературы: Россия. XX в. // VII Межд. конгресс монголоведов. М., 1997. С. 97–102.
- Яцковская К.Н. Монгольская литература и ее изучение // Монгольская литература. Очерки из истории XIII — первой половины XX в. М., 1997. С. 5–18.
- Яцковская К.Н. Встреча цивилизаций (на примере русской и монгольской литератур) // Россия и Монголия в свете диалога цивилизаций. М., 2002. С. 258–278.
- Яцковская К.Н. Монгольская литература // Изучение литератур Востока. Россия, XX век. М., 2002. С. 335–361.
- Яцковская К.Н. Поэты Монголии XX в. М., 2002.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БИОН	- Бурятский Институт общественных наук. Улан-Удэ
БКНИИ	- Бурятский комплексный научно-исследовательский институт. Улан-Удэ
БСЭ	- Большая Советская энциклопедия
ЗВОРАО	- Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества
ИВ АН	- Институт Востоковедения Академии Наук СССР
ИДВ	- Институт Дальнего Востока Академии Наук СССР
ИНИОН	- Институт научной информации по общественным наукам РАН
КНИИЯЛИ	- Калмыцкий научно-исследовательский институт языка и литературы. Элиста
КСИВ	- Краткие сообщения Института востоковедения. М.
КСИНА	- Краткие сообщения Института народов Азии. М.
ЛО ИВ АН	- Ленинградское отделение Института востоковедения РАН. СПб.
МАИКЦА	- Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии
МС	- Монгол судлал
НАА	- Народы Азии и Африки [журнал Института Востоковедения и Института Африки АН СССР, 1962-1990]
ОГИЗ	- Объединение [книжно-журнальных] издательств
ПДВ	- Проблемы Дальнего Востока [журнал Института Дальнего Востока Российской академии наук, изд. с 1972 г.]
ПП и ПИКНВ	- Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. СПб.
ППВ	- Письменные памятники Востока
ТБКИ СО АН	- Труды Бурятского комплексного института Сибирского отделения Академии наук СССР. Улан-Удэ
ТВОРАО	- Труды Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. СПб.
ТИВ	- Труды Института востоковедения. М.
АЗС	- Аман зохиол судлал. Улан-Батор
ХЭС	- Хэл зохиол судлал. Улан-Батор

AF	-	Asiatische Forschungen
CAJ	-	Central Asiatic Journal
CSM	-	Corpus Scriptorum Mongolorum
GAF	-	Göttinger Asiatische Forschungen
MH	-	Monumenta Historica Instituti Historiae Academiae Scientiarum Mongolici
MLAM SN	-	Monumenta Linguarum Asiae Maioris, Series Nova
MS	-	Mongolian Studies
RO	-	Rocznik Orientalistyczny
SM	-	Studia Mongolica
SSEP	-	Sino-Swedish Expedition, Publication

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя	5
----------------------	---

I

Цендина А.Д. Термины <i>тууль, тууж, туух, улгэр, домог, намтар, цадиг, судар, шастир</i> в старой монгольской литературе ...	7
Сапожникова О.А. Монгольский жанр <i>уг</i>	30
Ямпольская Н.В. К вопросу о буддийской лексике в монгольских переводах XVII века	39
Яхонтова Н.С. Один из источников поэтических выражений (тиб. <i>mngon brjod</i>) в словаре Суматиратны	55

II

Успенский В.Л. Поиски Третьего халхаского джэбдзундамба-хутухты: факты и легенды	76
Неклюдов С.Ю. Легенда о легенде: из истории «гесерологических» разысканий	82
Шубина Е.Р. Жизнеописание Будды в исторической литературе монголов	103
Ким К.В. Монгольский литератор Чахар-гэбши Лувсанчултэм (1740–1810) и его сочинение «Легенда о Гэндунсрунге»	120
Леман Я.Д. История изучения наследия Пятого ноён-хутухты Равджи	135

Скородумова Л.Г. Роман Ванчинбалын Инджинаша «Синяя сутра»	142
Чоймаа Ш. Перевод на монгольский язык «Истории религии в Монголии» Дзава-Дамдина	158
Отгонбаатар Р. Ксилографирование монгольских книг в Халхе	162

III

Неопубликованный перевод сборника сказок «Арджи-Бурджи», выполненный Б.Я.Владимирцовым. Фрагмент. К публикации подготовила А.Д.Цендина	166
Тогтохтур. Поучения Хэбэй-вана о правилах жизни. Перевод и комментарий А.Д.Цендиной	176
Рассказы о духах и демонах Булгана (Монголия). Перевод и введение А.А.Соловьевой	195
Библиография основных работ по монгольской литературе на русском языке. Составитель Л.Г.Скородумова	214
Список сокращений	236

Научное издание
МОНГОЛЬСКИЙ СБОРНИК
Тексты и контексты

Оригинал-макет подготовлен
в Институте восточных культур и античности
РГГУ

М 77 **Монгольский сборник: Тексты и контексты / Сост. А.Д. Цендина.** М.: РГГУ, 2015. 239 с. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности; вып. 54)
ISBN 978-5-7281-1691-2

В сборник включены научные статьи о творчестве монгольских литераторов конца XVI – начала XX в., монгольской поэтике, буддийской лексике, лексикографии и других проблемах классической монгольской филологии. В нем также содержатся перевод с монгольского языка сочинения Тогтохтура, фрагмент неопубликованного труда Б.Я. Владимирцова, библиография основных работ по монгольской литературе на русском языке.

УДК 800(517)
ББК 80я43

Подписано в печать 05.02.2015 г.
Формат 60×90 1/16
Усл. печ. л. 15,0. Уч.-изд. л. 14,4
Тираж 500 экз. Заказ №8.
Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: 8-499-973-4200

