

ISSN 2500-1523 (Print)

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Монгол судлал

Mongolian Studies

(Elista)

Т. 12

№ 1

2020



ISSN 2500-1523
(Print)

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Монгол судлал
Mongolian Studies

2020. Т. 12. № 1

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ
(Монгол судлал)
Выходит 4 раза в год

Журнал «Монголоведение (Монгол судлал)» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Регистрационный номер свидетельства ПИ № ФС77-76106 от 03.07.2019.

ISSN 2500-1523 (Print)

Издается с 2002 г.

Журнал «Монголоведение (Монгол судлал)» — рецензируемый научный журнал открытого доступа, публикующий результаты комплексных исследований по проблемам монголоведения в области исторических и филологических наук, посвященных истории и культуре монгольских народов и определяющих их уникальный социокультурный облик.

Миссия журнала «Монголоведение (Монгол судлал)» — содействие развитию отечественного и зарубежного монголоведения; публикация оригинальных и переводных статей, обзоров по монголоведению и рецензий книг, сборников, материалов конференций, а также повышение уровня научных исследований и развитие международного научного сотрудничества в рамках актуальных проблем монголоведения.

Цель журнала заключается в формировании высокого уровня монголоведных научных исследований, опирающихся на современные научные подходы и максимально широкий круг доступных источников и полевых материалов, осмыслении событий, явлений и процессов прошлого и современности.

Журнал публикует статьи на русском, монгольском, калмыцком и английском языках.

Зарегистрирован в РИНЦ (Российский индекс научного цитирования), включен в перечень рецензируемых изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук.

Разделы журнала:

история (всеобщая история, отечественная история, источниковедение, этнология и антропология), языки, литература и фольклор монгольских народов

Подписной индекс: 39464.

Учредитель, редакция, издатель, типография:

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»

Адрес учредителя, редакции, издателя и типографии:

д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Республика Калмыкия, Россия

Тел.: +7(84722) 3-55-06, +7(84722) 3-55-15

E-mail: mongoloved@kigiran.com;

сайт: <http://kigiran.com/pubs/index.php/mongolian>

MONGOLIAN STUDIES

(Монгол судлал)

Published four times a year

The Mongolian Studies journal was registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor) on July 3, 2019.

Certificate of registration ПИ No. ФС77-76106.

ISSN 2500-1523 (Print)

Issued since 2002

The Mongolian Studies is an open access peer-reviewed scientific journal that publishes results of comprehensive research works dealing with Mongolian studies in the fields of historical and philological sciences, including ones investigating the history and culture of Mongolic peoples and defining their unique sociocultural appearances.

The mission of the Mongolian Studies journal is to facilitate development of domestic and foreign Mongolian studies; to publish original and translated articles, reviews on Mongolian studies and reviews of books, collections, conference proceedings, as well as to increase the level of scientific research and develop the international academic cooperation within current problems of Mongolian studies.

The goal of the journal is to establish a high level of Mongolian academic research that would involve the use of contemporary scientific approaches and a maximum wide range of available sources and field materials, interpretation of events, phenomena and processes of the past and the present.

The journal publishes articles in the Russian, Mongolian, Kalmyk and English languages.

The journal is indexed with Russian Science Citation Index, and is included in the list of peer-reviewed publications that publish key scientific results of Candidate of Sciences and Doctor of Sciences theses.

Journal Sections:

History (World History, National History, Source Studies,

Ethnology and Anthropology);

Languages, Literature and Folklore of the Mongolian Peoples

Subscription index in Russian Catalogue: 39464.

Founding Institution, Editorial Office, Publisher —

Federal State Budgetary Institution of Science

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences

Founding Institution, Editorial Board, Publisher's address:

8, Ilishkin St., Elista 358000, Republic of Kalmykia, Russian Federation

Phone No. +7(84722) 3-55-06, +7(84722) 3-55-15

E-mail: mongoloved@kigiran.com;

web-site: <http://kigiran.com/pubs/index.php/mongolian>

Главный редактор

канд. филол. наук **В. В. Куканова**,
Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста)

Редакционная коллегия:

д-р филол. наук **А. Алимаа**, Институт языка и литературы АН Монголии (Монголия, г. Улан-Батор); д-р ист. наук, чл.-корр. **С. А. Арутюнов**, Институт этнологии и антропологии РАН (Россия, г. Москва); д-р ист. наук **Э. П. Бакаева**, Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста); д-р филол. наук **А. Бирталан**, Университет ELTE (Венгрия, г. Будапешт); д-р филол. наук, академик АН Монголии **Л. Болд**, Институт языка и литературы АН Монголии (Монголия, г. Улан-Батор); д-р ист. наук **Н. Л. Жуковская**, Институт этнологии и антропологии РАН (Россия, г. Москва); д-р филол. наук **В. Л. Кляус**, Институт мировой литературы РАН (Россия, г. Москва); д-р ист. наук **Ю. Конагая**, Японское Общество содействия науке, Национальный музей этнологии (Япония, г. Токио); д-р филол. наук **И. В. Кульганек**, Институт восточных рукописей РАН (Россия, г. Санкт-Петербург); д-р ист. наук **К. В. Орлова**, Институт востоковедения РАН (Россия, г. Москва); д-р ист. наук **У. Б. Очиров**, Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста); д-р ист. наук **И. Ф. Попова**, Институт восточных рукописей РАН (Россия, г. Санкт-Петербург); д-р филол. наук **Г. Ц. Пюрбеев**, Институт языкознания РАН (Россия, г. Москва); д-р ист. наук **На. Сухэбаатар**, Монгольский государственный университет образования (Монголия, г. Улан-Батор); д-р филол. наук **Таяа**, Университет Внутренней Монголии (КНР, г. Хух-Хото); д-р ист. наук **Н. Хишигт**, Институт истории и археологии АН Монголии (Монголия, г. Улан-Батор); д-р ист. наук **К. Хамфри**, Кембриджский университет (Великобритания, г. Кембридж); д-р филол. наук **Чао Гету**, Университет национальностей КНР (КНР, г. Пекин); д-р ист. наук, академик АН Монголии **С. Чулуун**, Институт истории и археологии АН Монголии (Монголия, г. Улан-Батор); д-р филол. наук **А. Д. Цендина**, Институт восточных культур и античности РГГУ, Институт классического Востока и античности НИУ «Высшая школа экономики», Институт востоковедения РАН (Россия, г. Москва); д-р ист. наук **Д. Шорковиц**, Институт социальной антропологии им. Макса Планка (Германия, г. Берлин); канд. филол. наук **Р. М. Ханинова**, Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста), канд. филол. наук **Г. М. Ярмаркина**, Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста).

Редактор: Р. Г. Саряева

Переводчик: С. В. Джагрунов

Дизайн: Д. В. Татнинов. Верстка: С. П. Хулхачиева

Editor-in-Chief

V. V. Kukanova, Cand. Sc. (Philology)
Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russia)

Editorial Board:

A. Alimaa, Dr. Sc. (Philology), Institute of the Language and Literature of the Mongolian Academy of Sciences (Mongolia, Ulaanbaatar); *S. A. Arutyunov*, Dr. Sc. (History), Corresponding Member, Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS (Russia, Moscow); *E. P. Bakaeva*, Dr. Sc. (History), Kalmyk Scientific Center of the RAS (Russia, Elista); *A. Birtalan*, Dr. Sc. (Philology), ELTE University (Hungary, Budapest); *L. Bold*, Dr. Sc. (Philology), Academician, Institute of the Language and Literature of the Mongolian Academy of Sciences (Mongolia, Ulaanbaatar); *N. L. Zhukovskaya*, Dr. Sc. (History), Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS (Russia, Moscow); *V. L. Klyaus*, Dr. Sc. (Philology), Institute of the World Literature of the RAS (Russia, Moscow); *Yu. Konagaya*, Dr. Sc. (History), Japan Society for the Promotion of Science, National Museum of Ethnology (Japan, Tokyo); *I. V. Kulganek*, Dr. Sc. (Philology), Institute of the Oriental Manuscripts of the RAS (Russia, St. Petersburg); *K. V. Orlova*, Dr. Sc. (History), Institute of Oriental Studies of the RAS (Russia, Moscow); *U. B. Ochirov*, Dr. Sc. (History), Kalmyk Scientific Center of the RAS (Russia, Elista); *I. F. Popova*, Dr. Sc. (History), Institute of the Oriental Manuscripts of the RAS (Russia, St. Petersburg); *G. Ts. Pyurbeev*, Dr. Sc. (Philology), Institute of Linguistics of the RAS (Russia, Moscow); *Na. Sukhebaatar*, Dr. Sc. (History), Mongolian State Pedagogical University (Mongolia, Ulaanbaatar); *D. Tayaa*, Dr. Sc. (Philology), Inner Mongolia University (PRC, Hohhot); *N. Khishigt*, Dr. Sc. (History), Institute of History and Archeology of the Mongolian Academy of Sciences (Mongolia, Ulaanbaatar); *C. Humphrey*, Dr. Sc. (History), University of Cambridge (Britain, Cambridge); *Chao Getu*, Dr. Sc. (Philology), Minzu University of China (PRC, Beijing); *S. Chuluun*, Dr. Sc. (History), Academician, Institute of History and Archeology of the Mongolian Academy of Sciences (Mongolia, Ulaanbaatar); *A. D. Tsendina*, Dr. Sc. (Philology), Russian State University for the Humanities, Professor, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics, Institute of Oriental Studies of the RAS (Russia, Moscow); *D. Schorkowitz*, Ph.D. (History), Max Planck Institute of Social Anthropology (Germany, Berlin); *R. M. Khaninova*, Cand. Sc. (Philology), Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russia); *G. M. Yarmarkina*, Cand. Sc. (Philology), Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russia).

Editor: R. G. Saryaeva
Translator: S. V. Dzhagrunov
Design: D. V. Tatninov. Page layout: S. P. Khulhachieva

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОРИСТИКА И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

<i>Убушиева Д. В., Дамринжав.</i> Сказки о животных в фольклоре ойратов Китая (на материале сборника сказок о животных «Белозобый воробей» (' <i>Betege saγān boqšiyu</i> '))	10
<i>Бичеев Б. А., Эрдэмт.</i> Триады в тексте «Истории Усун Дебескерту-хана»	22
<i>Мирзаева С. В., Тувшинтугс Б.</i> Ойратский сборник примет « <i>Burхан baqšiyin nom хара šidi orošibo</i> » как образец буддийской обрядовой литературы	37
<i>Ханинова Р. М., Урусхал.</i> Калмыцкая и тувинская поэзия в антологии «Современная литература народов России. Поэзия»	55

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

<i>Баянова А. Т., Долеева А. О.</i> Рукописи К. Ларионова и К. Малишевского как одни из первых источников изучения буддийских наскальных изображений Тамгалытаса на реке Или	72
<i>Баянова А. Т., Сибгатуллина Р. Р.</i> Материалы о калмыках из фонда 10 «Казанская духовная академия» в Государственном архиве Республики Татарстан	90
<i>Митруев Б. Л., Дугданов Ж. Д.</i> Гадание, опирающееся на ламу Цонкапу	105

ЭТНОЛОГИЯ

<i>Содномпилова М. М.</i> Открытые пространства в терминологии «Сокровенного сказания монголов» в контексте исторической географии: образы, локализация	122
<i>Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М.</i> Народная медицина кочевников Внутренней Азии: логика приемов исцеления	132
<i>Гедеева Д. Б., Гантулга Д.</i> Буддийская символика в системе калмыцких тамг	142

Жуковская Н. Л.

Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция. 1970 год – второй сезон. Дневник этнографического отряда (продолжение: 13 августа – 2 сентября 1970 г.) 154

Жамбалова С. Г.

Международный бурятский фестиваль «Алтаргана» как фактор внутри-этнической консолидации бурят конца XX–XXI в. 172

РЕЦЕНЗИЯ

Джундужузов С. В.

Рец. на: *Курапов А. А. Российское государство и буддийская церковь на юге России: этапы эволюции социально-политического взаимодействия в XVII – начале XX в. Астрахань : Издатель: Сорокин Роман Васильевич, 2018. 464 с. 188*

CONTENT

FOLKLORE STUDIES & LITERARY STUDIES

<i>Ubushieva D. V., Danbuerjiafu.</i> Animal Tales of China-Based Oirats: a Case Study of <i>The White-Collared Sparrow</i> (<i>Betege cayān boqšīryo</i>) Tale Collection	10
<i>Bicheev B. A., Yeerda.</i> <i>The Story of Usun Debeskertu Khan: Triads Revisited</i>	22
<i>Mirzaeva S. V., Tuvshintugs B.</i> <i>Burxan baqšiyin nom xara šidi orošiboi</i> : Oirat Collection of Bad Omens as an Example of Buddhist Ritual Text	37
<i>Khaninova R. M., Wurisigala.</i> ‘Contemporary Literature of Russia’s Peoples. Poetry’: Kalmyk and Tuvan Poetic Compositions Included in the Anthology	55

SOURCE STUDIES

<i>Bayanova A. T., Doleeva A. O.</i> Buddhist Petroglyphs of Tamgaly Tas (Ili River Valley): K. Larionov and K. Malishevsky’s Manuscript Reports as Earliest Research Sources	72
<i>Bayanova A. T., Sibgatullina R. R.</i> State Archive of the Republic of Tatarstan, Collection 10 (‘Kazan Theological Academy’): Documents Dealing with Kalmyks	90
<i>Mitruiev B. L., Dugdanov Zh. D.</i> Lama Tsongkhapa Rosary Divination	105

ETHNOLOGY

<i>Sodnompilova M. M.</i> <i>The Secret History of the Mongols</i> : Open Space Terms in the Context of Historical Geography. Images and Localization	122
<i>Nanzatov B. Z., Sodnompilova M. M.</i> Folk Medicine of Inner Asian Nomads: Logic of Healing Methods	132
<i>Gedeeva D. B., Gantulga D.</i> Buddhist Symbolism in the System of Kalmyk Tamgas	142

Zhukovskaya N. L.

The Soviet-Mongolian Comprehensive History and Culture Research Expedition: 1970 – Season Two. Diary of the Ethnography Research Team (August 13 – September 2, 1970) 154

Zhambalova S. G.

International Altargana Festival as a Factor of Buryat Intra-Ethnic Consolidation: Late 20th – 21st Centuries. 172

BOOK REVIEWS

Dzhundzhuzov S. V.

Book Review: *Kurapov A. A. [Russian Government and Buddhist Church in Southern Russia: Stages in the Evolution of Sociopolitical Interaction, 17th to Early 20th Centuries]. A. V. Tsyuryumov (ed.). Astrakhan: R. V. Sorokin, 2018. 464 p.* 188

ФОЛЬКЛОРИСТИКА И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 398



Сказки о животных в фольклоре ойратов Китая (на материале сборника сказок о животных «Белозобый воробей» (*‘Betege saγān boqširγo’*))

Данара Владимировна Убушиева¹, Дамринжав²

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник

 0000-0002-5547-4006. E-mail: bib.danara@yandex.ru

² Академия общественных наук КНР, Институт национальных литератур (5, Цзяньго мэнь нань дацзе, 100732 Пекин, КНР), профессор

 0000-0002-7338-1030. E-mail: damrinjab@163.com

© КалмНЦ РАН, 2020

© Убушиева Д. В., Дамринжав, 2020

Аннотация. *Введение.* Фольклор ойратских народов включает разнообразный пласт сказок. Значительный объем сказочного фольклора до настоящего времени остается недостаточно исследованным. Фольклорные материалы ойратов Синьцзяна до конца 1980-х гг. печатались на ойратском «ясном письме», но в настоящее время в основном издаются на старомонгольской графике, в связи с чем они малодоступны для изучения российских фольклористов. *Цель* статьи — проведение классификации сказок о животных, бытующих у ойратов СУАР Китая, на основе общепринятого сравнительно-сопоставительного подхода. *Материалом* для исследования послужил сборник сказок о животных «Белозобый воробей» („*Betege saγān boqširγo*“), опубликованный Народным издательством Синьцзяна в 1981 г. *Результаты.* Из 31 сюжета 24 нашли свое отражение в классификации фольклорно-мифологических мотивов в соответствии с традициями мирового мотивного фонда, 7 образцов отнесены к локальным сюжетам, также обозначены сюжеты, относящиеся к этиологическим мифам.

Ключевые слова: фольклор ойратов, сказки о животных, сопоставление национальных версий, классификация сказок

Благодарность. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Академии общественных наук Китая в рамках научного проекта № 19-512-93002.

Для цитирования: Убушиева Д. В., Дамринжав. Сказки о животных в фольклоре ойратов Китая (на материале сборника сказок о животных «Белозобый воробей» (*‘Betege saγān boqširγo’*)) // Монголоведение. 2020. № 1. С. 10–21. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-10-21.

UDC 398

Animal Tales of China-Based Oirats: a Case Study of *The White-Collared Sparrow* (*Betege cayān boqširyo*) Tale Collection

Danara V. Ubushieva¹, Danbuerjiafu²

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Cand. Sc. (Philology), Senior Research Associate
 0000-0002-5547-4006. E-mail: bib.danara@yandex.ru

² Institute of Ethnic Literature, Chinese Academy of Social Sciences
(FL-11, West Wing, 5 Jiannei Dajie, Beijing 100732, People's Republic of China)
Professor
 0000-0002-7338-1030. E-mail: damrinjab@163.com

© KalmSC RAS, 2020

© Ubushieva D. V., Danbuerjiafu, 2020

Abstract. *Introduction.* Oirat folklore traditions include typologically different tales that remain vastly understudied. Folklore materials of Xinjiang Oirats used to be printed in Clear Script type up to the late 1980s, but currently those are primarily published in Classical Mongolian, which makes it difficult for Russian folklorists to study them. So, the paper attempts an insight into one folklore genre of Xinjiang Oirats — animal tales. *Goals.* The article classifies animal tales of XUAR-based Oirats (China) in accordance with the universally accepted comparative approach. *Materials.* The work examines *The White-Collared Sparrow* (*Betege cayān boqširyo*) animal tale collection issued by Xinjiang People's Publishing House in 1981. *Results.* The study identifies 24 (of 31) plots in standard world classification systems of folklore and mythological motifs, while 7 samples prove essentially local. Some plots are referred to as etiological myths.

Keywords: folklore of Oirats, animal tales, comparison of ethnic versions, tale classification system

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR and CASS according to the research project No. 19-512-93002.

For citation: Ubushieva D. V., Danbuerjiafu. Animal Tales of China-Based Oirats: a Case Study of *The White-Collared Sparrow* (*Betege cayān boqširyo*) Tale Collection. *Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 10–21. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-10-21.

Введение

Устная народная культура ойратов Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая (далее — СУАР КНР) представляет огромный интерес для востоковедной науки в целом и в частности для родственных монголоязычных народов. Фольклорные материалы ойратов Синьцзяна до конца 1980-х гг. печатались на ойратском «ясном письме», но в настоящее время в основном издаются на старомонгольской графике, в связи с чем они малодоступны для изучения российскими фольклористами. В этой связи нами предпринята попытка проанализировать один из жанров фольклора ойратов Синьцзяна, а именно сказок о животных. Героями этих сказок являются и дикие, и домашние животные, а

также птицы и насекомые. Среди сказок о животных ойратов Синьцзяна большое количество сюжетов этиологического содержания, где героями являются животные и птицы, посредством которых объясняются особенности их внешнего вида и сфера обитания. Сказка о животных является малоизученным жанром в калмыцком фольклоре, в этой связи сравнительно-сопоставительный анализ сказок о животных ойратов Синьцзяна и калмыков России является актуальным и в дальнейшем позволит проведение типологических исследований.

Сбором и публикацией фольклорных образцов ойратов СУАР КНР в разные годы занимались Г. Й. Рамстедт [Ramstedt 1974], Ц.-Д. Номинханов [Номинханов 2008], Б. Х. Тодаева [Тодаева 1960], Хо. Бадай [Бадай 2004], Б. Дамринжав [Damrinjab 2012] и др. Наиболее продуктивными по сбору и изданию фольклорных образцов ойратов СУАР КНР стали 80-е гг. прошлого столетия. Китайские монголоеды провели множество научных экспедиций, в результате которых были изданы различные сборники с фольклорными образцами ойратов Китая [Damrinjab 2017].

Основная часть

Классификация сюжетов

В данной статье анализируется фольклорный материал по сказкам ойратов Синьцзяна о животных на материале сборника сказок о животных «Белозобый воробей» (*Betege sayān boqširyō*), изданного в 1981 г. в г. Урумчи в серии «Фольклор ойратов Синьцзяна» (*Šinjiyang-giyin monyol arad-yin aman zokōl'*) [Betege sayān 1981]. Тексты сказок подготовлены к изданию группой сотрудников монгольской редакции Народного издательства Синьцзяна. Это единственный в своем роде сборник, в который вошли тексты 31 сказки о животных. В кратком предисловии отмечается, что это только небольшая часть текстов сказок о животных, которые были записаны сотрудниками или присланы в редакцию читателями. По всей видимости, остальные тексты сказок о животных были впоследствии опубликованы в уникальной по своему содержанию серии фольклорных и литературных текстов журнала «*Xān Tenggeri*», который выходил в г. Урумчи с 1981 г. по 1998 г. [Меняев 2017].

Предварительно нами проведено распределение текстов данного сборника в соответствии с аналитическим каталогом «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам» [Березкин, Дувакин] с привлечением других указателей по сказкам [СУС 1979], что позволит в дальнейшем ввести их в научный оборот и исследовать в сравнительно-типологическом аспекте.

Открывает сборник одноименная с ним сказка «Белозобый воробей» (*Betege sayān boqširyō*) на тему M133. *Ветер-спаситель* — «Птичка поранилась о колючее растение, просит его наказать, каждый отказывается, поскольку кто-то другой что-то не сделал, последний — ветер, он дует, и все персонажи один за другим совершают необходимые действия» [Березкин, Дувакин]. В калмыцком фольклоре образец этой сказки зафиксирован в пяти вариантах и проявляет хорошую сохранность во времени [Убушиева 2017]. Алтайская версия сказки насчитывает 12 вариантов [Алтайские народные 2002: 403], тувинская — 13 [Тувинские народные 1994: 412–413].

2-я сказка — «Волк и лиса» (*‘Ėono ünegen xoyor’*) соответствует теме M109. *Хвост в проруби* — «Зооморфный персонаж садится, опустив хвост вниз, чтобы к нему пристало нечто съедобное. Вытащить хвост оказывается невозможно. Персонаж остается без хвоста или гибнет» [Березкин, Дувакин].

3-я сказка — «Трое братьев» (*‘Axadiiüi yurban’*) соответствует теме M130A. *Птица спасает оленя* — «Обманщик заманивает животное в ловушку охотника. Другое животное советует жертве притвориться мертвым и помогает спастись» [Березкин, Дувакин]. Версия сказки на этот же сюжет распространена и в калмыцком фольклоре — «Лиса, марал и ворона» (*‘Apat, buh, керэ һурвн’*) [Хальмг туульс 2009: 435].

4-я сказка — «Две лисицы-плутовки» (*‘Хобдоq хойор ünegen’*): соответствий не выявлено. Это образец локального типа. Сюжет повествует о двух хитрых лисах, которые раздельно охотились на одну и ту же добычу. Добычей были антилопы. Одна из лис заметила, что у антилопы в паху что-то свисает, другая увидела кровь раненой антилопы. Одна из лис не выдержала и, подбравшись ближе, начала слизывать кровь, тут она попала между бодающимися антилопами и погибла. Другая лиса, увидев это, решила, что будет ждать, пока то, что свисало между ног антилопы, само упадет и достанется ей, но, так и не дождавшись, умерла от голода. В заключение приведена поговорка «Лисы, увидевшие яйца антилопы, погибают от истощения».

5-я сказка — «Лев и лиса» (*‘Arslang ünegen хойор’*): соответствий с данным сюжетом в аналитическом каталоге не выявлено. Образец локального типа. В сюжете рассказывается о молодом льве и старом лисе. Старый лис питался тем, что добывал лев. Однажды лев добывает слона и велит старому лису отнести его тушу в их логово. Старый лис, понимая, что это ему не по силам, придумывает хитрость и говорит льву, что в природе заведено, если добыча большая, то один должен нести ее, а другой бежать сзади и кричать об этом. Лев, подумав, что ему не подобает бежать позади, к тому же кричать о большой пойманной добыче, которую будет нести лис, решает сам ее нести. Так старый лис обманывает молодого льва.

6-я сказка — «Хвост верблюда» (*‘Темән сүүл’*) соответствует контаминации двух тем M177. *А сердца у него не было* — «Слабый хищник съедает часть тела жертвы и объясняет сильному, что этой части у жертвы не было вовсе» + M124. *Бычий хвост* — «Персонаж закапывает хвост (голову, уши) домашнего животного, уверяя, что оно ушло в землю. Обычно он просит других тянуть за хвост (голову) и, когда тот „отрывается“, обвиняет других в том, что скотина пропала» [Березкин, Дувакин]. В калмыцком фольклоре бытует версия сказки с таким же сюжетом «Тигр, волк, лиса и верблюд» (*‘Барс, чон, арат, темән дөрвн’*) [Хальмг туульс 1961: 72–73].

7-я сказка — «Кот-учитель и мыши-ученики» (*‘Miyiř baqřixulyyuna řabi’*) соответствует теме M53. *Дичь танцует вокруг охотника* — «Персонаж приглашает других собраться вокруг него, сосредоточив внимание на какой-то деятельности (обычно танцевать, закрыв или опустив глаза), а затем убивает собравшихся (обычно по одному)» [Березкин, Дувакин]. Соответствий в калмыцкой сказочной традиции с данным образцом не обнаружено. Идентичная сказка бытует в тувинском фольклоре под названием «Кот-наставник» [Тувинские народные 1971: 193].

8-я сказка — «Хитрая цапля» (*‘Хобдог сахулай’*) соответствует теме М1. *Опасная переправа* — «Персонаж переправляется через водоем на спине чудовища или животного, которое соглашается быть перевозчиком, но может или собирается утопить или съесть своего пассажира» [Березкин, Дувакин] или сюжету — 231. «Цапля (журавль) переносит рыбу: цапля говорит рыбам в озере, что озеро пересохнет и что она перенесет их по одной в другое; вместо этого она их съедает; рак разгадывает обман и убивает цаплю» [СУС 1979: 91–92]. Прямого соответствия данному сюжету в калмыцкой традиции не обнаружено, равно как в алтайском и тувинском фольклоре.

9-я сказка — «Два козла и сорок волков» (*‘Хоюор уатан дөчин чоно’*) соответствует теме К77b1. *Волчья голова* — «Найдя голову или шкуру хищника, домашние животные показывают ее другим хищникам, те в страхе спасаются бегством» [Березкин, Дувакин] или сюжету 125 «Напуганные волки: бегут от барана, показывающего из мешка волчью голову» [СУС 1979: 73]. Этому сюжету в калмыцкой традиции соответствует текст сказки «Четыре брата» (*‘Ах-дү дөрвн’*) [Хальмг туульс 1961: 105–106].

10-я сказка — «Волк, искавший исцеляющую пилюлю» (*‘Üril хайгсан чоно’*): соответствий не выявлено. Образец локального сюжета. Сказка описывает дружбу лисы и волка, которые стали побратимами. Однажды лиса, заболев, приходит к волку и просит у него немного мяса, тот отказывает. Тогда лиса уходит, не показывая, что она обижена, но сама думает о том, что припомнит ему отказ. Лиса отправляется в селение и проникает в юрту, где были оставлены продукты, приготовленные к свадьбе. Там она наедается мяса, а с собой берет изюм. Вернувшись в лес, замечает волка и, прежде чем подойти к нему, засыпает себе в нос изюм. Подойдя к волку, как бы невзначай отрыгивает изюм, волк интересуется этим невиданным ранее продуктом. Лиса рассказывает волку, что это пилюля, дарующая долгую жизнь, и говорит о том, где она ее взяла. Тут же учит его: чтобы заполучить ее, нужно отправиться в селение, проникнуть в юрту, снять ружье, висящее на стене, повесить его себе на шею, напиться *араки*, съесть пилюли и заесть все мясом. Затем затянуть свою любимую песню и выйти наружу. Это нужно для того, чтобы пилюля лучше усвоилась. Волк, выслушав, делает все так, как сказала лиса, и когда волк, напившись *араки*, выходит к людям и начинает выть, те убивают его. Так лиса мстит волку.

11-я сказка — «Сказка о льве и зайцах» (*‘Arslang bolun туулай-йин үлигер’*) соответствует сюжету 92. *Лев ныряет за собственным отражением* — «Заяц, которого послали на обед льву, говорит, что его задержал еще более сильный зверь; показывает льву его собственное отражение в колодеце; лев бросается в колодец и тонет» [СУС 1979: 65]. В калмыцком фольклоре соответствует сюжету «Свирепый лев» (*‘Догин арслң’*) [РКР 1993: 157–158].

12-я сказка — «Лиса-перерожденец и Гаруди» (*‘Хубилйан үнеген болун хан yarudi’*) соответствует теме М172. *Заяц верхом на льве* — «Чтобы показать, будто сильный персонаж — его раб, ездовое животное, слабый подстраивает так, что сильный берется его везти. Окружающие убеждаются в правдивости слабого» [Березкин, Дувакин]. В данном образце лиса-перерожденец, узнав о том, что нет никого сильнее Гаруды, льстит ему и, обманув, делает его ездовой птицей.

13-я сказка — «Кобылица и жеребенок» (*‘Güün ba unuγan’*): соответствий не обнаружено. Сюжет локального типа. Сюжет повествует о кобылице и ее жеребенке, которые каждый день ходили на водопой, и вот однажды на пути им встречается гусыня, предупреждает о своем гнезде и просит не раздавить ее яйца. Кобылица же давит ее яйца, тут гусыня поднимает против кобылицы и ее жеребенка всю стаю гусей, и они начинают нападать на жеребенка, задумав убить его, тем самым отомстив за уничтоженные яйца. Кобылица с жеребенком вынуждены покинуть эту местность и отправляются в путь. По дороге жеребенок видит, что с матерью что-то не так и задает ей вопросы, на которые она отвечает уклончиво и не подает виду, что ей плохо. Вскоре кобылица говорит жеребенку, что у нее больше нет сил и что дальше ему придется идти одному. Она объясняет ему, где и как ему найти своего брата, сестру и бабушку. Жеребенок, оставив умершую мать, отправляется на поиски брата, когда находит его стадо, то его не принимают, и он отправляется дальше в поисках своей сестры, там ему то же не рады, и тогда он находит свою бабушку, которая выкармливает его, и он становится вожаком табуна.

14-я сказка — «Филин и месть чёрной вороны» (*‘Šara šobuun bolun xara kerēn öšōn’*) соответствует теме В89. *Филин — царь птиц* — «Филин (Сова) был главным среди птиц, претендовал на это или плохо себя проявил при выборе главы птиц; теперь он избегает других птиц и/или другие птицы его преследуют» [Березкин, Дувакин]. Похожий сюжет обнаружен в мифах тувинцев «Почему ворон ночью, а филин днём перестали летать» [Мифы, легенды тувинцев 2010: 66–69].

15-я сказка — «Соболь и лиса» (*‘Bulyun bolun ünegeñ’*) соотносима с сюжетом –61В* «Лиса и селезень (утка): лиса льстивыми разговорами пытается выманить селезня из воды; он уходит подальше от нее (поддается ее уговорам и гибнет)» [Сус 1979: 61]. В данном образце лиса льстивыми разговорами выманивает соболя из норы и хватает его, но соболю удается обмануть лису и спастись. В калмыцкой традиции версий на данный сюжет не обнаружено. В калмыцкой традиции похожий сюжет опубликован в переводе на русский язык под названием «Как суслик лису перехитрил» в сборнике «Медноволосая девушка» [Медноволосая девушка 1964: 258–259].

16-я сказка — «Гусь и черепаха» (*‘Galūn bolun yasutu mekelei’*) соответствует теме М30D. *Держится за палочку, которую несут птицы* — «Чтобы подняться в воздух, не имеющий крыльев персонаж (обычно черепаха или лягушка), хватается за палочку, концы которой держат в клювах две птицы» [Березкин, Дувакин]. Калмыцких версий не выявлено.

17-я сказка — «Лягушка» (*‘Mekelei’*): соответствий выявить не удалось, предварительно отнесена к локальному типу бытования текста. В калмыцких образцах сказок и мифов о животных соответствий не найдено. Данный образец имеет характер этиологического мифа. Текст повествует о том, что однажды на землю спускается Покровитель вселенной и спрашивает у животных, кто из них первым чувствует приход весны, на что угод и кукушка говорят, что это они первыми чувствуют приход весны и что от их пения пробуждается природа. Тут рассерженная лягушка говорит, что это она первой чувствует наступление весны, первой оповещает об этом природу своим кваканьем, и с ней

соглашаются все животные. С тех пор появилась примета, что когда лягушки начинают квакать — значит, пришла весна и пора сеять.

18-я сказка — «Козёл» (*‘Teke’*): соответствий нет, проявляется локальный характер бытования. Сюжет повествует о глупом козле, который в зимнюю ночь ищет себе место потеплее. Козел подходит к барану, думая, что он испугается и уступит ему свое место, но тот и не думает об этом. Тогда козел, угрожая своими длинными рогами, пугает других овец и коз. Так он прогоняет с места старого валуха, который лежал в самом углу загона, и устраивается на его место. Ночью козла кусает волк. Наутро он решает: во что бы то ни стало он завладеет местом барана. Баран в свою очередь уже ждет его. Козел подпрыгивает вверх, чтобы ударить барана сверху, но баран бодает его снизу в брюхо. Козел падает, его разум затуманивается, а когда он встает, то оказывается, что его длинные толстые рога отломились. Так овцы и козы того селения избавились от большерогого и задиристого козла.

19-я сказка — «Как лис был царем» (*‘Ünegeñ xān suuqsan’*) соответствует теме M188. *Шакал в красильне* — «Персонаж пользуется почетом после того, как случайно приобретает необычный вид, — пачкается краской или нацепляет на себя какой-то предмет, который не может снять» [Березкин, Дувакин]. Версий на данный сюжет среди калмыцких сказок не обнаружено.

20-я сказка — «Алчная рыжая лиса» (*‘Xobdoq xaltar ünegen’*): соответствий не обнаружено, образец отнесен к локальному типу. Сюжет о лисе, которая погибает, нечаянно выстрелив в себя из лука. Начинается сюжет с того, что слон, следуя на водопой, постоянно топчет муравейник. Муравьи решают отомстить ему. Пробравшись внутрь слона через хобот, они начинают его жалить. Слон от нестерпимой боли бежит и крушит все на своем пути. Тогда хан той страны отправляет войско, чтобы обезвредить взбесившегося слона. Убив слона, одни стали свежевать тушу слона, другие отправились за водой. Пожалев друг для друга мясо слона, одни решают отравить мясо, а другие — отравить воду. Все погибают от отравленной воды и мяса. Тут появляется лиса, которая, увидев такое количество тел, приходит в восторг. Однако, будучи алчной, она решает, что нужно уже сейчас припрятать добычу. Бегающая между телами, лиса, случайно зацепив тетиву натянутого лука, выстрелила в себя и погибла.

21-я сказка — «Побратимы ласточка и богомол» (*‘Xarādai-yin axa dīi čabčāxai’*). Соответствующий сюжет в калмыцкой традиции не выявлен. В сказке говорится о ласточках, вьющих гнезда и высиживающих яйца, и о змее, которая постоянно съедала эти яйца. В очередной раз, когда змея съела яйца ласточки, она обратилась за помощью к богомолу. Тот ответил, что легко справится со змеей. Устроившись рядом с гнездом ласточки, богомол стал поджидать змею, когда она приползла, он выколол ей оба глаза, и змея, упав с дерева, разбилась. С тех пор, говорится в сказке, когда ласточки вьют свои гнезда, они приглашают к себе богомолов.

22-я сказка — «Верблюды» (*‘Temēn’*) соответствует теме B40A. *Потерявший рога* — «Ныне безрогое животное теряет рога или лишается возможности получить их» [Березкин, Дувакин]. Одноименная версия обнаружена в тувинских сказках [Тувинские народные 1971: 194–195].

23-я сказка — «Крик совы» (*‘Uuli-yin duun’*): точных соответствий данному сюжету не выявлено, но в тувинских мифах есть сюжет «Сова» с похожей концовкой [Тувинские народные 1971: 62–67].

24-я сказка — «Отчего у тарбагана нет большого пальца» (*‘Tarbaγan yuundu erkei ügei bui’*) соответствует теме А37В. *Отрубленный палец стрелка* — «Небольшое животное (сурок, кролик, крот, лягушка) или человек, превращающийся в результате в такое животное, старается поразить стрелами цель в небе (светило или же птицу) и в результате лишается больших пальцев» [Березкин, Дувакин]. Данный сюжет довольно распространен в монгольской мифологии, по замечанию С. Ю. Неклюдова, «В Монголии (и на некоторых приграничных с ней территориях) миф <...> представлен более чем полусотней записей, причем подавляющее их большинство — халхаские и баргутские, тогда как на западе (у ойратов) он представлен мало, в деформированном виде, а у калмыков и бурят практически отсутствует» [Неклюдов 2019: 69].

25-я сказка — «Коровьи почки» (*‘Ükür-yin böřö’*). Идентичный сюжет обнаружен в тувинских мифах «Почему у коровы почки комочками» [Мифы, легенды тувинцев 2010: 79].

26-я сказка — «Почему верблюд валяется в золе?» (*‘Temēn yuundu ünēsün dēre kölbēdedeq bui’*) соответствует теме А23А. *Кто первым увидит солнце?* — «Споря о превосходстве или старшинстве, персонажи соглашаются решить в пользу того, кто первым увидит восходящее солнце (начало года). Побеждает тот, чья победа казалась маловероятной» [Березкин, Дувакин]. В калмыцком фольклоре бытуют два варианта сказки на данный сюжет «Попавшие в название года» (*‘Жилин нернд орси’*) и «Мышь и верблюд» (*‘Хулһн болн темән’*) [Мифы, легенды калмыков 2017: 60–63].

27-я сказка — «Почему кричит петух?» (*‘Taka dūyāraxu-in uçir’*) соотносима с темой В40А. *Потерявший рога* — «Ныне безрогое животное теряет рога или лишается возможности получить их» [Березкин, Дувакин]. В ойратском образце главными героями являются птицы. Петух ранее имел красивое оперение, которое одолжил павлину. Павлин не может отказаться от прекрасного оперенья и не возвращает его петуху. В калмыцком, тувинском фольклоре также бытуют версии на данный сюжет: «Петух и павлин» (*‘Эр така тоһстн хойр’*) [Хальмг туульс 1972: 10–11], «О чем вопит улар-птица» [Мифы, легенды тувинцев 2010: 73].

28-я сказка — «Кошка и собака» (*‘Miyiř noxoi хоуор’*). Данному образцу не найдено соответствий, что может говорить о локальном характере сюжета. В сказке говорится о бездомных кошке и собаке. Собака жалела кошку и делилась с ней своей добычей. Кошка же, когда наступило время, когда собака возвращалась ни с чем, ночью уходила в ближайшее селение и там охотилась на мышей, а днем спала, как ни в чем не бывало. Так кошка толстела, а собака худела. Когда же в той местности перевелась вся живность, они отправляются на поиски нового сытного места. По дороге кошка попала в капкан и поранила лапку, тогда собака понесла ее на спине. Бредя дальше, они заметили дохлую сороку, висевшую на ветке дерева. Кошка сразу смекнула, что этой сороки на двоих не хватит, и решила: пусть лучше один наестся, а другой умрет от голода. Тут же обманывает собаку, говоря, что невдалеке пробежал заяц, и от-

правляет ее в погоню. Сама взбирается на дерево, начинает есть сороку вместе с перьями и костями, давится и падает на землю. В это время собака возвращается с добычей, кошка царапает свое горло когтями, отчего умирает.

29-я сказка — «Летучая мышь» (*‘Sarisan baqбахai’*) соответствует контаминации двух тем В98. *Летучая мышь между зверями и птицами* — «Летучая мышь становится изгоем среди других существ — обычно после того, как пытается примкнуть то к зверям, то к птицам» + I76В. Мышь *делается летучей мышью* — «По прошествии определенного времени обыкновенная мышь превращается в летучую» [Березкин, Дувакин]. Сюжет на первый тип встречается в калмыцкой традиции под названием *Сарси живртэ бавуха* ‘Летучая мышь с перепончатыми крыльями’ [Мифы, легенды калмыков 2017: 80–81], в тувинской — «О летучей мышши» [Мифы, легенды тувинцев 2010: 61–63], в алтайской — «Летучая мышь» [Алтайские народные 2002: 90–93].

30 сказка — «Ласточка» (*‘Харāдай’*) соответствует контаминации двух тем В50. *Ложь кровососа* — «Опасный персонаж хочет узнать у насекомого-кровососа, где оно напилось крови или чья кровь (плоть) вкуснее; насекомое намеренно лжет либо другой персонаж не дает ему сказать правду (вырывает ему язык). Благодаря этому опасный персонаж выбирает объектом своей агрессии не людей, а животных или растения» + В51А. *Змея есть враг ласточки* — «Змея является врагом ласточки (обычно потому, что ласточка мешает змею уничтожить людей: змей посылает комара или иное кровососущее насекомое узнать, чья кровь вкуснее; комар возвращается сообщить, что человеческая; ласточка откусывает ему язык, змей вырывает ласточке перья из хвоста)» [Березкин, Дувакин].

В калмыцких этиологических мифах представлено три варианта на данный сюжет «Почему комар жалобно пищит» (*‘Бөкун юңгад харм төржэ жишгнэ’*), «Почему ласточка дружна с людьми» (*‘Харада күүнлэ яһад ээлтэв’*) и «Как ласточка помогла [людям]» (*‘Харадан кесн тус’*) [Мифы, легенды калмыков 2017: 62–69].

31-я сказка (последняя в представляемом сборнике) — «Лиса и ворона» (*‘Ünegen керэ хоуор’*) соответствует сюжету 57 *Ворона и лисица* — «Лиса уголивает ворону запеть; ворона роняет сыр» [СУС 1979: 59].

Заключение

Из 31 образца сказок, зафиксированных у ойратов СУАР Китая и представленных в сборнике сказок о животных «Белозобый воробей» (*‘Betege сауһан боқһиуо’*), 24 текста нашли свое отражение в классификации фольклорно-мифологических мотивов в соответствии с традициями мирового мотивного фонда. Примечательно, что также выявлено 7 образцов локального характера, это тексты под №№ 4, 5, 10, 13, 18, 20, 28. Более того, данный сборник включает большое количество этиологических мифов о животных, которые «представляют собой наивное объяснение отдельных признаков животных, особенности их характера, внешнего вида и повадок» [Мифы, легенды калмыков 2017: 17]. Отличительным признаком этиологических мифов о животных являются зачин и концовка. Как отмечают исследователи, «Зачин содержит описание мифического времени, <...> концовка относится к плану настоящего времени»

[Мифы, легенды калмыков 2017: 18]. Из 31 сказки в 12 обнаруживаются этиологические мотивы, это тексты под №№ 4, 11, 14, 17, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30. Введение данного материала в научный оборот расширит поле для проведения сравнительно-типологических исследований фольклористами.

Литература

- Алтайские народные 2002 — Алтайские народные сказки / сост. Т. М. Садалова. Новосибирск: Наука, 2002. 455 с.
- Березкин, Дувакин — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения: 08.01.2020).
- Медноволосая девушка 1964 — Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки / пер., сост. и примеч. М. Ватагина. М.: Наука, 1964. 271 с.
- Меняев 2017 — *Меняев Б. В.* Журнал «Хан Тенгер» как источник изучения фольклора ойратов Синьцзяна // Проблемы истории, филологии, культуры. 2017. № 4. С. 335–344.
- Мифы, легенды калмыков 2017 — Мифы, легенды и предания калмыков / подготовка текстов, пер., вступ. ст., примеч., коммент., указ., сл., сверка калмыцких текстов Т. Г. Басанговой, Т. А. Михалевой. М.: Наука, 2017. 367 с.
- Мифы, легенды тувинцев 2010 — Мифы, легенды, предания тувинцев / сост.: Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. 372 с.
- Номинханов 2008 — *Номинханов Ц.-Д.* Баруун монголын дөрвөдийн зан үйлийн аман зохиолоос. I–III дэвтэр, I боть. Улаанбаатар, 2008. 216 с.
- Неклюдов 2019 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. 592 с.
- РКР — Русско-калмыцкий разговорник / сост. Э. Ч. Бардаев, В. Л. Кирюхаев. 3-е изд., исп. и доп. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 240 с.
- СУС 1979 — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.
- Тодаева 1960 — *Тодаева Б. Х.* Материалы по фольклору синьцзянских монголов // Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика. М.: ГРВЛ, 1960. С. 228–265.
- Тувинские народные 1971 — Тувинские народные сказки / перев., сост. и прим. М. Ватагина. М.: Наука, 1971. 208 с.
- Тувинские народные 1994 — Тувинские народные сказки / сост. З. Б. Самдан. Новосибирск: Наука, 1994. 460 с.
- Убушиева 2017 — *Убушиева Д. В.* Кумулятивные образцы в коллекции сказок И. И. Попова // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. № 3. С. 139–151.
- Хальмг туульс 1961 — Хальмг туульс. 1-гч боть / сост. Б. Сангаджиева, Л. Сангаев. Элиста: Калм. кн. гос. изд-во, 1961. 220 х.
- Хальмг туульс 1972 — Хальмг туульс. 3-гч боть / сост. Н. Н. Мусова, Б. Б. Оконов, Е. Д. Мучкинова. Элиста: Респ. тип. Управления по печати при Совете Министров Калмыцкой АССР, 1972. 252 х.
- Хальмг туульс 2009 — Хальмг туульс. Калмыцкие сказки: Сборник на калм. яз. / сост. В. Д. Бадмаева. Элиста: ГУ «Издательский дом „Герел“», 2009. 440 с.
- Бадай 2004 — *Бадай Хо.* Ойирад «Жаңһар» болун түүни судулул // «Джангар» в евразийском пространстве: мат-лы Междунар. науч.-практ. конф. (г. Элиста, 27 сент. – 2 окт. 2004 г.). Элиста: КалмГУ, 2004. С. 176–184.

- Betege саγān 1981 — Betege саγān боқширҗо. Šinjyang-giyin монҗол арад-yin аман зокōл (= Белозобый воробей. Устное народное творчество монголов Синьцзяна). Urumči: Šinjyang-giyin арад-yin keblel-yin хогō, 1981. 100 х.
- Damrinjab 2012 — *Damrinjab Ba*. Damrinjab čuglaγulun emkidkebe: Sinjyang-un ойрад-un аман үлигер — Ваγатурлиг үлигер (= Сказки ойратов Синьцзяна. Богатырские сказки, собранные и подготовленные Б. Дамринжавом). Кōке Qota: Öbür монγул-un сурγан күмүјил-үн keblel-үн qoriγ-a, 2012 он. 319 қ. (Хух-Хото: Изд-во гуманитар. Образования Внутренней Монголии, 2012. 319 с.).
- Damrinjab 2017 — *Damrinjab Ba*. Collection and Publication of Oirat Folk Tales of Xinjiang: a Brief Historical Review // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. № 6. С. 131–137.
- Ramstedt 1974 — *Ramstedt G. J.* (gesamt.) Nordmongolische Volksdichtung. B. II. Harry Halen (bearb., übers. and hrsg.). Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1974. 322 s.

References

- Alekseev N. A. et al. (comps.) Tuvan Myths, Legends, Fables. Novosibirsk: Nauka, 2010. 372 p. (In Russ.)
- Badmaeva V. D. (comp.) Kalmyk fairy Tales. Elista: Gerel, 2009. 440 p. (In Kalm.)
- Barag L. G. et al. (comps.) Comparative Directory of Plots: East Slavic Tale. Leningrad: Nauka, 1979. 437 p. (In Russ.)
- Bardaev E. Ch., Kiryukhaev V. L. (comps.) Russian-Kalmyk Phrasebook. 3rd ed., rev. and suppl. Elista: Kalmyk Book Publ., 1993. 240 p. (In Russ.)
- Basangova T. G., Mikhaleva T. A. (prep., foreword, etc.) Kalmyk Myths, Legend and Fables. Moscow: Nauka, 2017. 367 p. (In Russ. and Kalm.)
- Baday Kho. The Oirat *Jangar* and its studies. In: [*Jangar* (Epic) in Eurasian Environment]. Conf. proc. (Elista; September 27 – October 2, 2004). Elista: Kalmyk State University, 2004. Pp. 176–184. (In Russ.)
- Berezkin Yu. E., Duvakin E. N. Thematic classification and distribution of folklore mythological motifs by areas: analytical catalogue. In: [Folklore and Post-Folklore: Structure, Typology, Semiotics]. Available at: <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin> (accessed: January 8, 2020). (In Russ.)
- Damrinjab Ba. [Tales of Xinjiang Oirats: Heroic Tales Collected and Prepared by Ba. Damrinjab]. Hohhot: Inner Mongolia Humanities Publ., 2012. 319 p. (In Mong.)
- Damrinjab Ba. Collection and publication of Oirat folk tales of Xinjiang: a brief historical review. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2017. No. 6. Pp. 131–137. (In Eng.)
- Menyaev B. V. The journal ‘Khan Tenger’ as a source of study of Xinjiang Oirats’ folklore. *Journal of Historical, Philological and Cultural Studies*. 2017. No. 4. Pp. 335–344. (In Russ.)
- Musova N. N., Okonov B. B., Muchkinova E. D. (comps.) Kalmyk Fairy Tales]. Vol. 3. Elista: Publ. Dept. of Kalmyk ASSR Soviet of Ministers, 1972. 252 p. (In Kalm.)
- Neklyudov S. Yu. [Folklore Landscape of Mongolia: Epic-Oral and Bookish Ones]. Moscow: Indrik, 2019. 592 p. (In Russ.)
- Nominkhanov Ts.-D. [Dorbets of Western Mongolia: Oral Folklore Patterns]. Vol. I. Parts I–III. Ulaanbaatar, 2008. 216 p. (In Mong.)
- Ramstedt G. J. [North Mongolian Folk Poetry]. Helsinki: Finno-Ugric Society, 1974. 322 p. (In Germ.)
- Sadalova T. M. (comp.). Altaian Folk Tales. Novosibirsk: Nauka, 2002. 455 p. (In Russ.)
- Samdan Z. B. (comp.) Tuvan Folk Tales. Novosibirsk: Nauka, 1994. 460 p. (In Russ.)
- Sangadzhieva B., Sangaev L. (comps.) Kalmyk Fairy Tales. Vol. 1. Elista: Kalmyk Book Publ., 1961. 220 p. (In Kalm.)

- [The White-Collared Sparrow: Oral Folklore of Xinjiang-Based Mongols]. Urumqi: Xinjiang People's Publ., 1981. 100 p. (In Mong.)
- Todaeva B. Kh. Xinjiang-based Mongols: folklore materials. In: [Turko-Mongolic Linguistics and Folklore Studies]. Moscow: Nauka, GRVL, 1960. Pp. 228–265. (In Russ.)
- Ubushieva D. V. Cumulative fairy tales from I. I. Popov's collection. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2017. No. 3. Pp. 139–151. (In Russ.)
- Vatagin M. (comp., transl., etc.) The Copper-Haired Maid: Kalmyk Folk Tales. Moscow: Nauka, 1964. 271 p. (In Russ.)
- Vatagin M. (transl., comp., comments). Tuvan Folk Tales. Moscow: Nauka, 1971. 208 p. (In Russ.)

ФОЛЬКЛОРИСТИКА И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 821.512.37



Триады в тексте «Истории Усун Дебескерту-хана»

Баазр Александрович Бичеев¹, Эрдэмт²

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0002-9352-7367. E-mail: baazr@mail.ru

² Центральный университет национальностей (27, проспект Чжунгуаньцунь, район Хайдянь, 100081 Пекин, Китай)

доктор филологических наук, профессор

 0000-0002-7687-0112. E-mail: erdem705@sins.com

© КалмНЦ РАН, 2020

© Бичеев Б. А., Эрдэмт, 2020

Аннотация. *Введение.* Ко времени появления «ясного письма» у ойратов (калмыков) существовала древняя устно-поэтическая традиция, которая послужила основой для развития письменной традиции. В результате этого уже к концу XVII в. появляется большое количество переводных произведений, отличавшихся жанровым разнообразием и художественным наполнением. Ойратские книжники активно использовали богатое наследие устной словесности при создании своих произведений. Одним из древнейших видов афористической поэзии были триады. У исследователей нет единого мнения о жанровой природе этого вида афористической поэзии. Одни причисляют их к загадкам, другие к пословицам, но при этом все сходятся во мнении, что триады занимают особое место в устно-поэтической традиции. Триады активно использовались не только средневековыми авторами, но и современными калмыцкими писателями в их произведениях. *Цель статьи* — введение в научный оборот текста ойратской версии «Истории Усун Дебескерту-хана», в стихотворных наставлениях которой присутствуют триады и катрены. *Решаемые задачи.* Анализ дидактического содержания литературных триад и сопоставительный анализ с устными образцами. *Основной метод исследования* — метод сравнительно-сопоставительного анализа. *Новизна работы.* Несмотря на публикацию триад в сборниках народных пословиц и загадок, анализ их содержания в текстах письменных памятников не осуществлялся. *Результаты исследования:* о широкой распространенности триад в древней устно-поэтической традиции монгольских народов свидетельствуют труды исследователей Монголии, России и Китая; триады не являются загадками, а представляют отдельный жанр устно-поэтической традиции монгольских народов; триады активно использовались в текстах письменных памятников дидактического содержания как особая форма наставлений. *Заключение.* Книга наставлений «История Усун Дебескерту-хана» является одним из образцов дидактической литературы, в тексте которой содержатся триады и катрены. Исходя из их со-

держания и функционального назначения, можно констатировать, что в письменных текстах триады и катрены носят четко выраженный назидательный характер, что позволяет определять их как произведения особого жанра, не относящиеся к загадкам.

Ключевые слова: Устная поэзия, триады, катрены, буддизм, дидактическая литература, наставления Усун Дебескерту-хана

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер госрегистрации: ААА-А-А19-119011490036-1)

Для цитирования: Бичеев Б. А., Эрдэмт. Триады в тексте «Истории Усун Дебескерту-хана» // Монголоведение. 2020. № 1. С. 22–36. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-22-36.

UDC 821.512.37

The Story of Usun Debeskertu Khan: Triads Revisited

*Baazr A. Bicheev*¹, *Yeerda*²

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Dr. Sc. (Philosophy), Leading Research Associate
 0000-0002-9352-7367. E-mail: baazr@mail.ru

² Minzu University of China (27, Zhongguancun Ave., Haidian District, Beijing 100081, People's Republic of China)
Ph.D. (Linguistics), Professor
 0000-0002-7687-0112. E-mail: erdem705@sins.com

© KalmSC RAS, 2020

© Bicheev B. A., Yeerda, 2020

Abstract. *Introduction.* Long before the creation of a national writing system, the Oirats (Kalmyks) had developed a unique oral poetic tradition. By the late 17th century, there appeared a large number of translated poetic works distinguished by genre and artistic diversity. Oirat scholars would insistently turn to the rich oral poetic heritage. And triads were one such most ancient type of aphoristic poetry, their genre characteristics still remaining a matter of debate: some classify them as riddles, others as proverbs — but it is universally accepted that triads hold a special place in the oral poetic tradition. Triads were used not only by medieval authors but have also been turned to by modern Kalmyk writers. *Goals.* The article introduces into scientific discourse a text of the Oirat version of *The Story of Usun Debeskertu Khan* which contains triads and quatrains; analyzes didactic contents of the literary triads and compares them to oral (folk) ones. *Materials and Methods.* The work primarily employs the comparative analysis method. Despite triads have been published in a number of folklore collections (along with proverbs and riddles), their contents have never been investigated in the context of written monuments. *Results.* The wide use of triads in ancient oral poetic traditions of Mongolic peoples is evidenced by works of researchers from Mongolia, Russia, and China. So, it has been revealed that triads are not identical to riddles, constituting a separate Mongolic poetic genre and having been explicitly used in didactic written monuments as a special form of homilies. *Conclusions.* *The Story of Usun Debeskertu Khan* is a didactic composition containing triads and quatrains, the latter — judging from their contents and functions attributed — being essentially edifying (moralistic), which thus makes it possible to finally distinguish them from riddles as such.

Keywords: oral poetry, triads, quatrains, Buddhism, didactic literature, homilies of Usun Debeskurtu Khan

Acknowledgements: The reported study was funded by government subsidy — project name ‘Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions’ (state reg. no. AAAA-A19-119011490036-1).

For citation: Bicheev B. A., Yeerda. *The Story of Usun Debeskurtu Khan: Triads Revisited. Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 22–36. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-22-36.

Введение

Интересное явление наблюдается в распространении одного из жанров устно-поэтической традиции монгольских народов, а именно триад (монг. *ертенцийн гурав*; калм. *йиртмэжин хурвн*) и катренов (монг. *ертенцийн дөрөв*; калм. *йиртмэжин дөрвн*). При том, что они хорошо известны всем монгольским народам, тем не менее катрены, наряду с триадами, получили большее распространение у ойратов. На эту особенность обратил в свое время Г. И. Михайлов, отмечая, что катрены в публикациях бурятских авторов отсутствуют, а в публикации монгольских авторов преобладают триады [История 1981: 139–140]. Связано это явление, по нашему мнению, со спецификой взаимодействия письменной и устной традиций ойратов. В литературе ойратов немало примеров, когда устные произведения обретали письменную форму и, наоборот, письменные тексты становились достоянием устной литературы [Бичеев, Дамринджав 2017].

Еще один актуальный для монгольского литературоведения того времени вопрос, который был поднят Г. И. Михайловым, касался жанровой принадлежности триад и катренов. Отметив, что «триады и катрены занимают в афористической поэзии особое место», т. е. их нельзя отнести ни к загадкам, ни к пословицам, он пишет, что «решение вопроса об их жанровой природе оказалось делом довольно трудным», а затем отмечает, что если бурятские авторы относят триады к загадкам, то монгольские исследователи в полемике по этой проблеме сходятся во мнении, что триады и катрены представляют особый вид афористической поэзии, напоминающий традиционные для монгольских народов наставления [История 1981: 139–141].

Далее Г. И. Михайлов пишет, что «калмыцкие фольклористы по этому поводу еще не сказали своего слова, в их сборниках пословиц и поговорок триады и катрены не выделяются в особую группу» [История 1981: 139]. Затем он приводит мнение известного калмыцкого археолога и этнографа У. Э. Эрдниева о том, что «к очень древним загадкам относятся ойратские „триады“, т. е. загадки, состоящие из трех составных частей» [Эрдниев 1970: 239].

Патриарх калмыцкой исторической науки, безусловно, был прав, называя триады древними образцами устно-поэтической традиции ойратов. Прав он и в своем определении триад как загадок с точки зрения этнографа. Поскольку триады к началу XX в. стали трансформироваться в своеобразную форму загадок на общем фоне угасания устной традиции у калмыков. Связано это с резким переломом в социальной и культурной жизни калмыцкого общества, который происходил в конце XIX – начале XX в. Этот процесс, по мнению известного калмыцкого ученого и общественного деятеля Н. О. Очирова, был

«стремительным и поспешным, поэтому несколько ненормальным и несогласованным с постепенным развитием» [Очиров 1925: 39].

Обратимся к общей характеристике триад и катренов, а также к истории их публикации в калмыцкой фольклористике.

Основная часть

Триады и катрены как своеобразные наставления стихотворной формы состоят из трех (триады) или четырех (катрены) строк, которые объединены общей тезой, определяющей качественное отличие одного объекта от другого. Композиционно они выстроены так, что каждая строка завершается этой же тезой. К примеру, если задана цветовая теза ‘три в мире темных’ (*‘йиртмэжин хурвн харңһу’*), то каждая строка триады или катерна должна завершаться этим определением ‘темный’ (*‘харңһу’*).

<i>not ügei manjıyın cēji xaranguu::</i>	Голова непросвещенного монашка темна,
<i>xoyın ügei xoton xaranguu::</i>	Жизнь <i>хотона</i> без скота темна,
<i>ürün ügei babayā xaranguu::</i>	Душа бездетной женщины темна ¹ .

[Котвич 1905: 37]

В сюжетно-композиционном отношении триада или катрен сочетают в себе различные явления природы, социальной жизни, нравственные качества человека, физические свойства животных. Вследствие этого их тематический диапазон необычайно широк, но в тоже время насыщен параллелизмом. К примеру, вышеприведенная триада складывается из следующей цепочки: не просвещенный ум (отрицательное качество человека) — беспросветное существование (социальное явление) — личная трагедия (судьба).

Для более полного представления о тематическом и сюжетно-композиционном содержании калмыцких триад приведем еще один пример с тезой ‘три в мире бездонных’ (*‘йиртмэжин хурвн йорал уга’*).

<i>Көкрсн дала йорал уга,</i>	Синеющий океан — бездонный,
<i>Күңклин ухан йорал уга,</i>	Мудрый ум — бездонный,
<i>Күмнэ мууһин муңхг йорал уга.</i>	Невежество человека — бездонно.

[Кичгэ 1983: 168]

В данной триаде параллелизм складывается из цепочки: природное явление (глубокий океан) — социальная ценность (мудрый ум) — асоциальное качество человека (невежество). Три разных объекта (природный, социальный и ментальный) связаны одной качественно характеризующей их тезой — ‘бездонный’ (*‘йорал уга’*).

Катрены в сюжетно-композиционном отношении не отличаются от триад. В процессе своего бытования триада, приобретя дополнительный афоризм, могла легко превращаться в катрен, в свою очередь катрен, утратив один из компонентов, мог стать триадой. Г. И. Михайлов в качестве такой трансформации приводит старинную калмыцкую песнь о прославленном ойратском витязе Галдаме, которая начинается катреном о верблюде, баране, быке и жеребце [История 1981: 143].

¹ Здесь и далее переводы автора. — Б. Б.

Однако здесь следует добавить, что в данной песне к каждой из четырех строк катрена добавлена строка подхвата, построенная на противопоставлении утверждаемой тезы ‘возрождаемый’ (*‘босдг’*) и отрицающей ее тезе ‘не возрождаемый’ (*‘босмж уга’*).

Буур үкдг, ботхар босдг,
Босхмж уга Галдма минь.
Хуц үкдг, хурһар босдг,
Босхмж уга Галдма минь.
Бух үкдг, туһлар босдг,
Босхмж уга Галдма минь.
Ажрһ үкдг унһар босдг,
Босхмж уга Галдма минь.

[Оконов 1983: 36–37].

Павший верблюд верблюжонком возрождается,
 О, Галдама мой, не возрождаемый.
 Павший баран ягненком возрождается,
 О, Галдама мой, не возрождаемый.
 Павший бык теленком возрождается,
 О, Галдама мой, не возрождаемый.
 Павший жеребец жеребенком возрождается,
 О, Галдама мой, не возрождаемый.

«Песнь о Галдаме» была сложена в XVII в., но афоризм из этой песни известен и в настоящее время, но уже в виде обычной поговорки «Павший верблюд верблюжонком возрождается» (*«Буур үкдг, ботхар босдг»*).

В качестве примера использования катренов в народных песнях Г. И. Михайлов указывает на тексты некоторых ойратских песен, записанных Б. Я. Владимирцовым в Западной Монголии. Приведем катрен одной из песен.

кермн гедгін-чйн зулзайһни,
кермн јундән хайртә-!,
кем баҕастн-чйн үрн,
ейн авндән хайртә-!,
сайн эрә төрвү-чигі,
эзн нојндән хайртә-!,
сайн мөрн төрвү-чигі,
эзн күмүндән хайртә-!,

[Владимирцов 1926: 37].

Птенец птицы, называемой кермен, птице кермен дорог,
 Всякий отрок с малых лет своим родителям дорог,
 Родившийся лучшим витязь своему предводителю дорог,
 Родившийся быстрым скакун своему хозяину дорог.

Таким образом, триады и катрены возникают на основе обычных поговорок, связывая их единой тезой в трех- и четырехстрочные формы. Их функция, подобно другим афористическим видам произведений, была заключена в дидактике.

Из известных исследователям публикаций калмыцких триад, самой ранней является книга В. Л. Котвича «Калмыцкие загадки и поговорки», вышедшая в 1905 г. в Санкт-Петербурге. Сборник составлен на основе записей, сделанных как самим В. Л. Котвичем, так и представителями калмыцкой интеллигенции того времени. Это лектор Санкт-Петербургского университета Дорджи-джаб

Кутузов (более двухсот пословиц), учитель улусной школы Шургучи Болдырев, гелюнг Потаповской станицы Дамбо Ульянов, подьесаул Н. Э. Уланов, Аля Лиджиев из рода Бакшин-Шебенер, а также ученики Астраханской гимназии Дорджи Манджиев и Эренджен Хара-Даван [Котвич 1905: VI–VII].

В книге В. Л. Котвича представлены всего четыре образца триад в разделе «Загадки астраханских калмыков». Это триады на тезы: 189. ‘Три в мире темных’ (*‘Орчлңд ор 3 юмн харңһу’*); 190. ‘Три в мире белых’ (*‘Орчлңд ор 3 юмн цаһан’*); 191. ‘Три в мире красных’ (*‘Орчлңд ор 3 юмн улан’*); 192. ‘Три в мире отсутствующих’ (*‘Делкэд 3 юмн дуту’*).

Расположение этих четырех образцов триад в разделе загадок совсем не означает, что В. Л. Котвич считал их загадками, а уж тем более числовыми, как без всякого на то основания утверждают некоторые исследователи [Калмыцкие трехстишия 1987]. Тем более что сам В. Л. Котвич пишет: «Делать какие-либо выводы на основании своего сборника я считал преждевременным; для этой цели он так же, как и другие сборники, имеющиеся в литературе, пока недостаточен. Раньше желательно составить возможно более полный сборник хотя бы только калмыцких пословиц и загадок» [Котвич 1905: IV].

Другой пример, но уже использования триад в художественном тексте, мы наблюдаем в поэме «Алтма» (авторское название «Хулхач») талантливого калмыцкого поэта Даван Гари (1913–1937), погибшего в годы репрессий [Даван 1960]. Поэма была написана в 1934 г., следовательно, можно предположить, что в этот период триады еще активно бытовали в фольклоре калмыков. В этом литературном произведении они звучат в виде назидательных высказываний из уст другого знаменитого калмыцкого поэта XIX в. Ончхана Джиргала. Его стихи и память о нем сохранилась в устных преданиях народа [Ончхан 1959].

Даван Гаря использует в своей поэме вставной сюжет, который, по сути, является устным преданием о событии, произошедшем в калмыцкой степи во время Отечественной войны 1812 г. и участии в нем Ончхан Джиргала. В диалоге между поэтом и одним из князей (*тайша*), командовавшим калмыцким полком, мы видим, как с помощью триад поэту удается осадить надменного представителя знати. В тексте вставного сюжета использовано пять триад и один катрен [Даван 1960: 179–182]. При этом триады и катрен воспроизводятся не как загадки, а как наставления, дидактический характер которых позволяет раскрыть отрицательные черты характера оппонента.

Приведем некоторые из них. Когда князь пытается упрекнуть поэта в том, что тот, пытаясь оспорить его победу в шахматной партии, произносит невозможные слова, то в ответ звучит катрен с тезой ‘Невозможно’ (*‘Болиго’*).

*Дольгалж гүүсн уснд цоорг харһж болиго,
Догин уүлин өмнэс цогцар зүткж болиго,
Заян иктэв гиж, зүрк авлж болиго.
Зөвнь һатлсн күүнэ седкл дшилж болиго.*

[Даван 1960: 180–181].

Прорубить в стремительном потоке воды прорубь невозможно,
Противостоять смертельной угрозе одним собой невозможно,
Уповать на удачу, надеясь на счастливую Судьбу, невозможно,
Победить исполненного справедливостью человека невозможно.

В содержании катрена выстраивается следующая цепь явлений, связанная с этой тезой: природное явление (поток воды) — социальное явление (война) — качество, не обладающее социальной значимостью (фатализм) — социально значимое качество (справедливость).

Главный смысл ответа заключен в первой и последней строке катрена. Убедить князя невозможно, как невозможно прорубить в воде прорубь, но и невозможно победить поэта, преисполненного справедливостью. Эта же мысль рефреном проходит через все остальные триады. К примеру, в триаде с тезой ‘тяжело’ (‘кецү’).

*Үүрмиг үүргэмгэр боож батлхд кецү,
Үкрин өврт зармиг тогтахд кецү,
Үг медшго күүнд келж медүлхд кецү.*

[Даван 1960: 181].

Мелкую россыпь крепко связать такой же россыпью — тяжело,
Укрепить крупинки проса на рогах коровы — тяжело,
Убедить не понимающего слов человека — тяжело.

Завершается вставной сюжет триадой с тезой ‘хуже’ (‘дор’), которая как бы подытоживает главную мысль всех предшествовавших триад. Ончхан Джиргал проигрывает шахматную партию князю, отнюдь не потому, что князь оказался сильнее его в шахматном мастерстве. Проигрыш спровоцирован по этому, поскольку он видит, как неподобающе ведет себя князь по отношению к тем, кто проиграл ему, нанося им за проигрыш пощечину.

Финальная триада — это вердикт недостойному поведению представителя элиты общества. По существу, содержание всех использованных в этом вставном сюжете пяти триад и одного катрена имеют социальную направленность.

*Хотан хэрүлсн нохаһас харңһу нойн дор,
Хол һазрин өшэтнэс ховдг нойн дор,
Шүрүн худгин уснас шүүгдсн күн дор.*

[Даван 1960: 182].

Невежественный нойон хотонной собаки хуже,
Скупой нойон чужеземного врага хуже,
Проигравшийся человек воды из соленого колодца хуже.

Таким образом, центральной частью поэмы «Алтма» Даван Гари является вставной сюжет, основанный на устном предании дидактического характера и раскрывающий идейное содержание всего произведения.

Собираанию калмыцких триад посвятил свою деятельность выпускник рабфака Ленинградского восточного института, ученик академика Б. Я. Владимирцова Д. С. Сальмин. По словам самого исследователя, сбором триад он заинтересовался начиная с 1930-х гг., работая секретарем партийной организации совхоза «Красный чабан» («Улан хөөч») [Кичгэ 1983: 165]. Д. С. Сальминым было собрано более 100 образцов триад, тексты которых хранятся в архиве Калмыцкого научного центра РАН [НА КалмНЦ РАН. Ф. 10]. Все последующие публикации триад были сделаны на основе этого собрания [Кичгэ 1983: 168–171; Калмыцкие трехстишия 1987; Антология 1990: 37–39].

После возвращения из Сибири Д. С. Сальмин передал свои записи триад известному калмыцкому фольклористу и джангароведу А. Ш. Кичикову. Часть из них (32 триады) была опубликована в книге «*Келсн үг — керчсн модн*» («Сказанное слово — срубленное дерево») [Кичгэ 1983: 168–171]. А. Ш. Кичиков называет эти образцы «ойратскими триадами», тем самым подчеркивая их древность, и определяет их как особый жанр устно-поэтической традиции калмыков и не называет их загадками [Кичгэ 1983: 167].

В книге «Калмыцкие пословицы и загадки» («*Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс*»), подготовленной к печати Б. Букшеевым и И. Мацаковым, представлены 16 триад в разделе загадок. Но и в этом случае составители пишут, что «загадки не распределены по разделам. Эту работа предстоит сделать во время издания большого собрания загадок» («*Тээлһтэ туульс бүүр бүүрэрнь салһгдсн уга. Эн көдлми ик хураңһу һарһсн цагт кегдхмн*») [Хальмг үлгүрмүд 1960: 13].

В книгу вошли пословицы и загадки, собранные за два года до издания сборника. Основная часть пословиц и загадок была передана составителям сборника в записи народного поэта и знатока фольклора Санджи Каляева (более тысячи образцов) и учителей-калмыковедов Эмге Халаявкина, Церена Петкиева, Эренджена Санджиева, Дулахана Бадмаева, Кишты Карниковой и др.

Все представленные в этом сборнике триады имеют не типичную для триад форму. Они опубликованы в виде так называемых загадок-триад, где «первая часть — это загадка в собственном смысле слова, представляющая собой вопрос, вторая же часть — это отгадка триединой загадки» [Калмыцкие трехстишия 1987: 6].

Орчлд ор һурвн юмн «иг тэтэ».

*(Хотхрт кевтсн моһа — иг тэтэ
Хормад наалдсн баасн — иг тэтэ,
Хов цацсн кун — иг тэтэ).*

[Хальмг үлгүрмүд 1960: 254]

Три вещи в мире, вызывающие отвращение.
(Змея, лежащая на пригорке, вызывает отвращение,
Нечистоты, прилипшие к одежде, вызывают отвращение,
Человек, распространяющий сплетни, вызывает отвращение).

Приведенная триада является иллюстрацией того, насколько бессмысленной становится содержание триады, когда она теряет свою назидательность в искусственно приданной ей форме триады-загадки.

С одной стороны, в ее композиции сохранилась чудом дошедшая до наших дней древняя защитная формула ‘Иг, Тэтэ!’. Первая часть этой формулы ‘иг’ — это естественная для монгольских народов эмоциональная реакция, выраженная возгласом на нечто вызывающее отвращение. Вторая часть ‘Тэтэ’, по всей видимости, имя древнего духа, олицетворявшего все, что могло вызвать у человека отвращение.

С другой стороны, искусственная конструкция триады-задачи была не органична для традиционного жанра загадок. Поэтому в некоторых образцах вопрос поставлен перед каждой строкой триады.

Орчлңд ор хурвн юмн юмн уга. (Уулд шат уга)

Орчлңд ор хурвн юмн юмн уга. (Шовунд көкн уга)

Орчлңд ор хурвн юмн юмн уга. (Далад бүслүр уга)

[Хальмг үлгүрмүд 1960: 253]

Три того, чего в мире нет. (Для гор лестницы нет).

Три того, чего в мире нет. (У птиц вымени нет).

Три того, чего в мире нет. (Для океана преграды нет).

Более того, это искусственная формула часто рассыпалась, принимая более органичную для традиционной загадки формулу. Оставался вопрос и один или два ответа на него.

Орчлңд юн хурдмб? (Салькн хурдн, Салькнас санан хурдн)

[Хальмг үлгүрмүд 1960: 253]..

Что в мире быстрее всего? (Ветер быстр, Мысль ветра быстрее).

Орчлңд юн амтахмб? (Нөр)

[Хальмг үлгүрмүд 1960: 253]

Что в мире слаще всего? (Сон).

Таким образом, та форма триад-загадок, которую мы видим в данном сборнике, это результат той трансформации, которую претерпели триады в первой половине XX в. вследствие кардинальных социокультурных изменений, происходивших в обществе. Последовавший переход на новую письменность практически прервал вековые связи письменной и устной традиции. Устная традиция, не имевшая возможности подпитываться из письменной системы, при отсутствии культурных связей с монгольским миром стала стремительно угасать. На этом фоне триады и катрены, которые органично сосуществовали в двух художественных системах (устной и письменной) начинают обретать неестественную форму триад-загадок. Поэтому У. Э. Эрдниев прав, называя триады загадками, поскольку у носителей фольклора позднего периода триады стали ассоциироваться с загадками. Хотя сама «не устная» форма триад и катренов указывала на их письменное происхождение.

В связи с этим возникает вопрос о генезисе традиционных форм триад и катренов. Являются ли они принадлежностью древней устно-поэтической традиции или возникли уже с появлением литературной традиции? Г. И. Михайлов считает, что «можно допустить существование нетипичных триад и катренов в эпоху, предшествовавшую зарождению древней литературы. А позже ранние авторы, используя древние поэтические традиции, сами создали триады и катрены, необходимые для реализации их замысла» [История 1981: 144].

Исходя из высказанного Г. И. Михайловым положения, вполне возможно предположить, что свою традиционную форму триады и катрены приобрели вследствие литературного оформления устных нетипичных триад и катренов, которые встречаются в тексте «Сокровенного сказания монголов». И произошло это с распространением буддизма и появлением буддийской литературы монгольских народов. С триадами и катренами мы встречаемся в содержании произведений дидактической литературы. Исследователи обычно приводят в пример монгольский сборник «Четверостишия о приобретении и потере» («Авах гээхийн дөрвөн мөрт шүлэг»), состоящий из 29 катренов.

По мнению Л. К. Герасимович, качественное отличие литературных катренов этого сборника от фольклорных триад заключается в том, что в триаде «теза — качество отличия от предмета», а в катрене «теза несет идейное значение, а сам катрен несет отчетливо дидактический характер» [Герасимович 2006: 162]. Нельзя не заметить, что триады и катрены в литературных произведениях обнаруживаются прежде всего в назидательных высказываниях персонажей и соседствуют с обычными формами наставлений в виде пословиц. Одним из таких произведений является ойратский текст «Истории Усун Дебескерту-хана» («*Üsün debiskertü xāni nomloqson šaštir kemēkü orošibo*») [Бичеев 2019].

Произведение полностью состоит из наставлений тибетского царя Три Ралпачана (ойр. *Усун Дебескерту-хан*) и его министров. В тексте произведения все наставления даны в стихотворной форме в виде пословиц, поговорок, триад и катренов. Интересно, что все четырнадцать триад и четыре катрена помещены в заключительной части произведения и вложены в уста персонажа названного в тексте наставлений ‘Самым благодетельным в мире Мудрецом’ (*Делкэд буйнта Цецн*).

При этом триады и катрены перемежаются со строками наставлений в виде пословиц, которые известны по содержанию других триад. Например:

olon-ni dotoro merged cuxaq:
balildān dotoro bātur cuxaq:
öbörön beyebēn caqlan medekülē cecen:
küböün okin sayin bolxulā ečiḡe eke amaryu:

[НА КалмНЦ РАН: Ф. 15. Л. 15v]

Среди людей мудрецы — редкость,
 На поле боя богатыри — редкость.
 Кто вовремя познал себя — мудрец.
 Если дети счастливы, родители спокойны.

Приведенные примеры представляют разрушившиеся триады, вследствие утери ими одной или двух строк. Трудно предположить, что это могло быть следствием ошибки переписчика, поскольку во всех известных нам списках рукописей этого произведения из Монголии, России и Китая они приведены в такой же форме.

Еще одной отличительной особенностью триад и катренов этого произведения является то, что все они имеют социальный оттенок, проявляющийся даже в тезах, которые обычно тематически нейтральны. Все триады и катрены наполнены дидактикой, и в содержании многих из них нет привычного параллелизма с природными явлениями или свойствами животных. К примеру, два из четырех катренов с тезаами ‘отсутствие счастья’ (*‘Жирһл уга’*) и ‘жить счастливо’ (*‘амрн жцирһх’*) относятся к наставлениям, которые адресованы женщинам, а два оставшихся катрена с тезаами ‘почитать’ (*‘күндлх’*) и ‘сожалеть’ (*‘гемих’*) — общего характера.

Более обширна тематика четырнадцати триад, но и в этих тезах присутствует социальная направленность: ‘лишаться почитания’ (*‘гөңгдх’*), ‘лишаться покоя’ (*‘эс амрх’*), ‘купить за бесценок’ (*‘Унэвр хулдэж авсн’*), ‘умереть в ни-

щете' ('*туржс үхх*') 'наносить вред' ('*му кех*'), 'почитать' ('*эрк*'), 'восхвалять' ('*магтх*') и др.

Различаются некоторые триады и по форме, т. е. одни выстроены из трех лаконичных строк, а другие имеют достаточно пространную форму. К примеру, в триаде, построенной на тезе 'восхвалять' ('*магтх*'), указывающей на разные уровни глупой похвалы, строки даны в сжатой форме.

mungxaq kümün-dü maqtaxu yurban züyl bui:

erkin mungxaq beyebēn maqtaxu:

dumda mungxa=q gergēn maqtaxu:

adaq mungxaq kü=büügēn maqtaxu::

[НА КалмНЦ РАН: Ф. 15. Л. 15v]

Три вещи, восхваляемые глупым человеком:

Истинный глупец себя восхваляет,

Средний глупец жену восхваляет,

Меньший глупец сына восхваляет.

В тоже время строки триады с тезой 'купить за бесценок', ('*Үнэвр хулдж авсн*') указывающей на необдуманность предпринятых действий, даны в развернутой форме.

kümün-dü üneber xuldaldun abuqsan yurban züyl bui:

mou küböün-dü sayin kümüni küüke abči ökülē: zobolongi ünübēr xuldalduji abuqsan bui::

dotor ebečitiü kümün aliba uči=rāqsan idē idekülē: ebečiyigi ünübēr xuldaldun abuqsan buyu:

uxan ügei kümün soudaliyin töröün-dü souxulā ičiüri [ügei] sonjiüri-yi üneber xuldaldun abuqsan bui::

[НА КалмНЦ РАН: Ф. 15. Л. 15v]

Три вещи, купленные за бесценок:

Для женившегося плохого сына на девушке благородных родителей —

все равно, что страдание купить за бесценок.

Для человека с больным желудком есть всякую пищу —

все равно, что болезнь купить за бесценок.

Для неразумного человека оказаться впереди всех —

все равно, что стыд купить за бесценок.

Содержание триад свидетельствует о том, что они адресованы разным слоям общества, но все они сходны в одном — каждая наставляет человека в житейской мудрости и требует от него соответствия общепринятым в обществе нормам поведения.

К примеру, в триаде с тезой 'лишаться почитания' ('*гөгдх*') осуждается поведение представителей высшего сословия общества — монахов, нойонов-правителей, женщин благородного происхождения.

kümün-dü gönggüdkü yurban züyl bui::

toyin kümün gerggetei bulxulā günggüdkü:

noyon kümün nüültü idē idekülē

günggüdkü:

xatun kümün olon nökiürtü amraq bolxula

günggüdkü:

[НА КалмНЦ РАН: Ф. 15. Л. 15r]

Три вещи, лишаящие человека почтения:

Монах, заведший семью, лишится почтения,
Нойон, употребляющий греховную пищу, лишится почтения,
Госпожа, расположенная к мужчинам, лишится почтения.

Другая триада, выстроенная на тезе ‘утрачивать’ (*‘xahux’*), также адресованная представителям правящего сословия, акцентирует внимание на одном отрицательном свойстве человека — алчности. Здесь, как и в предыдущем примере, нет привычного для содержания триад параллелизма.

*kümün-dü xaγasaχu γurbun züyil bui:
noyon kümün ed tabartu amaraq bolxula
ulus-ēce xaγasaχu:
bayan kümün ökü abxu-du dura ügei
bolxula axa döügesün xaγasaχu:
xatun kümün ed tabartu tačāltai bolxulā:
uriuq eligen-ēce xaγasaχu*

[НА КалмНЦ РАН: Ф. 15. Л. 15v]

Три вещи, утрачиваемые человеком:

Нойон, склонный к стяжательству, подданных утратит,
Богатый, не любящий делиться нажитым, братьев и сестер утратит,
Скупая госпожа родственников утратит.

Для более полного представления о составе и содержании триад в тексте ойратской версии «Истории Усун Дебескерту-хана» приведем еще два примера.

*kümün-dü gemšikü γurban züyil bui:
nom ügei bandi ötolküden gemšiyü:
üre ügei xatun kümün ötolüqsün xoyino
gemšiyü: :
öri olotu kümün tarā boluqsan xoyino
gemšiyü:*

[НА КалмНЦ РАН: Ф. 15. Л. 16v]

Три вещи, вызывающие у человека сожаление:

Непросвещенный монах, постаревши, сожалеет,
Бездетная госпожа в старости сожалеет,
Человек, обремененный долгами, собирая урожай, сожалеет.

*kümün-dü γurban züyil erke bui:
cecen sayin tüšimel noyon ulustān erke bui:
tangγaraqtu sayin yoγoučari tenggeri čidkür
bügüdedü erke:
beyebēn xadyalan čidaqči xatun kümün xadam
ečige eke bügüdedü erke: :*

[НА КалмНЦ РАН: Ф. 15. Л. 16v]

Три вещи, почитаемые среди людей

Мудрый чиновник нойоном и народом почитается,
Не отступающий от обетов йогачарья нечистой силой почитается,
Госпожа, следящая за собой, родителями мужа почитается.

Как уже было отмечено выше, в тексте этих наставлений всего четыре катрена, два из которых адресованы женщинам. Если в первом катре-

не с помощью тезы ‘отсутствие счастья’ (*Жирхл уга*) указаны причины несчастливой судьбы для женщин, обладающих отрицательными для семейной жизни чертами характера, то во втором катрене, наоборот, указаны те черты характера женщины, которые способствуют счастливой семейной жизни.

*jiryal ülü üzekü dörbün xatun bui:
ayixu emëkü ügei içiri ülü medekü čino metü
bolxula jiryal ügei:
xurān xumiqsan xulayayidu abatan γaldu
tülen noxoi-du idöülkülē jiryal ügei:
bürin bügüdeyigi butorouluqči xarcaya metü
bolxula jiryal ügei:
mou üyiledü erkešin amani xatou rakxa metü
bolxula jiryal ügei:*

[НА КалмНЦ РАН: Ф. 15. Л. 8r].

Четыре, которые не будут счастливы:

Если женщина подобно волчице не ведаёт страха и стыда —
не будет счастлива,
Если не следит за имуществом, подвергая его воровству,
пожару и поеданию животными, — не будет счастлива,
Если будет подобна орлице, нападающей на всех, — не будет счастлива,
Если будет привержена греховным деяниям подобно дьяволице —
не будет счастлива.

*učiraqsan nökirön amaran jiryaxu yosotu dörbün xatun bui:
nökirön [tengeri metü sanaxu] eke metü
asaraxu sedkil-tei bolxula amaran jiryaxu:
egeči döü metü kündülkülē sedkil-tei bolxula
amaran jiryaxu:
böl šibeqčün metü zang-yēr yabuxula amaran
jiryaxu:
okin tenggeri metü sedkil-dü zokistoi bolxula
amaran jiryaxu:*

[НА КалмНЦ РАН: Ф. 15. Л. 8r]

Четыре, которые будут счастливы:

Если женщина будет почитать мужа подобно *тенгрию*
и оберегать как мать — будет счастлива,
Если будет уважать его как сестру и брата — будет счастлива,
Если будет прислуживать ему как рабыня — будет счастлива,
Если будет нравственна подобно Окон-тенгри — будет счастлива.

Наставления ‘Самого благодетельного в мире Мудреца’ (*Делкэд буйнта Цецн*) завершаются поучениями, которые раскрывают общепринятые нормы проявления почитания в обществе.

*očirtu baqši youγan mörgün takīd biširen kündülkü:
ečiγe eke kigēd küqšin-narani idēn xubcasun-yēr kündülkü:
ulušiyin noyoni töröyин yosōr kündülkü:
uruq elkeni arki maxa-yēr kündülkü:*

[НА КалмНЦ РАН: Ф. 15. Л. 8r]

Учителя-наставника поклонением и благоговением почитают.
Родителей и стариков едой и одеждой почитают,
Правящего нойона согласно закону почитают,
Родственников едой и *аракой* почитают.

Заключение

Текст «Истории Усун Дебескертү-хана» («*Üsün debiskertü xāni nomloqson šaštir kemēkü orošibo*») и те образцы триад, которые были опубликованы уже в наше время, служат подтверждением того, что триады и катрены в их традиционной форме сложились при слиянии устных и письменных форм наставлений. При этом триады претерпели эволюцию от нетипичных до традиционных форм, а затем девальвировали в форму триад-загадок.

Источники

НА КалмНЦ РАН. Ф. 10. — Научный архив КалмНЦ РАН. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 5.
НА КалмНЦ РАН. Ф. 15. — Научный архив КалмНЦ РАН. Ф. 15. Оп. 3. Ед. хр. 148.
Usun debiskertü xāni nomloqsan šaštar orošibo. Ойр. рук., 17 л., 21,5 × 8, 20-21 стк., бумага серая, тушь черная, перо.

Литература

- Антология 1990 — Бичкүдүн амн үгин антолог / сост. Б. Б. Оконов. Антология устного народного творчества для детей. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. 158 с.
- Бичеев, Дамринджав 2017 — *Бичеев Б. А., Дамринджав Б.* Устная версия «Истории Унекер Торлику-хана». Исслед., пер. с монг., коммент. Б. А. Бичеева и Б. Дамринджав. Элиста; Пекин: КалмНЦ РАН, 2017. 314 с.
- Бичеев 2019 — *Бичеев Б. А.* Списки рукописей и история публикации «Истории Усун Дебескертү-хана» // *Oriental Studies*. 2019. № 3. С. 441–449. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-441-449.
- Владимирцов 1926 — *Владимирцов Б. Я.* Образцы монгольской народной словесности (С.–З. Монголия). Ленинград: Ин-т живых вост. яз., 1926. 202 с.
- Герасимович 2006 — *Герасимович Л. К.* Монгольская литература XIII – начала XX вв. (материалы к лекциям). Элиста: АОР «НПП „Джангар“», 2006. 362 с.
- Даван 1960 — *Даван Гэрэ.* Шүлгүд болн поэмс. Сборник стихов и поэм. Диглж хураснь болн редакторнь Очра Уташ. Элст: Хальмг дегтр харһач, 1960. 221 с.
- История 1981 — История калмыцкой литературы. Т. 1. Дооктябрьский период. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1981. 335 с.
- Калмыцкие трехстишия 1987 — Орчлңгин хурвнтс. Калмыцкие трехстишия / сост. Т. Г. Борджанова. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1987. 221 с.
- Кичгэ 1983 — *Кичгэ Төлэ.* Келсн үг — керчсн модн. Сказанное слово — срубленное дерево. Литературно-критические статьи. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1983. 171 с.
- Котвич 1905 — Калмыцкие загадки и пословицы. Издал Вл. Котвич. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1905. 110 с.
- Оконов 1983 — *Оконов Б. Б.* Калмыцкие народные исторические песни XVII–XVIII вв. («Галдама», «Мазан-Батыр», «Шуна-Батыр», «На кого же оставил нас, Убаши?») // Калмыцкая народная поэзия. Элиста: КНИИИФЭ, 1984. С. 30–58.
- Ончхан 1959 — *Ончхан Жирһл.* Һашута цаг. Записал и обработал Э. Кектеев. Элст: Хальмг дегтр харһач, 1959. 81 с.
- Очиров 1925 — *Очиров Н.* Астраханские калмыки и их экономическое состояние в 1915 г. Астрахань: Изд. Калм. обл. план. ком., 1925. 72 с.

- Хальмг үлгүрмүд 1960 — Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс. Калмыцкие пословицы и загадки. Подготовили к печати Б. Букиаев и И. Мацаков. Элст: Хальмг дегтр нарнач, 1960. 295 с.
- Эрдниев 1970 — *Эрдниев У. Э.* Калмыки (конец XIX – начало XX в.). Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. 312 с.

Sources

- Kalmyk Scientific Center of the RAS, Scientific Archive. Coll.10. Cat. 1. Reg. no. 5.
- Kalmyk Scientific Center of the RAS, Scientific Archive. Coll.15. Cat. 3. Reg. no. 148. [The Story of Usun Debeskertu Khan]. Manuscript. 17 p. (In Oir.)

References

- [History of Kalmyk Literature]. Vol. 1: Pre-October Period. Elista: Kalmyk Book Publ., 1981. 335 p. (In Russ.)
- Bicheev B. A. ‘*The Story of Usun Debiskertu Khan*’: manuscript copies and history of publication. *Oriental Studies*. 2019. No. 3. Pp. 441–449. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-441-449.
- Bicheev B. A., Damrinjav B. [*The Story of Uneker Torliktu Khan: Oral Version*]. B. A. Bicheev, B. Damrinjav (study, transl., comments). Elista; Beijing: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2017. 314 p. (In Russ.)
- Bordzhanova T. G. (comp.). *Kalmyk Triads*. Elista: Kalmyk Book Publ., 1987. 221 p. (In Kalm.)
- Bukshaev B., Matsakov I. (comp., rev.) *Kalmyk Proverbs and Riddles*. Elista: Kalmyk Book Publ., 1960. 295 p. (In Kalm.)
- Davan Y. [Collected Verses and Poems]. Ochra U. (comp., ed.). Elista: Kalmyk Book Publ., 1960. 221 p. (In Kalm.)
- Erdniev U. E. [The Kalmyks: Historical and Ethnographic Essays, Late 19th – Early 20th Centuries]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1970. 312 p. (In Russ.)
- Gerasimovich L. K. [Mongolian Literature: 13th – Early 20th Centuries]. Coursebook. Elista: Dzhangar, 2006. 362 p. (In Russ.)
- Kichgä T. [Word Uttered – Tree Chopped: Literary Reviews]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1983. 171 p. (In Russ.)
- Kotwicz W. (publ.). *Kalmyk Riddles and Proverbs*. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1905. 110 p. (In Russ.)
- Ochirov N. [Astrakhan Kalmyks and Their Economic Conditions in 1915]. Astrakhan: Kalmyk Oblast Planning Commission, 1925. 72 p. (In Russ.)
- Okonov B. B. (comp.) *Children’s Folklore: Anthology*. Elista: Kalmyk Book Publ., 1990. 158 p. (In Kalm.)
- Okonov B. B. Kalmyk historical folk songs: 17th – 18th centuries (‘Galdama’, ‘Mazan-Batyr’, ‘Shuna-Batyr’, ‘You Have Left – but Who Shall Rule Us, (Our Khan) Ubashi?’). In: [Kalmyk Folk Poetry]. Elista: Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics, 1984. Pp. 30–58. (In Russ.)
- Onchkhan J. [The Miserable Times]. E. Kekteev (rec., rev.). Elista: Kalmyk Book Publ., 1959. 81 p. (In Kalm.)
- Vladimirtsov B. Ya. [Mongolian Folklore Patterns]. Leningrad: Institute of Living Oriental Languages, 1926. 202 p. (In Russ. and Mong.)

ФОЛЬКЛОРИСТИКА И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 821.512.37



Ойратский сборник примет «*Burхан baqšiyin nom хара šidi orošiboі*» как образец буддийской обрядовой литературы

Саглара Викторовна Мирзаева¹, Бямбажав Тувшинтугс²

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

научный сотрудник

 0000-0002-8542-0260. E-mail: kundgabo@list.ru

² Монгольский государственный университет (п/я 377, 1, просп. Молодежный, район Сухбаатар, 210646 Улан-Батор, Монголия)

кандидат филологических наук, заведующий кафедрой монгольского языка и языкознания

 0000-0002-1447-8924. E-mail: btuvshintugs@num.edu.mn

© КалмНЦ РАН, 2020

© Мирзаева С. В., Тувшинтугс Б., 2020

Аннотация. Цель данной статьи — введение в научный оборот ойратской рукописи «*Burхан baqšiyin nom хара šidi orošiboі*», название которой условно переведено нами как «Мирская магия учения Будды». Текст хранится в монастыре Рашичойлинг (Баян-Улгийский аймак, Монголия) и доступен в цифровой коллекции ойратских текстов фонда «Тод номын гэрэл». Монгольские списки обнаруживаются в коллекциях монастыря Олон-сюмэ и местности Харбухын Балгас, датированных началом XVII в. По содержанию текст представляет собой оформленный как буддийское сочинение сборник неблагоприятных примет, перечисление которых сопровождается просьбой устранить их и магическими формулами-*дхарани*. Просьба, вероятно, обращена к Ваджрадхаре / Ваджрапани, который упоминается в начале текста. Упоминаемые в рукописи приметы, связанные с поведением животных, птиц и людей, продолжают свое бытование в культуре монгольских народов. К неблагоприятным знакам причисляются также природные явления (молния, гром, ураган), плохие помыслы, злословие окружающих, неблагоприятствования *харш*, связанные с временем, пространством, планетами и звездами, вредоносные влияния различных демонических существ и различные болезни. Интерес представляет описание ритуала, вероятно, сопровождавшего чтение текста, с использованием рога черной коровы и отреза черного сукна. Этот ритуал можно отнести к «черным» ритуалам народной религии, основное назначение которых заключалось в подавлении вредоносных влияний, и вся используемая атрибутика должна была быть черного цвета. Изучение подобных обрядовых текстов позволит в дальнейшем расширить наши знания по мантическим практикам и верованиям монгольских народов и определить роль тибетской традиции в формировании корпуса этих текстов. В приложении приводятся транслитерация и перевод рукописи.

Ключевые слова: «Мирская магия учения Будды», ойратская рукопись, сборник примет, Ваджрадхара, неблагоприятные предзнаменования

Благодарность. Статья подготовлена по проекту «От палеогенетики до культурной антропологии: комплексное междисциплинарное исследование традиций народов трансграничных регионов: миграции, межкультурное взаимодействие и картина мира» при поддержке мегагранта Правительства РФ (Соглашение о предоставлении из федерального бюджета грантов в форме субсидий в соответствии с пунктом 4 статьи 78.1 Бюджетного кодекса Российской Федерации № 075-15-2019-1879 от 3 декабря 2019 г.)
Для цитирования: Мирзаева С. В., Тувшинтугс Б. Ойратский сборник примет «*Burxan baqšiyin nom xara šidi orošiboi*» как образец буддийской обрядовой литературы // Монголоведение. 2020. № 1. С. 37–54. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-37-54.

UDC 821.512.37

***Burxan baqšiyin nom xara šidi orošiboi*: Oirat Collection of Bad Omens as an Example of Buddhist Ritual Text**

*Saglara V. Mirzaeva*¹, *Byambajavyn Tuvshintugs*²

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)
 Research Associate

 0000-0002-8542-0260. E-mail: kundgabo@list.ru

² National University of Mongolia (mailbox no. 377, 1, Zaluuchudyn Ave., Sukhbaatar District, 210646 Ulaanbaatar, Mongolia)

Ph.D. (Linguistics), Head of Department of Mongolian Language and Linguistics

 0000-0002-1447-8924. E-mail: btuvshintugs@num.edu.mn

© KalmSC RAS, 2020

© Mirzaeva S. V., Tuvshintugs B., 2020

Abstract. *Goals.* The article introduces an Oirat manuscript entitled *Burxan baqšiyin nom xara šidi orošiboi* which can be loosely translated as ‘Ordinary Magic of Buddha’s Teaching’. The manuscript kept at Rashchoilin Monastery of Bayan-Ölgii Aimag (Mongolia) is available on the online collection of Oirat texts created by Tod Nomyn Gerel Foundation. Mongolian copies of this text can be found in Olon Sume and Xarbuxyn Balgas collections dating back to early 17th century. This manuscript contains a list of unfavorable omens, each of them accompanied with a request to eliminate them (probably, addressed to Vajradhara / Vajrapāni who is mentioned in the beginning of the text) and respective magical *dhāraṇī* spells. The bad omens listed in the text are related to animal, bird and human behavior patterns, remaining typical even for contemporary Mongolic cultures. Natural disasters (lightning, thunder, hurricane), bad thoughts, curses, *xarsi* unfavourables associated with different categories of time, space, planets and stars, harming influence of various demonic creatures and various diseases are also considered unfavorable omens. The ritual described in the text (which may have accompanied the reciting of the text) during which one uses a black cow’s horn and a piece of black cloth seems interesting enough. It can be attributed to the ‘black’ rituals of folk Mongolian religion, the latter primarily aimed to suppress harmful influences through the use of attributes black in color only. Studies of such ritual texts will make it possible to extend our knowledge of the mantic practices and beliefs of Mongolic peoples, thus defining the role of Tibetan tradition in the formation of the corpus of these texts. The appendix to the paper transliterates and translates the manuscript mentioned.

Keywords: *Ordinary Magic of Buddha’s Teaching*, Oirat manuscript, collection of omens, Vajradhara, unfavorable omens

Acknowledgments: The reported study was granted by the Government of the Russian Federation – project name ‘From Paleogenetics to Cultural Anthropology: Comprehensive Interdisciplinary Studies in Traditions of Cross-Border Regions – Migrations, Intercultural Communication, and Worldviews’

(Agreement on Granting Federal Budgetary Subsidies in Accordance with Item 4, Article 78 of the Budget Code of the Russian Federation No. 075-15-2019-1879 of 3 December 2019).

For citation: Mirzaeva S. V., Tuvshintugs B. *Burxan baqšiyin nom xara šidi orošiboi*: Oirat Collection of Bad Omens as an Example of Buddhist Ritual Text. *Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 37–54. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-37-54.

Введение

В серии публикаций в рамках проекта «От палеогенетики до культурной антропологии...» мы планируем ввести в научный оборот некоторые памятники ойратского «ясного» письма, относящиеся к обрядовой литературе, в которых получили отражение аспекты традиционного мировоззрения монгольских народов. Учитывая тесную связь монгольязычной письменной традиции с тибетской литературой, интересным представляется и привлечение в ходе анализа тибетских текстов.

Цель данной статьи — введение в научный оборот ойратской рукописи «*Burxan baqšiyin nom xara šidi orošiboi*», название которой условно переведено нами как «Мирская магия учения Будды», из цифровой коллекции ойратских текстов фонда «Тод номын гэрэл» [XS 2011]. Размеры рукописи не приводятся, указано лишь место хранения — монастырь Рашичойлинг в Баян-Улгийском аймаке. Рукопись состоит из одиннадцати листов, пагинация обозначена тибетскими цифрами и соответствующими им числительными (*xoyor*, *γurban*, *dörbön* и т. д.). На титульном листе слева от названия текста синей ручкой приписано «*Xutuqtu Očiro padara nomariqson [=nomxariqson] yeke xara šiddha orosiboi*» («Великая мирская (букв. ‘черная’) магия, умиряющая [с помощью *дхарани*] благородного Ваджрадхары»). Текст написан черными чернилами¹ на желтой бумаге, листы по краям оборваны.

Основная часть

Монгольские версии этого сочинения обнаруживаются среди рукописей монастыря Олон-сүмэ и местности Харбухын Балгас, которые датируются началом XVII в. Их присутствие в этих коллекциях говорит о том, что сочинение было распространено как на севере, так и на юге Монголии начиная с XVI–XVII вв. Все тексты сохранились в фрагментарном виде и не имеют названий: В. Хайссиг условно называет их «Молитвой-заклинанием Ваджрадхары» (нем. *Banngebet an Vajradhara*), поскольку молитва обращена к этому божеству [Heissig 1976: 427]; Э. Чиодо указывает два ойратских текста «*Xamuq xara γai xariuluqči sudur*» («Сутра, отвращающая все черные бедствия») и «*Yeke xara šidada*» («Наделенная великой мирской магией») как наиболее близкие по содержанию к рассматриваемым ею текстам из коллекции Харбухын Балгас [Chiodo 2009: 181]. Из других сборников примет на классическом монгольском исследовательница называет «*Mayui irös-i qariyulqu sudur*» («Сутра для отвращения дурных предзнаменований»), «*Qamuq mayu iro-a qariyulqu payanggiy-a*» («[Сутра] Паянг-гия² для отвращения всех дурных предзнаменований»), «*Eldeb iro-a sinjilel*» («Анализ различных предзнаменований»), «*Aliba mayu iro-a-yin üjfelge*» («Рассмотрение всех дурных предзнаменований»), «*Mayu iro-yin sudur*» («Сутра о плохих предзнаменованиях») [Chiodo 2009: 181].

¹ На л. 1b имеются приписки, выполненные синей ручкой.

² Возможно, «Баян-цзин», или «Сутра о восьми светоносных» (монг. *naiman gegen*).

Исследователи отмечают, что повторяющийся в текстах лейтмотив «*Mou iröge xariul / тауи иро-а қарийул*» ('отврати плохие предзнаменования') встречается также в сочинениях «*Öljei qutuwtu tarni*» ('Святая *дхарани*, [дарующая] счастье') и «*Сауан шикүртеи-йин қарийул-и урбайулуйчи*» ('Обращающая вспять [*дхарани*] Белозонтичной Тары')³ [Heissig 1976: 434; Chiodo 2009: 181], что может свидетельствовать о принадлежности рассматриваемого текста к жанру *дхарани*. Интересно отметить, что *дхарани* Белозонтичной Тары в современной буддийской традиции Монголии начитывается в ритуалах, нейтрализующих негативные влияния, в том числе и неблагоприятных предзнаменований [Chiodo 2009: 155].

Текст начинается с санскритской формулы поклонения Трем Драгоценностям (Будде, Дхарме и Сангхе), после которой идет та же формула на ойратском языке, но содержащая дополнительные компоненты поклонения Учителю и всем буддам и бодхисаттвам. Каждый компонент молитвенной формулы, обращенный к одной из Драгоценностей, сопровождается дополнительной фразой «Пусть злые духи будут подавлены [силой] истинного слова ...» (ойр. ... *ünen zarliq-yēr čidküri darutuyai*). Затем выражается почтение и воздается хвала бодхисаттве Ваджрапани как владыке тайных учений. Далее в тексте он называется Ваджрадхарой, *дхарани* которого способно нейтрализовать все неблагоприятные предзнаменования.

В основной части текста начинается перечисление неблагоприятных знаков, бедствий, связанных с различными категориями времени и пространства, и болезней, сопровождаемое просьбами «отвратить», или нейтрализовать, их. Начиная с л. 5а, просьбы перемежаются заклинаниями-*дхарани*, произнесение которых, очевидно, призвано усилить эффект ритуала.

Большая часть неблагоприятных примет основана на поведении животных. Назовем некоторые из них:

- олени дерутся на вершины горы;
- собаки лают и пытаются забраться на крышу;
- лисица скулит и лает в дневное время;
- филин летит днем и издает звуки, напоминающие смех;
- мерин находится среди кобылиц;
- кони в стаде ржут, отворачиваясь друг от друга;
- у коровы случается выкидыш;
- вороны каркают и дерутся в небе;
- сова ухаёт над домами;
- змея лежит на земле, обратившись в сторону дома;
- собака лежит на земле, повернувшись спиной;
- корова ложится после того, как копытами взрыхлит землю;
- у лошади идет носом кровь.

Несколько примет основаны на поведении людей: плохим предзнаменованием считаются спорящие женщины, которые стоят между двумя домами; шаманы и шаманки в общем, а также шаманы, проводящие, вероятно, какой-то обряд с использованием многоцветного шнура (веревки) и ковыля; буддийские священнослужители, у которых во время проведения молебна голос становится

³ Другое название — «*Сауан шикүртеи busud-ta ülü ilaydaqu yekede qariyuluyчи neretü tarni*» ('*Дхарани* Белозонтичной Тары, которую не могут одолеть другие, под названием «Великая обращающая вспять [негативное влияние]»').

ся неблагозвучным, и пр. Стоит отметить, что в тексте к неблагоприятным предзнаменованиям относятся также недоброжелательные помыслы (ойр. *mou sanaqsan*) родственников и окружающих людей. Интересной представляется примета о том, что период солнечного затмения опасен для ханши, а лунного — для хана, в которой можно усмотреть реликты соотнесенности дихотомии «солнце–луна» с женским и мужским началом. Так, Э. П. Бакаева предполагает, что в культуре монгольских народов «солярное божество-покровитель <...> до брака предка по отцовской линии представлял собой предка по материнской линии» [Бакаева 2009: 66].

К плохим знакам в сочинении «*Burxan baqšiyin nom xara šidi orošiboi*» относятся природные явления — ураган, молния, гром, и встречи с дикими животными — тиграми, змеями и т. д., а также препятствия *харш*, связанные с разными временными (год, месяц, день, ночь и т. д.) и пространственными (четыре основных и четыре промежуточных направления) категориями, планетами и звездами. Описываемый У. Душаном аналогичный концепт *хараши*⁴ в калмыцкой культуре связан в первую очередь с астрологией и несоответствием годов рождения, исправление которого важно перед заключением брака [Душан 2016: 144–148]. *Хараши* воспринимался калмыками очень серьезно, и встречались случаи, когда его невозможно было исправить (калм. *цусн харш* ‘несоответствие по крови’), которые часто заканчивались смертью одного из супругов [Душан 2016: 146–147].

Одна из разновидностей *харш*, описываемая в тексте, связана с возрастом (ойр. *nasuni yai xarši*). Согласно буддийскому обряду, исправления *мэнгэ* (монг. *мэнгэ засал*)⁵, направленному на устранение астрологических несоответствий *харш*, необходимость проведения обряда возникает каждые девять лет жизни, а также в двадцать первый, двадцать восьмой, тридцатый и тридцать шестой годы шестидесятилетнего цикла [Позднеев 1993: 426, 431]. Однако в рассматриваемом сочинении представлена другая классификация, согласно которой опасность *харш* возникает каждые десять лет: *arban nasuni yai xarši* ‘бедствие десятилетнего возраста’, *20⁶ nasuni yai xarši* ‘бедствие двадцатилетнего возраста’, *30 nasuni yai xarši* ‘бедствие тридцатилетнего возраста’ и т. д.

В число просьб об избавлении от различных бед входят пожелания, чтобы злословие (ойр. *kelen aman*) других людей (с указанием количества людей — от одного до десяти) не имело негативного эффекта на адресата, что, возможно, семантически связано с обрядом «отрезания черного языка», популярным в тибето-монгольской буддийской традиции.

Затем в тексте начинаются просьбы о защите от различных духов и классов существ, причем перечисляются представители и буддийского пантеона — *асуры*, *киннары*, *ракшасы*, *гаруды*, *наги*, и ранней добуддийской мифологии монгольских народов — *албины*, духи *элээ*, *кулчины*, *чутгуры* и *шимнусы*⁷. В представленной классификации последних интерес представляет их цветовая мар-

⁴ Так в трудах У. Душана.

⁵ О понятии «мэнгэ» см. подробнее: [Митруев 2019: 510].

⁶ Здесь и далее: в тех случаях, когда в транслитерации числительное обозначается римской цифрой, в ойратском тексте оно обозначено тибетской цифрой.

⁷ Помимо перечисленных, в тексте встречается слово *ada*, первое значение которого — «класс демонических существ», однако в данном тексте мы переводим его во втором значении «вредоносное влияние».

кировка и локативный код: красные *албины* и *чутгуры* соотносятся с северной стороной, духи *элээ* — с восточной, пять *чутгуров* — с югом и *шимнусы* (принимающие облик коров?) — с западом. Далее духи *элээ* разделяются также в соответствии с вертикальным делением мира на три сферы: к небу относятся белые *элээ*, к промежуточному пространству — пестрые, к третьему уровню, называемому в тексте воздухом (ойр. *our*), — плохие *элээ* без указания цвета.

Как правило, в словарных статьях, посвященных названиям этих демонических персонажей, приводится значение «злой дух, демон» без указания их специфики [МРФС 1844–1849: 84, 206, 1505, 2159, 2607⁸].

Д. Банзаров в своей работе «Черная вера, или шаманство, у монголов» приводит описание некоторых из этих существ: духи *элээ* описываются им как принимающие облик птиц⁹ и предвещающие несчастье, *кулчины* — безобразные духи, являющиеся в виде привидений, чтобы испугать человека, *албины* любят обманывать людей, бродя около дорог и сбивая с пути [Банзаров 1891: 30].

Ч. Боудэн определяет *элээ* и *кулчинов* как духов, которые могут спровоцировать болезнь или смерть¹⁰ [Bawden 1961: 244]. Что касается их происхождения, исследователь пишет, что ими становятся души некоторых людей после смерти [Bawden 1961: 244, 247]. Эти духи, несомненно, относятся к автхтонной мифологии монгольских народов, однако их наименования также использовались для перевода с тибетского языка слов, обозначающих существ тибетского бестиария: монг. *eliy-e* — перевод тиб. 'gong po 'демон гонпо, посылающий болезнь', монг. *albin* — перевод тиб. *btsan* 'воинственный демон цэн', *simnus* — перевод тиб. *bdud* 'Мара, демон'.

Отдельного рассмотрения в статье требует перевод и интерпретация названия сочинения, а именно термина *xara sidi* ('мирская (букв. черная) магия'), включенного в него. Традиционно в монголоведении «черной верой» (*qara / xara šasin*) называют шаманизм как воззрение, противопоставляющееся «желтой вере» (*sira šasin*) школы *гелуг* тибетского буддизма. «Черная вера», или «черная сторона»¹¹ (*qara жүг / xara зүүг*), — это термин, использовавшийся тибетскими буддистами с целью принизить оппонентов, причем впоследствии он был принят шаманистами в качестве самоназвания [Kollmar-Paulenz 2012: 100].

Другим термином для обозначения шаманизма, часто встречающимся в сочинениях XVII–XIX вв., а также в рассматриваемом тексте, является сочетание монг. *buruyu üjel* / ойр. *buruu üzel* 'неправильное воззрение', представляющее собой дословный перевод тиб. *lta log* 'превратное воззрение'. Производное от него *buruyu üjeltü* / *buruu üzeltü* 'имеющий неправильные воззрения' выступает

⁸ В «Монгольско-русско-французском словаре» О. М. Ковалевского приводятся следующие значения: *albin* (тиб. *btsan*) — демон, являющийся по ночам в виде сверкающего огня [МРФС 1, 1844: 84]. *eliy-e* (тиб. *ne le*, 'gong po, *pho 'gong*) — 1. коршун, ястреб; 2. злой, неприязненный дух в виде птицы; леший, черт [МРФС 1, 1844: 206]. *simnus* (тиб. *bdud*) — недоброежелательный дух, нечистый дух, бес, представитель материи [МРФС 2, 1846: 1505]. *čidkür* (тиб. 'gong po, *pho 'gong, 'dre*) — дьявол, черт, злой дух, леший [МРФС 3, 1849: 2159]. *külčün* (тиб. 'gong po) — безобразный демон, как привидение, страшущий человека [МРФС 3, 1849: 2607].

⁹ См. первое значение монг. *eliy-e* 'коршун'.

¹⁰ Интересно отметить, что, согласно некоторым из проанализированных Ч. Боудэном источников, в насылании болезней *элээ* выступают помощниками *онгонов* [Bawden 1961: 242].

¹¹ Этот термин встречается в переводе «Сутры о мудрости и глупости», выполненном Тойн-гуши в период 1578–1612 гг. [Kollmar-Paulenz 2012: 99]. См. разделение современных калмыцких «посвященных» на «имеющих покровителей белой стороны» (калм. *цахан үзгин сэжүстэ*) и «имеющих покровителей черной стороны» (калм. *хар үзгин сэжүстэ*) [Бакаева 2003: 290].

в тексте характеристикой шаманов и иноверцев: см. *buruu üzeltü bõ udayani* ‘шаманов и шаманок, имеющих неправильные воззрения’, *Padma Sambhava baqši buruu üzeltēni mou iröi belgeši erkedēn oroulji* ‘учитель Падмасамбхава, подчинив имеющих неправильные воззрения и плохие предзнаменования’.

Эпитет *xara* ‘черный’ в названии сочинения «*Burxan baqšiyin nom xara šidi orošiboi*» не может относиться к шаманизму, поскольку указывается прямая связь этой магии с учением Будды. В данном случае мы переводим *xara* как ‘мирской’, подразумевая, что это сочинение относится не к догматическому буддизму, а к народной религии, в которой буддийские концепции смешались с более ранними верованиями монгольских народов. Несомненным свидетельством влияния шаманистского культа является упоминаемая в тексте дихотомия «потрескавшаяся мать-земля» (ойр. *kürösütü ötögün eke*) — «синее небо» (ойр. *kükü oqtorγui*) [Heissig 1976: 436].

Маркировка обрядовых текстов как *qara* / *xara* ‘черный’ встречается также среди сочинений по скапулимантии (гаданию по бараньей лопатке) [Bawden 1961: 254]. Как правило, такие тексты содержат описание «черных» ритуалов, противопоставляющихся «белым»¹², а в некоторых случаях предшествующих им. Ч. Боудэн описывает одно из таких сочинений «*Qara čayan ugiyal: dkar nag khrus bzhugs so*» (‘Черное и белое омовение’), путем начитывания которого и выполнения соответствующих ритуалов смываются скверны и вредоносные влияния злых духов на заказчика ритуала [Bawden 1961: 256]. Ритуал, в котором присутствуют элементы «черного» омовения, представлен и в рассматриваемом тексте: в роли сосуда, в который помещаются все вредоносные влияния, выступает рог черной коровы. Он оmyвается черной водой, связывается многоцветной веревкой и таким образом запечатывается. После этого голова человека, над которым проводится обряд, покрывается куском черного сукна, чтобы избавить того от последствий плохих предзнаменований.

Что касается происхождения текста, В. Хайссиг, рассматривая монгольские версии, пишет, что тибетский оригинал среди канонических сочинений Ганджура и Данджура им не обнаружен, однако указывает, что фрагмент рассматриваемого текста встречается в «*Дхарани Белозонтичной Тары*», вошедшей в состав издания «Сундуя» 1729 г. [Heissig 1976: 435–436], что может указывать на компилятивный характер этого сочинения.

Заключение

Ойратский рукописный текст «*Burxan baqšiyin nom xara šidi orošiboi*» является списком сочинения, широко представленного в письменной традиции монгольских народов. Самые ранние монгольские списки обнаруживаются в коллекциях монастыря Олон-сюмэ и местности Харбухын Балгас, датируемых началом XVII в. Текст относится к обрядовой литературе, в которой наряду с буддийскими идеями представлены и более ранние верования монгольских народов. Получив буддийское оформление (зачин и концовка, санскритские *дхарани*), это сочинение содержит также элементы оригинальной монгольской мантической системы и народной магии.

Рассматриваемый текст представляет собой перечисление неблагоприятных предзнаменований, сопровождаемое просьбами нейтрализовать их и *дха-*

¹² Можно предположить, что их происхождение связано с делением на белое и черное шаманство.

рани, усиливающими эффект. Интерес представляет описание ритуала, вероятно, сопровождавшего чтение текста, с использованием рога черной коровы и отреза черного сукна. Этот ритуал может относиться к «черным» ритуалам народной религии, основное назначение которых заключалось в подавлении вредоносных влияний, и вся используемая атрибутика должна была быть черного цвета¹³.

Большая часть упоминаемых в тексте примет, связанных с животными и птицами, продолжает свое бытование в культуре монгольских народов (см.: [Душан 2016; Борджанова 2007; Хангалов 2004; Эрдэнэболд 2012]). Анализ текста показывает, что к неблагоприятным знакам относятся также природные явления (молния, гром, ураган), плохие помыслы, злословие окружающих, неблагоприятствования *харш*, связанные с временем, пространством, планетами и звездами, вредоносные влияния различных демонических существ и различные болезни. Изучение подобных обрядовых текстов позволит в дальнейшем расширить наши знания по мантическим практикам и верованиям монгольских народов и определить роль тибетской традиции в формировании корпуса этих текстов.

Источники

XS 2011 — *Burxan baqsiyin nom xara šidi orošiboi* ('Мирская магия учения Будды') [электронный ресурс] // Tod Nomin Gerel Collection. Digital Library for International Research Archive. Item #11382. URL: <http://www.dlir.org/archive/items/show/11382> (дата обращения: 15.01.2020).

Литература

- Бакаева 2003 — Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 358 с.
- Бакаева 2009 — Бакаева Э. П. Сакральные коды культуры калмыков. Элиста: ИКИАТ, 2009. 159 с.
- Банзаров 1891 — Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова / под ред. Г. Н. Потанина. СПб: Тип. Имп. Акад. наук, 1891. 128 с.
- Борджанова 2007 — Борджанова Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. 592 с.
- Душан 2016 — Душан У. Избранные труды / сост. В. В. Батыров, Т. И. Шараева. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 376 с.
- Митруев 2019 — Митруев Б. Л. Об ойратской рукописи «Зерцало менге» из Национального музея имени Алдан Маадыр Республики Тыва // Монголоведение. 2019. № 18(3). С. 508–518. DOI: 10.22162/2500-1523-2019-3-508-518
- МРФС 1844–1849 — Монгольско-русско-французский словарь / сост. О. Ковалевский. Т. 1–3. Казань: Университ. тип., 1844–1849. 2690 с.
- Позднеев 1993 — Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. Репринтное изд. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 512 с.
- Хангалов 2004 — Хангалов М. Н. Собрание сочинений в 3 т. Т. III / под ред. Г. Н. Румянцева. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. 312 с.
- Эрдэнэболд 2012 — Эрдэнэболд Л. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.) / пер. на рус. Ганбат Нямдаг, С. Б. Миягашева, Ж. Б. Бадагарава. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. 196 с.

¹³ В сочинении «*Čibluḍ-un üiledküi yosun*» ('Способ проведения ритуала выкупа жизни') многие атрибуты, необходимые для выполнения ритуала, должны иметь черный цвет: черная земля (монг. *qara sirui*), фигурка эрлика черного вида (монг. *qara dūris-tū erlig*), черная подстилка (монг. *qara debisker*), черные цветы (монг. *qara čičig*), черные злаки (монг. *qara tariyan*) [Bawden 1962: 170].

- Bawden 1961 — *Bawden Ch.* The Supernatural Element in Sickness and Death According to Mongol Tradition. Part I // *Asia Major*. Vol. 8. 1961. P. 215–257.
- Bawden 1962 — *Bawden Ch.* The Supernatural Element in Sickness and Death According to Mongol Tradition. Part II // *Asia Major*. Vol. 9. 1962. P. 153–178.
- Bawden 1994 — *Bawden R. Charles.* Confronting the Supernatural: Mongolian Traditional Ways and Means. Collected Papers. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994. 273 p.
- Chiodo 2009 — *Chiodo E.* The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarboxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences. Part 2. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009. 338 p.
- Heissig 1976 — *Heissig W.* Die Mongolischen Handschriften-Reste aus Olon süme, Innere Mongolei (16.–17. Jhdt). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976. 633 s.
- Kollmar-Paulenz 2012 — *Kollmar-Paulenz K.* The Invention of “Shamanism” in 18th century Mongolian Elite Discourse // *Rocznik Orientalistyczny*. T. LXV. Z. 1. 2012. S. 90–106.

Sources

- [*Burxan baqsiyin nom xara šidi orošiboi*: Ordinary Magic of Buddha’s Teaching]. At: Digital Library for International Research Archive. Item #11382. Available at: <http://www.dlir.org/archive/items/show/11382> (accessed: January 15, 2020). (In Oir.)

References

- [Black Faith, or Shamanism of the Mongols – and Other Articles by Dordzhi Banzarov]. G. N. Potanin (ed.). St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1891. 128 p. (In Russ.)
- [Mongolian-Russian-French Dictionary]. O. Kovalevsky (comp.). Vols. 1–3. Kazan: Imperial Kazan University, 1844–1849. 2690 p. (In Mong., Russ. and Fr.)
- Bakaeva E. P. [Pre-Buddhist Beliefs of the Kalmyks]. Elista: Dzhangar, 2003. 358 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. [Sacred Codes of Kalmyk Culture]. Elista: IKIAT, 2009. 159 p. (In Russ.)
- Bawden Ch. The supernatural element in sickness and death according to Mongol tradition. Part I. *Asia Major*. 1961. Vol. 8. Pp. 215–257. (In Eng.)
- Bawden Ch. The supernatural element in sickness and death according to Mongol tradition. Part II. *Asia Major*. 1962. Vol. 9. Pp. 153–178. (In Eng.)
- Bawden R. Ch. Confronting the Supernatural: Mongolian Traditional Ways and Means. Collected Papers. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994. 273 p. (In Eng.)
- Bordzhanova T. G. [Kalmyk Ceremonial Poetry: Genre System, Poetics]. Elista: Kalmyk Book Publ., 2007. 592 p. (In Russ.)
- Chiodo E. The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarboxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences. Part 2. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009. 338 p. (In Eng.)
- Dushan U. [Selected Works]. Batyrov V. V., Sharaeva T. I. (comps.). Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2016. 376 p. (In Russ.)
- Erdenebold L. [Traditional Beliefs of Oirat Mongols: Late 19th – Early 20th Centuries]. Ganbat Nyamdag, S. B. Miyagashev, Zh. B. Badagarov (transl.). Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2012. 196 p. (In Russ.)
- Heissig W. [Mongolian Manuscripts from Olon Süme (Monastery), Inner Mongolia (16th – 17th Centuries)]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976. 633 p. (In Germ.)
- Khangelov M. N. [Collected Works]. In 3 vols. Vol. III. G. N. Rumyantsev (ed.). Ulan-Ude: Respublikanskaya Tipografiya, 2004. 312 p. (In Russ.)
- Kollmar-Paulenz K. The invention of ‘shamanism’ in 18th century Mongolian elite discourse. *Rocznik Orientalistyczny*. 2012. Vol. LXV. No. 1. Pp. 90–106. (In Eng.)
- Mitruiev B. L. ‘The Mirror of Menge’: One Oirat Manuscripts from the Aldan Maadyr National Museum of the Tyva Republic Revisited. *Mongolian Studies*. 2019. No. 18(3). Pp. 508–518. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2019-3-508-518
- Pozdnev A. M. [Essays on the Life of Buddhist Monasteries and Buddhist Clergy in Mongolia, in the Context of Their Relation to the People]. Reprint. Elista: Kalmyk Book Publ., 1993. 512 p. (In Russ.)

Транслитерация и перевод ойратской рукописи
«*Burxan baqšiyin nom xara šidi orošiboi*»

Burxan baqšiyin nom xara šidi orošiboi:¹³

[1b] *namo buda-yā*¹⁴

namo dharmaya

namo sanggaya:

blama-du mürgümüi: bi: blamayin ünen zarliq-yēr čidküri darutuγai

burxan-du mürgümüi bi: burxani ünen zarliq-yēr čidküri darutuγai

nom-du mürgümüi bi: nomiyin ünen zarliq-yēr čidküri darutuγai

bursang xuvaraq-tu mürgümüi bi: bursang xuvaragiyin ünen zarliq-yēr čidküri darutuγai:

xamuq burxan bodhi sadv-nar-tu [2a] nartu mürgümüi bi: xamuq burxan bodhi sadv-nariyin ünen zarliq-yēr čidküri darutuγai

küküütör xarši-du dedü yeke tangγaraytu aγui-du nuuča tarnišiyin arbas tarni bügüdeyin ezeni buruu üzeltü ada todxor-noγoudiyin čuulγani xočorli ügei ečülgen daruqči ilayun tögüsü{q}sen Očir pañi-du maqtan mürgümüi:

küčün aγya zerge-bēr दौरа{s}xan-xui yeke arbas [2b] tarnišiyin xan ene burxani yeke-dü mürgümüi:

öndör yeke uula-du yabuqči buyu eber-yēn orolduqсан mou iröge xariul:

köbčün ulušiγin noxoi deqši güiji xučaqsan mou iröge xariul:

Мирская магия учения Будды

Намо Буддхая.

Намо Дхармая.

Намо Сангхая.

Поклоняюсь Учителю. Да будут злые духи подавлены [силой] истинного слова Учителя!

Поклоняюсь Будде. Да будут злые духи подавлены [силой] истинного слова Будды!

Поклоняюсь Дхарме. Да будут злые духи подавлены [силой] истинного слова Дхармы!

Поклоняюсь Сангхе. Да будут злые духи подавлены [силой] истинного слова членов Сангхи!

Поклоняюсь всем буддам и бодхисаттвам. Да будут злые духи подавлены [силой] истинного слова всех будд и бодхисаттв!

Поклоняюсь и восхваляю Ваджрапани, Победоносного, усмирившего полностью полчища демонов, наделенных неправильными воззрениями, владыку всех тайных *дхарани* [Учения] тайной мантры, [пребывающего] во дворце синеватого цвета, в высшей пещере великих обетов.

Поклоняюсь великому Будде, царю тайных *дхарани*, усмиряющему силой и величием.

Отвратите плохое предзнаменование того, что олени, бродящие на вершине горы, сцепляются рогами.

Отвратите плохое предзнаменование того, что собаки всего селения лают и забираются на крышу¹⁵.

¹³ В транслитерации используются следующие условные знаки: в фигурных скобках {} приводятся межстрочные вставки в тексте; со знаком равенства в скобках [=] — правильное написание слова; удаленные в транслитерации слова вычеркнуты так же в рукописи.

¹⁴ Текст, выделенный полужирным шрифтом, написан в рукописи синими чернилами.

¹⁵ Букв. 'наверху'.

xoyor geriyin xoron zoura xoyor eme xoblolčon kelelčekiū mou iröyigi xariul:

gegēn ödör ünegen gineiči xučaqsan mou iröigi xariul:

tere yuun buu kemēbesü: külčün čidkür [3a] kümüni xara milān keji deledkeji ünegeni xuču mou iröyigi xariul:

buruu üzeltü bō udayani erēn utusun-yēr deresü orōji čaqrıq keqsen mou iröi-gi xariul:

bō udayani terigüiten-dü xariul:

niskü šara šoboun odur (ödiür) inekü mou iröi-gi xariul:

čār üker sürüqtēn bayiji ekerün möyirökü mou iröi-gi xariul:

aqtan morin güün-dü bayıqsan mou iröi-gi xariul:

ere morin iji- [3b] ldēn bayiji buruu xandun inčayaqsan mou iröi-gi xariul:

temen bā aduusun genete bolād xoyor burbi-yēn orolduxu mou iröi-gi xariul:

güün adusun aqta unayan toroqson [=töröqsön] mou iröi-gi xariul¹⁸:

eme üker zourman tuyul töröqsön mou iröi-gi xariul:

ere kümüni tašāni sumuni mou iröigi xariul:

Отвратите плохое предзнаменование того, что две женщины ругаются, стоя между двумя домами.

Отвратите плохое предзнаменование того, что лисица скулит и лает посреди бела дня.

Отвратите плохое предзнаменование лая лисицы [с помощью того, что] демоны кулчины и чутгуры или человек взмахнут черной плетью.

Отвратите плохое предзнаменование того, что шаманы и шаманки, наделенные неправильными воззрениями, оборачивают разноцветным шнуром ковыль, делая кольцо.

Отвратите плохие предзнаменования шаманов, шаманок и прочих.

Отвратите плохое предзнаменование того, что летящий филин в дневное время смеется.

Отвратите плохое предзнаменование того, что близнецы в стаде коров и быков мычат¹⁶.

Отвратите плохое предзнаменование того, что мерин находится среди кобылиц.

Отвратите плохое предзнаменование того, что кони, находясь среди своих, ржут, отвернувшись друг от друга.

Отвратите плохое предзнаменование того, что верблюды и [другая] скотина внезапно ударяются¹⁷ пяточными сухожилиями.

Отвратите плохое предзнаменование того, что кобылица рождает жеребенка от мерина.

Отвратите плохое предзнаменование того, что у коровы случается выкидыш.

Отвратите плохое предзнаменование стрелы, которую мужчина [носит] на боку.

¹⁶ Э. Чиодо переводит аналогичный фрагмент монгольского текста как «Отвратите плохое предзнаменование того, что кастрированный бык в стаде мычит, двигаясь взад-вперед».

¹⁷ Букв. 'сцепляются'.

¹⁸ Э. Чиодо транслитерирует этот фрагмент монгольского текста как *gegün aduyusun akiyad unayan törögsen mayui iro-a [qariyul]* 'отвратите плохое предзнаменование того, что кобылица рождает увечного жеребенка' [Chiodo 2009: 184].

blamnariyin kүү duun-yēr geneqsen mou iröi-gi xariul:

bumbanariyin nomiyn süр [=sudar] [4a] orkiqsen mou iröi-gi xariul:

baqši{na}riyin čāsen-yēr γai sü örgüqsen mou iröi-gi xariul:

zoun nigen mou iröi-gi xariul:

ebečin taxul γai xarši čaru xariul:

xamuq ulušiγin xaraqsan geneqsen iröi-gi xariul

xoyor čidküriγin öslön barilduqsan mou iröi-gi xariul:

öšötü kümüni öšiči xaraqsan mou iröi-gi xariul:

bi kümün čamai xariulxu busu bui:

küčün auγa zerge-bēr ye- [4b] kede Očir darayin arbas-yēr čamai xare{lu} um bi:

xamuq burxani ünen zarliq-yēr darutuγai

tenggeri burxani ünen zarliq-yēr darutuγai

erte nöğčiqsön Šakyamuni burxani zarliq ünen bui:

Padma Sambhava baqši buruu üzelteni mou iröi belgeši erkedēn oroulji tangγaray šaqšabād xočorli ügei sapol zār xara ükeriyin eber čini dotor zayilum bi

Отвратите плохое предзнаменование того, что пение лам вызывает неприятие.

Отвратите плохое предзнаменование того, что жрецы *bonno*¹⁹ выбрасывают священные сутры Дхармы.

Отвратите плохое предзнаменование несчастья, призванного учителями.

Отвратите сто одно плохое предзнаменование.

Отвратите неблагоприятствования болезней и эпидемий.

Отвратите предзнаменование того, что все люди страдают и насылают проклятия.

Отвратите плохое предзнаменование того, что два демона, движимые чувством мести, нападают [на тебя].

Отвратите плохое предзнаменование проклятия, насланного мстительным человеком.

Разве я, человек, не [смогу] отвратить твое [влияние]?

Я отвращаю тебя с помощью заклинания-*дхарани* Ваджрадхары, наделенного великим могуществом.

Да будет подавлено [силой] истинного слова всех будд!

Да будет подавлено [силой] истинного слова будд и небожителей!

Это истинное учение прежде [жившего] Победоносного²⁰ Шакьямуни.

[Подобно тому, как] учитель Падмасамбхава усмирил наделенных неправильными воззрениями и неблагими предзнаменованиями и связал их клятвами и [обетами] нравственного поведения, я изгоняю все в рог черной коровы.

¹⁹ Ч. Боудэн предполагает, что словом *bombo* (*bumba*) обозначался человек, занимавшийся магией и не обязательно имевший отношение к бону. В качестве синонимов исследователь приводит следующие термины — *baysi, kigči baysi, ĵasayči, ĵasayči baysi, ĵasaqu kümün, kigči blama, tarniči, gelung* [Bawden 1961: 251–252]. Слово *bombo* входит в состав парного термина *bandi bombo* (от тиб. *ban bon*) ‘служители буддийского и бонского культа’.

²⁰ Возможно, неполная форма эпитета Будды — Победоносный (ойр. *ilaγu tegüis nöğčiqsön*).

*xari daisun xamuq ada todxor čini
dotoro xara usun-yēr zayilum bi*

xara ükeriyin [5a] eber külim bi:

*xari daisuni ada todxor-ri küčüüini čini
bomoloči (?) alağ desen-yēr külim bi:*

*xaq xara ükeriyin uber [=eber]-yēr
xabxaqlayam bi:*

*xari dayisuni xamuq xadou doğšin ada
todxor mou iröi belgeši čini zamā ene
balar xara örmögü-bēr tergiüni čini
xabxaqlan bürküji tasulum bi:*

*da ka či ša om ka ra hum ka ra za ya
om zam svā pād om zam svā pād hum
pad {pad} hum bazar pañi [5b] hum
pad:*

*om ħurban zoun ħirin ada todxor
xariul:*

*kükü oqtorġui-du nisči yabuqči
šobouni mou iröi xariul:*

*kükü oqtorġui-yin tosoni xurāli
giyisigeqsen xui salkini mou nüül iröi
xariul:*

*xara kerē xamuq amitani dēre
xašigiraji bulaldun barilduqsan mou
nüül iröi xariul:*

*uuli šoboun xamuq ulusiyin ger dere
dou ħaruqson mou nüül iröi {xariul}*

*kürösütü ötögün ekedü yabuqči [6a]
xamuq solongyo umayin xamuq
xoroxoi kigēd ebüliyin čaqtu aliba
ičiqsen amitan ülü üzüqdükü čaqtu
üzeqsen mou nüül: iröi-gi xariul:*

om zā miryā pad:

eke ečġigüyin geneqsen genēri xariul:

*axa dougiyin mou sedkiqsen mou nüül
iröi-gi xariul:*

Я смываю черной водой твоих врагов и
вредоносные влияния.

Я связываю рог черной коровы.

Подчиняя негативную силу врагов
и вредоносных влияний, я связываю
цветной веревкой.

Закрываю рогом черной, как сажа,
коровы.

Я покрываю твою голову куском темного
черного сукна, чтобы отсечь на твоём
пути вредоносные влияния врагов,
хадов²¹ и гневных духов и все неблагогие
предзнаменования.

*дака чиша ом кара хум кара дзая ом дзам
сва пад ом дзам сва пад хум пад пад хум
бадзар пани хум пад.*

Ом. Отвратите [влияние] трехсот
шестидесяти злых духов.

Отвратите плохое предзнаменование
летящей в синем небе птицы.

Отвратите плохое, грешное
предзнаменование урагана, вздымающего
столбы пыли до синего неба.

Отвратите плохое, грешное
предзнаменование черных ворон,
каркающих и дерущихся в небе²².

Отвратите плохое, грешное
предзнаменование, когда сова ухает над
домами всего селения.

Отвратите плохое, грешное
предзнаменование, когда встречаются в
период, [когда их не должно быть] видно,
хорьки и [другие подобные животные
этого вида], живущие внутри матери —
твердокорой земли, все насекомые из
лона [земли] и все животные, впадающие
зимой в спячку.

Ом дза мирья пад.

Отвратите страдания и беспокойство
родителей.

Отвратите плохое грешное
предзнаменование недобрых помыслов
старших и младших братьев.

²¹ Духи-покровители местности.

²² Букв. 'над всеми живыми существами'.

*xamuq amitan-ni xara sanaji xaraqsan
mou nüül iröi-gi xariul:*

*mon [=mön] töüni xara tergüündüni
xariul:*

*mou irö mou belge ebečin taxul
xarši [6b] zobolong keqči ada todxor
bügüdeyigi čaru xarilxu boltuyai::*

blama la ya pad

jüliyün ülü bolxu:

*xarši ba sarayin ülü bolxu xarši ba:
ödüriyin ülü bolxu xarši ba:
šöniyin ülü bolxu xarši ba:
üdeyin ülü bolxu xarši ba:
manayariyin ülü bolxu xarši ba:
dörbön zügiyin ülü bolxu xarši*

dörbön zobkišiyin ülü bolxu xarši ba:

idēn ülü bolxu xarši ba:

garaq odun ülü bolxu xarši ba:

*ga la ya pad ba ya ga la mu ran za ya:
ši ta [7a] ya sa ma ra ya pad:*

*tenggeri duu yaruxuyin ayul-eče
ibetügei:*

čakilyani ayuul-eče ibetügei:

yaliyin ayuul-eče ibētügei:

barši-yin ayuul-eče ibētügei:

kluyin ayuul-eče ibetügei

*moγoyin ayuul-eče ibetügei: sakin
soyirxo:*

om ša ra da ka la ya pad

*xāni-dun tomou akiqlan ebedküi ami
bütēküi: genete xadxulaxui ebečini
sakin soyirxo:*

om ba da mu ye pad

Отвратите плохое грешное
предзнаменование, когда все живые
существа думают [о тебе] плохо и
проклинают.

Обратите его на черноголовых.

Да будут все злые духи, насылающие
плохие предзнаменования,
знаки, болезни, эпидемии,
неблагоприятствование и страдания,
обращены вспять!

Лама лая пад.

[Да устранятся неблагоприятствования]
года,

неблагоприятствования месяца,

неблагоприятствования дня,

неблагоприятствования ночи,

неблагоприятствования полудня,

неблагоприятствования следующего дня,

неблагоприятствования четырех сторон

света,

неблагоприятствования четырех

промежуточных направлений,

неблагоприятствования, связанные с пищей,

неблагоприятствования, связанные с

планетами и звездами.

*Галая пад бая гала муран дзая шитая
самарая пад.*

Да даруется защита от опасности грома!

Да даруется защита от опасности
молнии!

Да даруется защита от опасности пожара!

Да даруется защита от опасности
[встречи с] хищниками²³!

Да даруется защита от опасности
[встречи с] *нагами*!

Да даруется защита от опасности
[встречи со] змеями! Соизвольте
защитить!

Ом шара дака лая пад.

Соизвольте защитить от простуды,
гриппа, затруднений с дыханием и резких
болей!

Ом бада муйе пад.

²³ Букв. 'тиграми'.

ekin [7b] ebečin nidün ebečin xamar ebečin aman ebečin zürken ebečin kümöi ebečin südün ebečin kebeli ebečin xajār ebečin čēji ebečin nurγun ebečin bel ebečin gedüsün ebečin šöüji ebečin:

törökü oron ebečin γuyan ebečin: šilbi ebečin: γar ebečin köl ebečin: xoyitu xalyan ebečin ömönödü mör ebečin betegi ebečin gedesün kōkō: genete xadxulaxu utaxu tutum ebečin: bolxu [8a] idekü tutum xoron bolxu aman xajixu-yi nidü jirmüel ügei xurčan xaraxu γar-yēr ebčü-i deledkü köl-yēr yazar debsekü: mou iröi ügei boltuγai::

om a ka da ya svā ha:

nügen kümüni kelen aman aldas ügei xočoroxu boltuγai::

{2}²⁸ kümüni kele aman aldas ügei xočoroxu boltuγai::

{3} kümüni kele aman aldas ügei xočoroxu boltuγai

dörbön kümüni kelen aman aldas ügei xočoroxu boltuγai::

tabun [8b] kümüni kelen aman aldas ügei xočoroxu boltuγai::

zurγān kümüni kelen aman aldas ügei xočoroxu boltuγai::

{7} kümüni kelen aman aldas ügei xočoroxu boltuγai::

naiman kümüni kelen aman aldas ügei xočoroxu boltuγai::

{9} kümüni kelen aman aldas ügei xočoroxu boltuγai::

{10} kümüni kelen aman aldas ügei xočoroxu boltuγai::

yisün yisün mou iröi belges čāru xarixu boltuγai::

ušan sarva yagša a ya ko ša maha zā za hum hum [9a] pad pad sva hā:

om pa čār čadi mahā ro hana hum pad:

Да исчезнут плохие предзнаменования болезней головы, глаз, носа, рта, сердца, горла, зубов, живота; [различных] аномалий; болезней груди, спины, поясницы, желудка, тазобедренных костей;

болезней матки²⁴, бедра, голени, рук, ног, заднего прохода, мочеиспускательного канала²⁵; опухоли печени; болезней желудка и груди, резких приступов нехватки дыхания во время сна; болезней, когда съеденная пища тебя отравляет; [невралгической] болезни, когда один уголок рта опущен; когда ты, не моргая, смотришь с пристрастием, бьешь руками в грудь и стучишь ногами²⁶!

Om aka daja swaha.

Пусть злословие одного человека не будет иметь результата²⁷!

Пусть злословие двух людей не будет иметь результата!

Пусть злословие трех людей не будет иметь результата!

Пусть злословие четырех людей не будет иметь результата!

Пусть злословие пяти людей не будет иметь результата!

Пусть злословие шести людей не будет иметь результата!

Пусть злословие семи людей не будет иметь результата!

Пусть злословие восьми людей не будет иметь результата!

Пусть злословие девяти людей не будет иметь результата!

Пусть злословие десяти людей не будет иметь результата!

Да будет отвращено восемьдесят одно неблагое предзнаменование!

Ушан сарва якша айя коша маха дза дза хум хум пад пад сваха.

Om падзар цади маха рохана хум пад.

²⁴ Букв. 'места рождения'.

²⁵ Букв. 'переднего пути'.

²⁶ Возможно, описанная поза связана с ритуалом наложения проклятия.

²⁷ Букв. 'останутся без ошибок'.

²⁸ В тех случаях, где в транслитерации числительные обозначены арабскими цифрами, в оригинальном тексте приводятся тибетские цифры.

*om pazār mahā ka la čiya čida biya na
biya na ya ka hum hum pad pad svā hā::*

*mou ebečin mou irö mou belges ügei
bolxu boltuγai:*

*om širi mahā ka la padma diq diq diya
kuru širiya hum hum pad pad svā hā::*

*arban nasuni γai xarši čāru xaraxu
[=xarixu] boltuγai:*

*20 nasuni γai xarši {čāru} xarixu
boltuγai:*

30 nasuni γai xarši {čāru} xarixu

*[9b] döčün nasuni γai xarši čāru xarixu
boltuγai:*

*tabin nasuni γai xarši čāru xarixu
boltuγai:*

*60 nasuni γai xarši čāru xarixu
boltuγai:*

*dalan nasuni γai xarši {čāru} xarixu
boltuγai:*

*nayan nasuni γai xarši čāru xarixu
boltu*

*yirin nasuni γai xarši čāru xarixu
boltuγai:*

*zoun nasuni γai xarši čāru xarixu
boltuγai:*

*zoun jiltü kelen amani γai xarši čāru
xarixu boltuγai: urban xari- [10a]
xu boltuγai: yabuxu boltuγai: gükü
boltuγai tede bügüdegi sakin soyirxo::*

ka la ro ba hum pad::

umaradu ulān albin čidküriyin ada ba:

doronodu okin elegiyin ada ba:

*Ом падзар маха кала чийя чида бийяна
бийяна яка хум хум пад пад сваха.*

Да исчезнут плохие болезни,
предзнаменования и знаки!

*Ом шири маха кала падма дик дик дийя
куру ширия хум хум пад пад сваха.*

Да обратятся вспять
неблагоприятствования десятилетнего
возраста!

Да обратятся вспять
неблагоприятствования двадцатилетнего
возраста!

Да обратятся вспять
неблагоприятствования тридцатилетнего
возраста!

Да обратятся вспять
неблагоприятствования сорокалетнего
возраста!

Да обратятся вспять
неблагоприятствования
пятидесятилетнего возраста!

Да обратятся вспять
неблагоприятствования
шестидесятилетнего возраста!

Да обратятся вспять
неблагоприятствования
семидесятилетнего возраста!

Да обратятся вспять
неблагоприятствования
восьмидесятилетнего возраста!

Да обратятся вспять
неблагоприятствования девяностолетнего
возраста!

Да обратятся вспять
неблагоприятствования возраста ста лет!

Да обратятся вспять
неблагоприятствования злословия в
течение ста лет! Пусть они вернуться
назад! Пусть уйдут! Пусть исчезнут!
Соизвольте защитить от всех них!

Кала роба хум пад.

От вредоносного влияния красных
албинов и чутгуров северной стороны,
от вредоносного влияния духов элээ²⁹
восточной стороны,

²⁹ Ч. Боудэн описывает этих духов как людей, которые после смерти стали привидениями [Bawden 1994: 70].

ömönödü tabun čidküriyin ba:

örönödü üker somnošiyin ada ba:

oqtorγuyin čayān elegiyin ada ba

zabsariyin alaḡ elēgiyin ada ba

our-tu mou elēgiyin ada ba

tenggeri čidküriyin ada ba

asuriyin ada ba:

kinariyin ada ba

garudiyin ada ba:

mangyušiyin ada ba

ödür [10b] yabuqčiyin ada ba:

šöni yabuqčiyin ada ba

γurban čaqtu yabuqčiyin ada ba

gerte moyoi züqlen kebteqčiyin ada ba

*noxoi nu{r}γu-bēn buruu xandan
keb{teq}čiyin ada ba:*

*noxoi beye dēre γaran kebteqčiyin ada
ba:*

üker γazar maltan kebteqčiyin ada ba:

*morini xamur-ēče čusu γaraqčiyin ada
ba šēn yadaqčiyin ada ba:*

zürüken bolgin yabuqčiyin ada ba

γazariyin ada ba

usuni ada ba

kluyin ada ba:

*naran garaq bariji³² xatun kümün-dü
mou iröi geqčiyin [11a] ada ba:*

*saran garaq bariji xān kümün-dü mou
irö geqčiyin ada ba:*

от [вредоносного влияния] пяти *чутгуров* южной стороны,

от вредоносного влияния *шимнусов* западной стороны, [принимающих облик] коров,

от вредоносного влияния белых небесных духов *элээ*,

от вредоносного влияния пестрых духов *элээ* промежуточного пространства,

от вредоносного влияния плохих духов *элээ* воздуха,

от вредоносного влияния небесных *чутгуров*,

от вредоносного влияния *асуров*,

от вредоносного влияния *киннарров*,

от вредоносного влияния *гаруд*,

от вредоносного влияния *ракиасов*,

от вредоносного влияния идущего днем³⁰,

от вредоносного влияния идущего ночью³¹,

от вредоносного влияния тех, кто перемещается в трех временах,

от вредоносного влияния змеи, лежащей по направлению к дому,

от вредоносного влияния собаки, лежащей, повернувшись спиной,

от вредоносного влияния собаки, [пытающейся] забраться и улечься на человека,

от вредоносного влияния коровы, которая ложится, взрыхлив [копытами] землю,

от вредоносного влияния лошади, у которой носом идет кровь и которая не может помочиться

или страдает от учащенного сердцебиения,

от вредоносного влияния земли,

от вредоносного влияния воды,

от вредоносного влияния *нагов*,

от вредоносного влияния дурного предзнаменования о том, что солнечное затмение [опасно для] ханши,

от вредоносного влияния дурного предзнаменования о том, что лунное затмение [опасно для] хана,

³⁰ Возможно, имеется в виду солнце.

³¹ Возможно, имеется в виду луна.

³² Буквальный перевод тиб. *gza' 'dzin* 'затмение'.

odun čakilji mou irö geqčiyin ada ba:

tede bügüdiyин adas-eče sakin soyirxo

om yagša yagša hum pad

mou sedkin yabuqčid-eče zayiloutuyai:

bulan xulān yai-eče zayilouldayai:

meseyin ayoul-eče zayiloutuyai:

xaluxu mou ebečin-eče zayiloutuyai:

mou üzel-eče zayiloutuyai:

xamıq mou irö [11b] geqčid-eče zayiloutuyai

xortu moγoyin ayoul-eče zayiloutuyai:

tenggeriyin tomor [=tömör] noxoyin ayoul-eče zayiloutuyai:

oqt oqtorγo gilbalγani ayoul-eče zayiloutuyai

yesun toloyōtu nayiman yeke raxuyin ayoul-eče zayiloutuyai:

tede bügüdeyin ayoul-eče sakin soyirxo:

om sum pā ni om sum pā ni hum gi ra ha na ba ya gir ha na ba ya hum a na ya yāxu baγan aγan gidıya ran za hum pad svā ha:

mou zödün budungyui bolbōsu xariulxu boltuyai:

yai xarši ügei bolxu boltuyai:

xanādun tomou ügei bolxu boltuyai:

möndür kiruu ügei bolxu boltuyai

ouladu yabubāsu xurdun arātan ülü xaldaxu boltuyai: :

usun-du yabubāsu xurdun matar zaγasun klusud-un qād ülü xalaxu [=xaldaxu] boltuyai:

beyedü mou ebečin xaldabasu ötör arilaxu boltuyai: :

{be}yedü e ebečin ilidun xabangxu namursun bōmo muxur xabudar čino yaran odun yaran xuluγuna yaran mou ebečin-eče sakın soyirxo: ibēn sakituyai: : :

sarva ta ga lam: :

от вредоносного влияния дурного предзнаменования падающей звезды,

От всех вредоносных влияний соизвольте защитить!

Ом якша якша хум пад.

Да минуется опасность плохих помыслов!

Да минуется опасность грабежа!

Да минуется опасность оружия³³!

Да минуются плохие болезни, [которые могут] пристать!

Да избегну я плохих воззрений!

Да минуется все, что относится к плохим предзнаменованиям!

Да минуется опасность ядовитых змей!

Да минуется опасность железных собак неба!

Да минуется опасность молний, [вспыхивающих] в небе!

Да минуется опасность восьми великих Раху с девятью головами!

Соизвольте защитить от всех этих опасностей!

Ом сумбани сумбани хум giraхана бая giraхана бая хум аная йяхо бага аган gidıya рандза хум пад сваха.

Если станут тяготить плохие сны, да будут они отвращены!

Да исчезнут бедствия!

Да исчезнут простудные заболевания!

Да не будет града и инея!

Если отправишься в горы, да не пристанут к тебе быстрые хищники!

Если окажешься в воде, да не пристанут к тебе быстрые крокодилы, рыбы и цари нагов!

Если к телу пристанет плохая болезнь, пусть она быстро отступит!

Соизвольте защитить от шестидесяти плохих болезней — чесотки, опухолей, лишая, нарывов, опухолей, волчанки, язв с точками, сифилиса. Да будет дарована защита!

Сарва мангалам.

³³ Букв. 'мечей'.

ФОЛЬКЛОРИСТИКА И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 821.512.37+821.512.156



**Калмыцкая и тувинская поэзия в антологии
«Современная литература народов России. Поэзия»**

*Римма Михайловна Ханинова*¹, *Урусхал*²

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

ведущий научный сотрудник, кандидат филологических наук

 0000-0002-0478-8099. E-mail: khaninova@bk.ru

² Университет Внутренней Монголии (д. 235, Западная улица, Университет, 010021 Хух-Хото, АРВМ КНР)

профессор, доктор филологических наук

 0000-0002-3489-4968. E-mail: urasgal@sina.com

© КалмНЦ РАН, 2020

© Ханинова Р. М., Урусхал, 2020

Аннотация. В статье рассмотрена проблема диалога этнокультур в формате антологии «Современная литература народов России. Поэзия». Изучение литературного процесса современной России на примерах произведений калмыцкой и тувинской поэзии позволило в определенной степени зафиксировать его современное состояние, рассмотреть литературные контакты и взаимосвязи, в том числе посредством перевода художественных текстов национальных поэтов на русский язык, выявить проблему переводов литератур народов страны. *Цель и задачи* статьи — представить стихотворные подборки калмыцких и тувинских поэтов, явить национальную картину мира тюрко-монгольских народов, опираясь на русские переводы произведений. *Новизна* работы заключается в том, что это первое исследование лирики калмыцких и тувинских поэтов в формате современной антологии литературы народов России как презентации национальной поэзии для широкого круга русскоязычных читателей. *Методы и материалы.* Сравнительно-сопоставительный метод позволяет определить своеобразие калмыцких и тувинских стихотворений, ментальные и индивидуальные векторы авторов. *Результаты.* Исследование современной калмыцкой и тувинской поэзии в этой книге в сравнительно-сопоставительном аспекте выявило общее и различия в культуре тюрко-монгольских народов, художественной картине мира родственных этносов. В гендерном аспекте в антологии даны только калмыцкие поэты. Калмыцкая поэзия представлена 5 авторами, тувинская — 3 авторами. Калмыцкую и тувинскую поэзию отличает представительство старшего поколения. В двух подборках отсутствуют стихи поэтов среднего и младшего поколений, что свидетельствует, вероятно, с одной стороны, о проблеме писательской смены, с другой — о проблеме критериев отбора авторов для включения их произведений в подобные антологии. В жанровом

отношении оба раздела, по всей видимости, не характеризуют традиционный состав национальной поэзии; есть заимствованные жанры баллады и стихотворной легенды, нет постмодернистских экспериментов. В тематическом отношении произведения традиционны: родина, родословная, отечественная история, природа родного края, любовь, семья. В тувинской поэзии стихи Э. Мижита даны в авторском переводе (поэт-билингв), стихи других поэтов — в переводе В. Куллэ. *Выводы.* Исследование современной калмыцкой и тувинской поэзии в этой книге в сравнительно-сопоставительном аспекте выявило общее и различия в культуре тюрко-монгольских народов, художественной картине мира родственных этносов.

Ключевые слова: антология, современная литература народов России, литературный процесс, калмыцкая и тувинская поэзия, перевод

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер ААА-А-А19-119011490036-1).

Для цитирования: Ханинова Р. М., Урусхал. Калмыцкая и тувинская поэзия в антологии «Современная литература народов России. Поэзия» // Монголоведение. 2020. № 1. С. 55–71. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-55-71.

UDC 821.512.37+821.512.156

‘Contemporary Literature of Russia’s Peoples. Poetry’: Kalmyk and Tuvan Poetic Compositions Included in the Anthology

*Rimma M. Khaninova*¹, *Wurisigala*²

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Leading Research Associate

 0000-0002-0478-8099. E-mail: khaninova@bk.ru

² Inner Mongolia University (235, University West road, Huh-hot 010021, Inner Mongolia, PRC)

PhD in Philology, Professor

 0000-0002-3489-4968. E-mail: urasgal@sina.com

© KalmSC RAS, 2020

© Khaninova R. M., Wurisigala, 2020

Abstract. The article discusses the dialogue of ethnocultures within the anthology titled ‘Contemporary Literature of Russia’s Peoples. Poetry’. The case study of contemporary Russia’s literary processes through works of Kalmyk and Tuvan poetry makes it possible — to a certain degree — to identify its present-day state, examines the existing literary contacts and interrelations, including by means of Russian-language literary translations of compositions by national poets, reveals the translation problem faced by national literatures of our country. *Goals.* The article presents poetic collections of Kalmyk and Tuvan poets, reveals ethnic worldviews of the Turko-Mongolic peoples through the use of Russian translations. The novelty of the work lies in the fact that this is the first study of Kalmyk and Tuvan poetic lyrics in the format of a modern anthology of literature of Russia’s peoples as a presentation of ethnic poetry for a wide range of Russian-speaking readers. *Materials and*

Methods. The comparative method delineates specific features of Kalmyk and Tuvan poetic works, identifies mental and individual vectors of authors. In terms of gender, the anthology contains works by Kalmyk men poets only. Kalmyk poetry is represented by 5 authors, Tuvan poetry — by 3 authors. The distinctive line is the age. The selected works include none by representatives of senior or junior generations which evidently attests to the fact, on the one hand, there is a problem of generational change and, on the other hand, the compilers faced quite a challenge when it actually came to select authors to be introduced in such anthologies. In genre perspective, both the sections seem to have little to do with the traditional poetic structures and patterns; so, there are some borrowed genres of ballad and poetic legend without any mention of post-modernist experiments. Still, the thematic landscape is traditional enough: motherland, genealogies, national history, nature of ancestral lands, love, and family. The Tuvan poems by E. Mizhit are published in the author's translations (a bilingual poet), works by the other poets — in V. Kulle's translations. *Results.* The study of modern Kalmyk and Tuvan poetry in this book in a comparative aspect reveals similarities and differences in cultures of the Turko-Mongolic peoples, artistic pictures of the world inherent to related ethnic groups.

Keywords: anthology, contemporary literature of Russia's peoples, literary process, Kalmyk and Tuvan poetry, translation

Acknowledgements: The reported study was funded by government subsidy — project name 'Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (state reg. no. AAAA-A19-119011490036-1).

For citation: Khaninova R. M., Wurisigala. 'Contemporary Literature of Russia's Peoples. Poetry': Kalmyk and Tuvan Poetic Compositions Included in the Anthology. *Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 55–71. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-55-71.

Введение

Современный литературный процесс в России характеризуется многообразием языков народов страны при доминировании русского языка как инструмента межкультурного диалога. Проблемы существования и сосуществования национальных литератур в общероссийском масштабе обусловлены рядом причин: потеря литературоцентричности в обществе, снижение роли писателя в духовно-культурном аспекте, смена поколений, различающихся уровнем владения родным языком, недостаточность государственной поддержки в книгоиздании национальных авторов, кризис в переводах национальных литератур на русский язык, во взаимных переводах, невнимание к контингенту литераторов, пишущих не на родном, а на русском языке.

Одной из форм презентации современного общероссийского литературного процесса являются антологии.

Оргкомитетом по поддержке литературы, книгоиздания и чтения и Федеральным агентством по печати и массовым коммуникациям в 2016 г. была разработана и утверждена «Программа поддержки национальных литератур народов Российской Федерации». В рамках этой программы в Москве изданы первые три тома современной антологии литературы народов России: поэзия, детская литература, проза. По словам издателей, «Программа призвана способствовать созданию условий для развития национальных литератур, укреплению связей между ними, включению их в единый общероссийский литературный процесс, а также формированию новых национальных художественных элит» [*Современная литература 2017*: 6].

В 2017 г. издан первый том поэзии в современной антологии литературы народов России. В предисловии к этому тому Президент России В. В. Путин выразил уверенность, что «„Антология поэзии народов России“, в которой содержатся как оригинальные тексты современных российских поэтов, так и их переводы на русский язык, внесет значимый вклад в сохранение и развитие национальных литератур России, будет интересна самому широкому кругу читателей» [Путин 2017: 5].

В аннотации к первому тому отмечено, что «многоязычная антология включает в себя оригиналы поэтических произведений 229 авторов, созданных за четверть века существования новой России на 57 национальных языках, художественные переводы стихотворений на русский язык, обзорные очерки о литературных языках и поэтических традициях народов России, а также краткие биографические справки об авторах антологии» [Современная литература 2017: 567]. Всего в книге опубликовано 751 произведение.

Наш интерес к тувинской поэзии в сравнительно-сопоставительном плане с калмыцкой поэзией обусловлен тем, что в 1920-е гг. тувинцы пользовались монгольским и старомонгольским письмом при написании первых литературных произведений, а с 1930-х гг., после создания тувинского алфавита, творили на своем национальном языке. Этнокультурная общность тюрко-монгольских народов сохранилась доныне, о чем свидетельствуют стихи калмыцких и тувинских авторов.

Калмыцкая поэзия в антологии

Краткий обзор истории калмыцкого языка и литературы в антологии написан на основе статьи Р. А. Джамбиновой «Калмыцкая литература» из словаря «Литературы народов России: XX век» [Джамбинова 2005: 126–129] и дополнен современными сведениями [Современная литература 2017: 142].

В первый том антологии вошли стихотворения пяти калмыцких авторов. В возрастном ракурсе представлено старшее поколение (от 50 до 93 лет): народные писатели и поэты Республики Калмыкии А. М. Джимбиев, В. Д. Нуров, председатели правления двух писательских союзов Калмыкии Н. Д. Санджиев, Э. А. Эльдышев, а также Р. Б. Шурганова. В жанровом отношении поэтическая подборка не характеризует традиционный состав национальной поэзии. Все стихи структурированы катренами, имеют заглавия. Тексты произведений даны в параллельном переводе поэта Виктора Куллэ.

В первом из трех своих стихотворений «Дээч» ('Воин') Андрей Джимбиев, вспоминая о Великой Отечественной войне, выразил патриотическую готовность и в 90 лет защищать Родину. Автор подчеркнул, что тогда, в 1942 г., его позвала Родина и назвала воином («Гиигхд, дөчн хойрдгчд / Төрскм намаг дуудж, / Дээч гидг эрүн / Даалһврта нер зүүлһлэ»), и теперь, если Родина вновь зовет, он снова готов встать в строй: «Йир күрсн насндм чигн / Йирин нернэм ормд / „Дээч“ гиһэд Төрскм дуудхла, / Дәкн зергләнд зогсх күмб» [Джимбиев 2017: 143]. «За девяносто мне, / но — коль в стране беда — / с другими наравне / вновь встану в строй всегда» [Джимбиев 2017: 143].

Для А. М. Джимбиева богатства степи — это ее люди, чабаны, поэтому в стихотворении «Теегин байн» ('Богатства степи') он заверил, что его стихи о

них становятся лучше, делая суровый мир теплее: «Шүлг иим үгмүд чинрэр кеелтнэ, / Шүрүн орчлц дулаһар ээлтнэ» [Джимбиев 2017: 143]. Испокон веков для калмыков животноводство было исконным занятием, и в новое время этот труд в почете у степняков.

Философскими раздумьями наполнено третье стихотворение поэта «Күүнэ сээхн» ('Красота человека'). В двух строфах им сформулировано понятие красоты человека на основе духовных и нравственных ценностей: отцовский совет, гостеприимство, мужество воина, честь мужчины, любовь женщины, материнская забота, целомудренность девушки. «Цецн заавр — эцкин сээхнь, / Цээһэр тоолһн — эзнэ сээхнь, / Болд үлд — дээчин сээхнь, / Бат үг — залуһин сээхнь. // Жөөлн седкл — ээжин сээхнь, / Жигтэ хэлэц — эмин сээхнь, / Цецн өкэрлт — экин сээхнь, / Цевр дурн — күүкнэ сээхнь» [Джимбиев 2017: 143]. В русском переводе: «Мудрый совет — отца красота. / Гости — хозяйина красота. / Оружие — воина красота. / Достойная речь — мужчин красота. // Ласка — бабушки красота. / Взор любящий — женщины красота. / Нежность — матери красота. Девушки красота — чистота» [Джимбиев 2017: 143].

У монгольских народов чай — первооснова пищи: «Как ни жидок чай — первое угощение...», «Как ни жидок чай — начало еды...» [Пословицы, поговорки 2007: 618]. Поэтому гостей с почтением встречают калмыцким чаем. Упоминанием оружия поэт актуализировал боевое снаряжение предков, кочевников-воинов, эпических богатырей из фольклора. «Достойная речь» — это умение мужчины сдержать данное слово, то есть слово чести. Материнская любовь ценна своей мудростью, а девичья целомудренность и нравственность проявляется в любви. Так автор выразил народную философию, передав ментальную картину мира. Третье стихотворение отличается тем, что, помимо парной анафоры, содержит в конце каждой строки эпифору («сээхнь» = красота), в остальных стихах рифма произвольная, анафора парная.

Все три стихотворения Николая Санджиева объединены темой Родины. Тема родной земли у Н. Д. Санджиева взаимосвязана с темой России, поскольку калмыцкий народ, покинув далекую Джунгарию, в 1609 г. добровольно вошел в состав Российского государства. Поэтому поэт в третьей строфе стихотворения «Төрскн һазр» ('Родная земля') подчеркнул: «Эн өргн теегэс, / Эк-эцкин герэс — / Элдв сээхн жирһлтэ / Элвг Төрскэн медлэв» [Санджиев 2017: 144]. Смысловой перевод здесь и далее наш: «С этих обширных степей, с родительского дома — узнал я прекрасную жизнь свободной Родины». У поэта истоки познания Родины начинаются с родного края, отчего порога, истории предков. Эпитет «свободная» Родина по историческому контрасту отсылает к временам Джунгарского ханства, раздираемого междоусобицами и войной с соседними странами за свободу. «Тегэдчн, минһэр болхла, / Теегэс, хальмг теегэс, / Мана алдр Эрэсэн / Межэ эклж һарна» [Санджиев 2017: 144]. В смысловом переводе: «Поэтому, по-моему, со степей, с калмыцких степей начинается граница нашей великой России». Мысль поэта закрепляет смысл предыдущей строфы: большая Родина для каждого человека начинается с его малой Родины, с того места, где он родился, где корни его рода. Во второй строфе мотив гостеприимства обусловлен также обычаями народа: «Цаңһинь цээһэр тоонав, / Цадһинь туулар саатулнав» [Санджиев

2017: 144], букв.: «Жаждущего чаем угошу, / Насытившегося сказкой развлекаю». Здесь поэт обращает внимание на бытование фольклора в народной среде. Лирический субъект заявляет: «Энкр Төрсн хазрм / Эврэ жирһлдм живр. / Энд бээсн олн / Элвг зөөрин эзмб» [Санджиев 2017: 144]. В смысловом переводе: «Любимая родная земля — крылья в моей жизни. Я хозяин всего этого богатства здесь», то есть манифестируется активная жизненная позиция человека.

Второе стихотворение «Мана иткл» («Наша надежда») — своего рода магтал (восхваление) матери. Чтобы понять авторскую интенцию, надо знать историю калмыцкого народа в прошлом веке, прежде всего депортацию и ссылку на 13 лет во время сталинских репрессий (1943–1956), когда калмыки понесли большие потери в пути, в местах проживания во время войны и в послевоенное время, и тяжесть выживания в таких условиях несли наряду с мужчинами женщины, спасая свои семьи, детей и внуков. Поэт следует за фольклорными определениями в передаче роли матери в жизни социума, начиная с того, что она вскормила десятерых детей не просто молоком (как в переводе), а молозивом, подобным священной пище — подношению богам («дееж»): «Алтн дееж уургарн / Арвн үрэн тежелэч» [Санджиев 2017: 144]. Эта деталь — материнское молозиво (калм. *алтн уург*) — характерна для фольклора монгольских народов. «Арһ-чидлэн агсад, / Арвн эмни хувэн / Алтн хаалһднь орулад / Амулцта жирһл өглэч» [Санджиев 2017: 144]. В смысловом переводе: лирический субъект благодарен матери за то, что она вручила жизненную долю всем десяти детям, выведя их на золотую дорогу, дала благополучную жизнь. Золотая дорога (*алтн хаалһ*) в поэтическом контексте означает «счастливая дорога». «Олн күүкд-көвүдиннь / Ухани булгин унгч, / Олн күүкд-көвүдиннь / Урмдта жирһлин иньгч» [Санджиев 2017: 144]. В смысловом переводе мать «для многих дочерей и сыновей — источник разума, для многих дочерей и сыновей — пожизненный друг». Поэт переходит от личного к общему, от единичного к множественному, создав материнский портрет: «Мана экрн оньдинд / Мана седклин өндрт: / Элгн-садндан — Түшг, / Ачнр-жичнриннь — Кишг» [Санджиев 2017: 144]. В смысловом переводе: «Наши матери всегда в наших сердцах: для родни — Опора, для правнуков и праправнуков — Счастье». У автора ключевые слова *Түшг* ‘Опора’ и *Кишг* ‘Счастье’ выделены заглавными буквами. В монгольском мире пожелание того, чтобы ушедшие родственники в иной мир передали счастье оставшимся потомкам, связано обычно с похоронными обрядами. В текстах похоронных благопожеланий отражаются и представления «о взаимосвязи с оставшимися живыми сородичами» [Шараева 2011: 184], увековечиваются образы родственников [Борджанова 2007: 283–285].

Санджиевское стихотворение воссоздает путь матери при жизни и после смерти в памяти семьи и рода. Калмыцкая пословица гласит: «Начало людей — мать, / Начало воды — родник» [Пословицы, поговорки 2007: 43]. Образ родной матери в контексте вырастает в образ Родины-матери, являя преемственность поколений в аксиологическом аспекте: любовь к матери равносильна любви к Родине.

Третье стихотворение озаглавлено «Көлсни аг» (букв. ‘Горечь пота’), в переводе как «Высохший пот». В психологическом параллелизме пот рабо-

тающего человека сравнивается с потом труженицы-земли, с ее солончками. С помощью олицетворения вводится имманентная диалогическая парадигма: лирический субъект обнимает летней ночью раскаленную от зноя землю и слышит ее шепот, она негромко жалуется на вредоносное обращение с ней человека: «Хагим давсн гинэ, / Хамг тегин эмтн. / Көрстэ давсн биш, / Көлсни аг энтн» [Санджиев 2017: 145]. В смысловом переводе: «Все степняки говорят, что это налет соли. Но это не почва соленая, это горечь пота». Экологическая проблема стихотворения обусловлена тревогой поэта за кризисное состояние родной степи. Стихи Н. Д. Санджиева структурированы тремя видами анафоры (сплошной, перекрестной и парной) в разных соотношениях, свободной рифмовкой и рифмой.

Все три стихотворения Владимира Нурова имеют посвящения. «Бурхд уульла» (букв. ‘Боги плакали’) посвящено «Погибшим в сибирской ссылке», «Тэвсн ховин зөөр» (‘Сокровище судьбы моей’) — супруге Лидии, «Чонса тууж» (‘Легенда о роде Чоносов’) — Улюмджи Манджиеву [Нуров 2017: 145–147].

Тема депортации и сибирской ссылки в творчестве В. Д. Нурова обусловлена и автобиографическим мотивом: пятилетним ребенком со своей семьей он пережил эту трагедию, отец его погиб на войне. «Мөсн болсн Сиврин һазр / Мөргэд экнр гемэн сурла. / Бурхд геминь келж чадад / Буру хандад нульмсан арчла» («Бурхд уульла») [Нуров 2017: 145]. В смысловом переводе: «У мерзлой сибирской земли, молясь, матери спрашивали о своей вине. Боги, не сумев ответить, в чем эта вина, отвернувшись, утирали слезы». У переводчика: «Стон стужей скованной земли... / „За что?“ — Ответа на вопрос / дать людям боги не смогли / и сами не скрывали слез» [Нуров 2017: 145]. Поэт подчеркнул, что депортированы были женщины, дети и старики, мужчины в это время сражались против фашизма. Поэтому не сибирская земля вопрошала, а несчастные матери-калмычки, боги, без вины виноватые, наоборот, пытались скрыть свои слезы. Во второй строфе уточнено, что репрессиям подверглись и снятые с фронтов калмыки-офицеры: «Зөвэн нексн хальмг офицер / Зекэн камерт зовж адрла...» [Нуров 2017: 145]. В смысловом переводе: «Преследуемый без права калмыцкий офицер, страдая в камере зэка, сошел с ума...». Поэт использовал безэквивалентную лексику: камера, зэк (сокращенное от слова «заключенный»). Оторванным от родины калмыкам запрещено знать родной язык: «Өнчн үрднһ делкэ кедэд, / Өвкиннһ келэн мартж келркэрлэ» [Нуров 2017: 145]. В смысловом переводе: «Осиротевшие дети, скитаясь по свету, забыли язык предков».

Из всех репрессированных в те годы народов только калмыки расселены не компактно, а рассеяны по Сибири, Средней Азии, Дальнему Востоку и Алтаю. У переводчика суженое пространство: «а сосланный в Сибирь народ / немел и забывал язык» [Нуров 2017: 145]. Возвращение на родину калмыков сохраняет драматизм: «Сохр экин маань соңсх, / Сонр өдр туужд төрлэ... / Өмд үлдснһ шархан долаж, / Өрүн тег талан темцлэ» [Нуров 2017: 145]. Смысловой перевод: «Молитва слепой матери была услышана, один день стал историческим... Оставшиеся в живых, залечивая раны (букв. ‘зализывая раны’), устремились в святую степь».

Возрождение народа связано с родиной: «Жиң цоксн улсин Седкл / Жигтэ Теегин нарнд эмллэ. / Күч-көлсэрн Өвдкүрэн эмнж, / Күсл болсн үрдэн босхла» [Нуров 2017: 145]. В смысловом переводе: «Разбитая холодом народная душа возродилась под удивительным степным солнцем. Залечивая боль трудом, люди стремились вырастить детей». Но память о прошлом не отпускала людей. «Теегин темэн буульх болһн / Теркэ зүрким уудьвр телнэ. / Көгшн экинь оршасн орминь / Көвүн эндр хээһэд теннэ» [Нуров 2017: 145–146]. Смысловый перевод: «Как степная верблюдица ревет, так в беспокойном сердце печаль ширится. В поисках места захоронения старой матери сын сегодня бродит».

Тема исторической памяти для калмыцкого поэта неизбежна: «Толһа менд һарсна гем / Төрүц угаһинь деедс келнэ. / Эднэ өмн энкр ачнр / Эврэ өврмнжэн келж сөгднэ» [Нуров 2017: 146]. Смысловый перевод: «„Нет никакой вины“, — говорит всевышний. Перед дедушками и бабушками внуки с почтением преклоняют колени». Переводчик заключил по-своему: «Склонить колени мы должны. / Чтить дедов выпало внукам. / И нет на будущих вины / пред теми, кто остался там» [Нуров 2017: 146]. Стихотворение построено на парной анафоре, свободной рифме и рифмовке.

Супруге Лидии признается в любви поэт стихотворением «Сокровище судьбы моей»: «Хөвтэ өдрэн чамд герэслэд, / Хөөтэн үзх күсл төрнэ» («Тобой я счастлив и богат») [Нуров 2017: 146].

В мифологических представлениях многих народов Евразии и Северной Америки развит культ Волка, связанный с предводителем войска или родоначальником племени, вскормленным волчицей; у монголов родоначальником племени считается Синий Волк. Нуровское стихотворение «Чонса тууж» основано на калмыцкой легенде о роде Чоносов (Волков) [Семь звезд 2004: 184–185]. Автор воссоздает историю появления рода, во главе которого встал сирота-мальчик, вскормленный волчицей, но трансформирует сюжет народной легенды. Обратни похитили мать малыша, а синяя волчица, нашедшая ребенка, выкормила его своим молоком, поставила на ноги. Став взрослым, богатырь своего первенца нарек Волком (‘Чон’). Вступая в бой с оборотнями, которые в давние времена похитили его настоящую мать, он не просто вспоминал волчицу-мать, а проливал при этом слезы. Если вначале речь идет о хуруле Чоносов, то в конце — не просто о хуруле (буддийском храме), а о Чёёря-хуруле: «Чөөрэ хурл бух бүшкүр татхла, / Чееж болмар сүзг орж батрна» [Нуров 2017: 147]. В смысловом переводе: «Когда в Чёёря-хуруле трубы ревут, в каждом сердце укрепляется вера». Чёёря-хурул построен в 1903 г. в поселке Ики-Чонос (‘Большие Волки’), в 1931 г. передан местному Совету, восстановлен в постсоветский период. Хурулы (монастыри), запрещенные и разрушенные при Советской власти, были вновь построены в калмыцкой степи. Включением этого архитектурного артефакта автор передает преемственность поколений, вернувшихся к буддийскому вероисповеданию, данному смыслу способствует и кольцевая композиция текста. Эти стихи в основном имеют парную анафору, тяготеют к перекрестной рифмовке и свободной рифме.

Двумя стихотворениями представлен в антологии Народный поэт Калмыкии Эрдни Эльдышев. Первое из них обусловлено традиционным мотивом одинокого дерева в калмыцком фольклоре и литературе. Если в раннем пере-

воде А. Соловьева дерево не именовано [Эльдышев 2006: 12–13], то в переводе В. Куллэ, как и в оригинале, обозначен дуб: «Күчтэ хар модн / Көк теэгт манхана. / Цевр йиртмжин үндстэ / Цецн модн болна» [Эльдышев 2017: 147]. «Могучий дуб растет / в степи моей родной. / Воздам ему почет — он щедр и мудр со мной» [Эльдышев 2017: 147]. В смысловом переводе: «Могучий дуб возвышается в зеленой степи. Обоснованно в мире природы считается мудрым деревом». Надо заметить, что, во-первых, в степи дерево не просто растет, а возвышается над землей, оно редко встречается, поэтому особенно ценно. Во-вторых, в монгольской картине мира дуб не относится к священным деревьям, но и на него переносится универсальная символика дерева, нашедшая отражение в стихотворении калмыцкого поэта. Это, с одной стороны, мировое древо, древо жизни, выступающее посредником между вселенной и человеком, помогающее человеку определить свое место в этом мире. С другой стороны, дерево познания. С третьей стороны, дуб как царь деревьев, олицетворение мощи, долголетия, красоты, плодородия, мудрости. Поэтому поэт прибегает к приему олицетворения, сравнивая дуб с другом: «Намаг чинндг үүнлэ / Нээжлэрн мет, күүнднэв» [Эльдышев 2017: 147]. Смысловой перевод: «Он слушает меня, и я разговариваю с ним, как с другом». Ассоциативно подразумевается шелест листьев, равнозначной речи дерева. По принципу градации дано сравнение дуба с матерью: «Эвгэрсн, хашудсн кемлэ / Ээжинэр өкэрлж таалла» [Эльдышев 2017: 148]. В смысловом переводе: «В неприятные, горькие времена по-матерински приласкает», то есть словом и действием, потому что мать и мудрый советчик. Психологический параллелизм дан в сравнении жизни человека с жизнью дерева: невзгоды, страдания, болезни, раны и в то же время стойкость, мужество, сила, благородство. Смена времен в стихотворении «зима — весна» в антитезе «холод — тепло» демонстрирует диалектику существования мира природы и человека, фазы роста, возрождение. Цикличность жизни дуба и человека актуализирована кольцевой композицией текста на философскую тему.

Дендрологический мотив «Мудрого дерева» перекликается с фитонимическим мотивом в «Песне ковыля» («Цаһан өвснэ дун»). Ковыль, как и полынь, — маркеры степного ландшафта, символы родного края отражены в монголоязычной поэзии. Если в «Мудром дереве» есть собеседование, то во втором произведении музыкальная доминанта — поющий ковыль. Его песня внятна лирическому субъекту, он приглашает старого друга послушать музыку степи. Метафора поющего ковыля выражает авторскую любовь к родной земле. Символика ковыля из-за его белого цвета апеллирует к печали, грусти в мировом фольклоре, поскольку пряди растения напоминают седые волосы (латинское название травы ‘Stipa’ отсылает к греческому слову ‘stipe’: ‘пакля’, ‘волос’). Калмыцкое название ковыля «цаһан өвснэ» (букв. ‘белая трава’). В монгольском мире белый цвет обозначает чистоту, святость, благородство. У калмыков стебельки ковыля используют в обряде продления жизни, их втыкают в лампадку в форме лодочки из пресного теста, во время праздника Зул. С первой звездой лампадку зажигают. Поэтому заключительная строфа стихотворения отсылает к огню семейного очага: «Өрүн өвснэ ду сонсдг / Арһ маднд бээтл, үүрм, / Дуута төрсн үгин заль, / Дүмбр һулмтын һал бөкшго...» [Эльдышев

2017: 148]. В смысловом переводе: «Пока, мой друг, мы можем слышать песню священного ковыля, пусть никогда не померкнет пламя звонкого родного слова, не погаснет величавый огонь домашнего очага...». Сравним у переводчика: «Нет музыки прекрасней для меня. / И свет в окне, и ясный свет огня / не уступают мгле — пусть ночь черна, — / пока нам песня ковыля слышна» [Эльдышев 2017: 148]. Для поэта огонь родного слова и огонь семейного очага равновелики, взаимосвязаны: без языка нет народа, без родной земли нет родины. Поэтому не просто мелодия (без слов), а песня (со словами) ковыля стала камертоном музыки родного края. Эти стихи также в основном имеют парную анафору, трижды в «Мудром дереве» использована лексическая анафора («Күчтэ хар модн» = «Могучий дуб»), в двух текстах рифмовка перекрестная, в целом свободная рифма.

Заключают подборку стихи Раисы Шургановой. Название «Нууцм» («Мое сокровенное») переведено как «Моя мечта» [Шурганова 2017: 148]. Элементы благопожелания в конце стихотворения предваряет описание обряда завязывания ленты на дереве. Обряд, с одной стороны, имеет языческий характер (дух дерева), с другой — буддийский, дерево Будды. «Оошг өнгтэ тасмиг / Ончта бүчрт боонав. / Хээртэ зүркнэ нууциг / Хул мөрэр довтлунав» [Шурганова 2017: 148]. Смысловый перевод: «Розовую ленту завяжу на особенной ветке», то есть на ветке особенного дерева. Розовый цвет ленты отраженно символизирует красный цвет огня, жизни, любви. Смысловый перевод двух последних строк первой строфы: «Дорогую для сердца мою сокровенную мечту помчу на дикой лошади». Здесь объект и субъект вначале меняются местами: мечта мчится сама по себе, лишь потом включается в действие лирический субъект, прилагает собственные усилия для свершения желания. Во второй строфе поэтесса развивает мысль: «Салькнд догдлсн тасмм / Седклин санаг бүрдэг. / Живрэн олсн нууцм, / Жицнж күслдэн тусг» [Шурганова 2017: 148]. Смысловый перевод: «Пусть воплотит скачущая по ветру моя лента душевную думу. Пусть нашедшая крылья мечта со звоном достигнет цели». Здесь прием градации: мечте придается ускорение и высота с помощью полета птицы, горизонталь сменяется вертикалью — от земли к небу. В предпоследней строфе обнародована сокровенная мечта: «Нууц мини амр — / Нээжнр мөнд йөтвха! / Дэн уга, амулц, / Дангин делкэм бээтхэ!..» [Шурганова 2017: 148]. В смысловом переводе: «Сокровенная мечта моя легка — пусть здравствуют друзья! Пусть без войны счастлив всегда будет весь мир!». Автором жизненное пространство расширяется от личного к общему, от друзей — к человечеству. В заключительной строфе поэтесса задается вопросом: «Күцх, эс күцхнь, / Күдр итклтэн келх. / Торһн эдин тасм, / Торад, моднд сэрвкх» [Шурганова 2017: 149]. Смысловый перевод: «Исполнится или нет, мечта сильной вере даст ответ. Пусть шелковая лента, закрепившись, на дереве развеивается». Второе стихотворение развивает материнскую тему в аспекте ответственности детей перед матерью «Экин өвдкүр» («Материнская боль») [Шурганова 2017: 149]. Дидактическая направленность очевидна, текст построен на риторических вопросах. В двух стихотворениях поэтессы в основном парная анафора, перекрестная рифмовка, свободная рифма.

Тувинская поэзия в антологии

В кратком обзоре истории тувинского языка и литературы в антологии есть некоторые пересечения с историей калмыцкого языка и литературы. С начала 1920-х гг. тувинцы пользовались монгольским языком и старомонгольским письмом, обсуждались проекты создания письменности на монгольской и кириллической основах. А с 1930-х гг. был утвержден тувинский алфавит на основе латиницы, с 1943 г. — письменность на основе кириллицы. Первые литературные произведения тувинцев были созданы во второй половине 1920-х гг. на монгольском языке, затем появились стихи на тувинском языке [[Современная литература 2017: 382](#)].

Как сообщается в кратком обзоре, современная тувинская поэзия представлена тремя поколениями. Поколение поэтов 1980-х гг. экспериментировало с размерностью стиха. Наряду с национальной жанровой формой трехстишия *ожук дажы* («камни очага»), вместе с канонизированными восьми- и двенадцатисложником, родились новые ритмы, редкие ранее размеры, например, семисложник, верлибр и стихотворения в прозе. Древние письменные и фольклорные традиции поэтического слова причудливо сплетаются сегодня в творчестве поэтов Тувы на тувинском, русском и других (немецком, монгольском) языках [[Современная литература 2017: 382](#)].

В антологии опубликованы стихи трех поэтов старшего поколения — от 56 до 72 лет.

Стихи Александра Даржая и Николая Куулара даны в переводе В. Куллэ, стихи писателя-билингва Эдуарда Мижита — в авторском переводе. У первых двух авторов напечатано по 4 произведения, у третьего — 3 текста, все они озаглавлены. Стихи поэтов в жанровом плане не характеризуют традиционный состав национальной литературы; есть, например, заимствованный жанр баллады (Н. Куулар).

Как и в калмыцкой подборке, нет постмодернистских экспериментов.

Тематика поэтической подборки тоже традиционна: родина, родословная, отечественная история, современность, природа родного края, любовь, семья.

«Произведения А. Даржая отличаются многогранностью поэтических ассоциаций, философской направленностью», — отмечают С. Комбу, С. Орус-оол [[Комбу, Орус-оол 2005: 291](#)].

В стихотворении «Эргелениг» («Ластясь к горе») Народный писатель Тувы обращается к теме родного края, воспекает гору как один из сакральных символов Тувы (80 % территории составляют горы — Саяны, Алтай), средоточие материнского начала: «Гора моя, которой я открыт, / Грудь вновь теплом душевным одарит, / Придаст ослабшей плоти свежих сил, / Приободрит, чтоб не был я уныл. / Так только материнская рука / Теплом способна исцелить сына» [[Даржай 2017: 383](#)].

Диалогическая парадигма философского стихотворения «Сагыш» («Душа») имманентно являет общение лирического субъекта со своей душой. Это размышления о пройденном жизненном пути, попытка самоидентификации, самоопределения в будущем. От риторических вопросов («Задумала ты улизнуть, душа?», «Ты чем-то перепугана, душа?», «Успела ты совсем забыть, душа?») лирический субъект переходит к утверждению свободы выбора: «Ведь вско-

рости я, вероятно, сам / В степь выйду — и тебе свободу дам. / Пока тоска и радость пополам, / Попробуем пожить ещё, душа!» [Даржай 2017: 384].

Проблема экологии заявлена в стихотворении «Далайны көрбээн мен...» («Встреча с морем»), в котором автор скорбит по родному селу Чаа-Холь, в ходе наполнения Саяно-Шушенского водохранилища попавшего в зону затопления и перенесенного на новое место. «В детстве, припоминаю, / мнилась мне вечной — но / нынче земля родная / погрузилась на дно. / Родину — словно кожу / я менять не готов» [Даржай 2017: 384]. Заглавие «Встреча с морем» носит иронический характер: это встреча с гидроэлектростанцией, воду которой поэт нарекает «зеленой лужей», «затхлым болотом». Принцип антитезы «море и водохранилище» актуализирует противопоставление «природное и искусственное» не в пользу последнего. Сравнение навеки ушедшего под воду, как моряк, родного гнезда, колыбели, очага подчеркнуто ритуалом прощания: «В зеленую воду брошу / охапку алых цветов» [Даржай 2017: 384]. Алый цвет растений ассоциируется с кровью. Кольцевая композиция стихотворения замыкает печальный круг: лирическому субъекту прежде не довелось видеть моря, он «слышал, что где-то в мире есть большая вода» [Даржай 2017: 384].

Это стихотворение тувинского поэта перекликается со стихотворением калмыцкого поэта «Высохший пот».

Четвертое стихотворение Даржая «Тыва» («Тува») «посвящается внукам». Это своего рода гимн родине. Авторская интенция в разговоре с воображаемым собеседником очевидна в своем императиве в конце произведения: «Ты прекрасна, Тува! / Ты богата, Тува! / Ты обширна, Тува! / Ты священна, Тува!» [Даржай 2017: 384]. Стихотворение перекликается со стихотворением А. М. Джимбиева «Богатства степи».

Философия жизни А. Даржая, с одной стороны, конкретна в земном преломлении, с другой — нацелена на самостояние человека в окружающем мире. Строфика двух первых текстов тувинского поэта разнообразна: шестистрочная, четырехстрочная, два последних текста не имеют строфики.

Творчество Николая Куулара представлено в антологии несколькими стихотворениями. «Өөм» («Юрта») являет микрокосм предка-кочевника в макрокосме вселенной. Автобиографический вектор связан с родиной поэта — подножием хребта Танды на юге республики, с родительской юртой. Юрта цвета молока, купол ее формы определяют ассоциативное сравнение отчего дома с грудью земли и матери. Историческая перемена в жизни народа детализирована сменой кочевого образа жизни на оседлый: «Здесь я детством радужным согрет, / Юрты мир хранит меня от бед, / он уже не откочует, нет» [Куулар 2017: 386]. словно путеводная звезда, родительская юрта шлет сигнал своему сыну, подсказывает путь. В тюрко-монгольской традиции не принято прямо говорить о смерти человека. Такое иносказание присутствует и в стихотворении: «Отец покинул кров! / Говорят, что души пастухов, / улетевших глянуть в холода: / целы ли небесные стада, — больше не вернуться никогда» [Куулар 2017: 386]. Мотив расставания с отцом развивают мотивы прощения и прощания с юртой, степным жеребцом, отцовской коновязью. Странствия лирического субъекта, его городская жизнь привносят грустную интонацию в конец стихотворения: «Сумерки сгущаются опять: / мама и земля устали ждать» [Куулар 2017: 386].

В «Балладе о скакуне» сравнение коня с мифическим крылатым потомком Аран-Чулы воссоздает древний мир. Сюжет построен на описании последнего забега старого скакуна, победившего на скачках ценою жизни: «А он, затихая, видел: там, где солнце в зенит / восходит, где вечного неба бескрайня голубизна, — / вновь в нескончаемой скачке он первым мчит / и продолжает бег небесного табуна» [Куулар 2017: 387]. Используя олицетворение, поэт показал последний день животного через его восприятие. Психологический параллелизм явлен в перемене наездника: вместо старого хозяина в седло сел его сын. Обращение к языческим временам показано упоминанием шаманизма, воспроизведением музыки предков: «Кажется: в скачке ожил древних шаманов дух. / Благословенье дая, / бубны рокочут вдали» [Куулар 2017: 387].

«Два стихотворения о снеге», обозначенные арабскими числами, — философские размышления поэта о жизни и смерти, мгновении и вечности, бренности и бессмертии, памяти и любви.

Первый текст построен как диалог лирического субъекта с другом. Озарение человека в понимании «здесь и сейчас» и «не здесь и никогда» связано с явлением снегопада в тридевятой стране: снег был вчера, а сегодня растаял с утра. Относительность всего сущего отражена в авторской сентенции: «На земле этой, вечной почти, / пусть нас память хранит в пути» [Куулар 2017: 387].

Второй текст с помощью олицетворения передает мироощущение природы: Солнце, снег, лед. Взаимоотношения Солнца и снега — эстетика красоты и экзистенция бытия. Смерть снега — молочный сон, посланный на землю Божеством. Но мысль поэта преисполнена благодарности к Божьему промыслу: «На земле, равнодушной почти, / лишь любовь способна спасти!» [Куулар 2017: 387]. Теория относительности иллюстрирована наречием «почти» («На земле этой, вечной почти...», «На земле, равнодушной почти...»). Все относительно в этом мире, кроме слова, способного выразить невыразимое, по мысли поэта. Стихи Н. Куулара отличаются по строфике: катрены, сплошной текст с выделением заключительного двустишия.

Три стихотворения Эдуарда Мижита, структурированные катренами, переведены автором. Все они медитативной направленностью передают философские размышления поэта о стадиях познания человеком окружающего мира — от обретенной и потерянной гармонии к попыткам синтезировать мысль и чувство, объединить плоть и дух.

Так, в стихотворении «Бирги чалгыг» («Первая волна») автор констатирует: в полтора года понял, что он существует, что есть тайный мир в нем самом и вне его мир наружный: «И треснул мир, где жил со всеми дружно...», где был ребенком и бабочкой, и воробьем, не видя разницы меж ними [Мижит 2017: 388]. Из рая детства переход в иной, взрослый мир проходил болезненно и длительно, привнося новые волны: «А там вторая, третья, все деля, / Плеснули мир в глаза стеклом разбитым...» [Мижит 2017: 388]. Интертекст (афоризм Г. Гейне о том, что трещина мира проходит через сердце поэта) отсылает к собственному миропониманию автора: «И все ж та трещина прошла / По крохотному сердцу...» [Мижит 2017: 388]. Но материнская пуповина, соединяв-

шая автобиографического героя с миром, позволила ему уцелеть, не утонуть в волне земного бытия, в ее безмерности. Память об этой пуповине становится ключевой доминантой смыслового поля произведения.

Второе стихотворение «Бодал ээзи» ('Дух мысли') развивает мысль предыдущего стихотворения. Если в «Первой волне» образность связана с концептом «вода», то в «Духе мысли» — с концептом «пламя». Органическая субстанция воды как колыбели жизни сменяется обжигающей субстанцией духа как проводника в мире души и плоти. Римское божество — двуликий Янус — организуется в стихотворении составные части образа «дух мысли»: гармония и хаос, прошлое и будущее, вход и выход, начало и конец: «Так мысли дух — двуликий Янус / Своей двуглавою секирой / Рассек и сжег мою слиянность / С душой своей и с этим миром» [Мижит 2017: 389]. Другой интертекстуальный код — лабиринт — напоминает о критском лабиринте, из которого нет спасения (ненаходимость выхода и встреча с Минотавром): «Так ясная прозрачность мира / Сгустилась темным лабиринтом» [Мижит 2017: 389]. Трагизм существования человека заключен в последних строках: «А с лезвий алчущей секиры / Стекает кровь незримой битвы» [Мижит 2017: 389].

Третье стихотворение «Күзел» ('Мечта') как бы суммирует смысловые векторы двух предыдущих текстов. Модальность дискурса определена предикатом «мочь» в сочетании с инфинитивами «дать», «встретить», «коснуться», «подняться». Здесь ключевыми словами становятся антитезы «дух» — «плоть», «путь» — «сеть», «нахождение» — «потеря», «сберечь» — «растратить», «забыть» — «вспоминание», «упасть» — «подняться». Мечта лирического субъекта заключается в желании обрести искомую гармонию духа и плоти, мысли и слова: «Дать бы бесплотному плоть / И камню для песни бы голос, / Чтоб хоть надежды ломоть, — / И в путь, что нелегко и долог. // Чтобы сквозь сети дорог / Шел бы, себя не теряя, / Чтоб для себя не сберег / Ни капли того, что 'Я' я. // Встретить, как друга, бы мысль, / Коснуться хоть локтя бы слова, / Вспомнив забытую высь, / Подняться бы на ноги снова» [Мижит 2017: 390].

Три стихотворения поэта являют своеобразный философский триптих: я в этом мире и мир в моем «я».

Таким образом, диалог этнокультуры народов России на современном этапе в данной антологии представляет общероссийский литературный процесс, выявляет проблемы и перспективы его развития.

Заключение

Итак, что общего увидит русскоязычный читатель антологии в двух стихотворных подборках калмыцких и тувинских поэтов. Во-первых, здесь представлено старшее поколение. Во-вторых, все стихотворения озаглавлены, не имеют датировки и места создания, переведены одним переводчиком В. Куллэ, за исключением стихотворений Э. Мижита. В-третьих, в подборках нет постмодернистских экспериментов. В-четвертых, автобиографизм отдельных стихотворений проецирует страницы отечественной истории. У калмыцких поэтов: «Воин» А. М. Джимбиева — военная биография, «Родная земля» Н. Д. Санджиева — присоединение калмыцкого народа к Российскому государству, «И плакали боги» В. Д. Нунова — депортация и сибирская ссылка.

У тувинских поэтов: «Ластясь к горе» А. Даржая и «Юрта» Н. Куулара — прошлое и настоящее родного народа. В-пятых, в двух подборках тема Родины, с одной стороны, взаимосвязана с темой России, с другой — с темой родного края, в том числе сквозь призму воспоминаний о далеком детстве, о родительской семье, о матери. Это стихи А. М. Джимбиева «Богатства степи», Н. Д. Санджиева «Надежда наша», Р. Б. Шургановой «Материнская боль», Н. Куулара «Юрта», А. Даржая «Тува». Экологическая катастрофа родной земли тревожит как Н. Д. Санджиева «Высохший пот» (солончаки), так и А. Даржая «Встреча с морем» (водохранилище). Два стихотворения Р. Б. Шургановой («Моя мечта») и Э. Мижита («Мечта») названы схоже. В первом случае автор высказывает мечту о мире без войн, во втором случае — о самостоянии человека. Философская тема в калмыцкой лирике заявлена в стихотворениях: А. М. Джимбиева «Красота человека», передающем народную мудрость о совершенном человеке в гендерном ракурсе, «Мудрое дерево» Э. А. Эльдышева — в аспекте мирового древа, древа жизни, древа познания. Философская лирика тувинских поэтов транслирует авторские раздумья о месте человека в микрокосме земного бытия и в макрокосме духовных исканий: «Два стихотворения о снеге» Н. Куулара, «Первая волна», «Дух огня» Э. Мижита. В стихотворениях есть мотивы шаманизма («Баллада о скакуне» Н. Куулара), язычества и буддизма («И плакали боги», «Легенда о роде Чоносов» В. Д. Нурова, «Моя мечта» Р. Б. Шургановой). Поэты используют приемы олицетворения, психологического параллелизма, диалогические конструкции, риторические фигуры.

Различное в двух поэтических подборках проявляется в следующем. Калмыцкая поэзия представлена в гендерном плане: три поэта и одна поэтесса, тувинская — только поэтами. Тема родной природы проецирует ландшафты региона: степь у калмыцких авторов — «Родная земля» Н. Д. Санджиева, «Мудрое дерево», «Песня ковыля» Э. А. Эльдышева, горы, реки у тувинских авторов — «Ластясь к горе» А. Даржая. Любовная лирика отражена лишь в одном стихотворении калмыцкого поэта В. Д. Нурова «Сокровище судьбы моей», посвященной супруге. «Баллада о скакуне» Н. Куулара и «Легенда о роде Чоносов» В. Д. Нурова демонстрируют литературные жанры баллады и легенды. У В. Д. Нурова народная легенда трансформирована в сюжетном плане. «Два стихотворения о снеге» Н. Куулара являют диптих: два текста обозначены арабскими числами. В калмыцкой подборке три стихотворения В. Д. Нурова имеют посвящения, в тувинской — «Тува» А. Даржая.

Исследование современной калмыцкой и тувинской поэзии в этой книге представляет интерес с точки зрения общего в культуре тюрко-монгольских народов, художественной картины мира родственных этносов. Стихи калмыцких поэтов в подборке передают этническое самосознание авторов, историзм, элементы фольклорных жанров — магтала (восхваления), йоряла (благопожелания), верований (буддизм), обрядов и народных праздников, заимствованный жанр (стихотворная легенда), трансформация фольклорных сюжетов и мотивов, национальная версификация (анафора).

Стихи тувинских поэтов в антологии также являют национальные образы мира, философские константы «я и мир», заимствованный жанр (баллада),

традиционную версификацию (анафора), историзм, фольклорные приемы и средства (психологический параллелизм, олицетворение), языческие верования (шаманизм), интертекстуальный вектор. Ключевые коды в ландшафтах: степь — горы. В подборках нет постмодернистских экспериментов. Тематика традиционна: родина, родословная, история, современность, природа родного края, экология, семья, любовь. Все стихи озаглавлены, некоторые с посвящениями, отсутствуют дата и место создания произведений, строфика разнообразна, нет заимствованной «лесенки». Русский параллельный перевод стихотворений осуществлен поэтом В. Куллэ. По-прежнему актуальна проблема перевода на русский язык произведений национальных литератур России, поскольку традиции советской школы перевода во многом утрачены, переводы национальных литератур для русскоязычного читателя малочисленны и малодоступны, переводчики, владеющие в равной мере родным и русским языком, редки в писательской среде. Стихи Э. Мижита даны в авторском переводе. Нет современных взаимных калмыцко-тувинских переводов. Прежние переводы связаны, например, с именем Д. Монгуша, сделавшего доступными стихи Д. Н. Кугультинова на тувинском языке. Следовательно, диалог культур народов России требует активизации всех заинтересованных в нем сторон.

Литература

- Борджанова 2007 — *Борджанова Т. Г.* Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика): на рус. и калм. яз. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. 592 с.
- Даржай 2017 — *Даржай А.* [Стихи] // Современная литература народов России: Поэзия / отв. ред. М. Амелин. М.: ОГИ, 2017. С. 383–385.
- Джамбинова 2005 — *Джамбинова Р. А.* Калмыцкая литература // Литературы народов России: XX в.: словарь / отв. ред. Н. С. Надъярных. М.: Наука, 2005. С. 126–129.
- Джимбиев 2017 — *Джимбиев А.* [Стихи] // Современная литература народов России: Поэзия / отв. ред. М. Амелин. М.: ОГИ, 2017. С. 143.
- Комбу, Орус-оол 2005 — *Комбу С., Орус-оол С.* Даржай // Литературы народов России: XX в.: словарь / отв. ред. Н. С. Надъярных. М.: Наука, 2005. С. 290–291.
- Куулар 2017 — *Куулар Н.* [Стихи] // Современная литература народов России: Поэзия / отв. ред. М. Амелин. М.: ОГИ, 2017. С. 385–387.
- Мижит 2017 — *Мижит Э.* [Стихи] // Современная литература народов России: Поэзия / отв. ред. М. Амелин. М.: ОГИ, 2017. С. 388–390.
- Нуров 2017 — *Нуров В.* [Стихи] // Современная литература народов России: Поэзия / отв. ред. М. Амелин. М.: ОГИ, 2017. С. 145–147.
- Пословицы, поговорки 2007 — *Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая / сост., пер. Б. Х. Тодаевой.* Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2007. 839 с.
- Путин 2017 — *Путин В. В.* [Предисловие] // Современная литература народов России: Поэзия / отв. ред. М. Амелин. М.: ОГИ, 2017. С. 5.
- Санджиев 2017 — *Санджиев Н.* [Стихи] // Современная литература народов России: Поэзия / отв. ред. М. Амелин. М.: ОГИ, 2017. С. 144–145.
- Семь звезд 2004 — *Семь звезд: калмыцкие легенды и предания / сост., пер., вступ. ст., коммент. Д. Э. Басаева.* Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. 415 с.
- Современная литература 2017 — *Современная литература народов России: Поэзия / отв. ред. М. Амелин. М.: ОГИ, 2017. 568 с.*
- Шараева 2011 — *Шараева Т. И.* Обряды жизненного цикла калмыков XIX–XXI вв. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2011. 223 с.

- Шурганова 2017 — *Шурганова Р.* [Стихи] // Современная литература народов России: Поэзия / отв. ред. М. Амелин. М.: ОГИ, 2017. С. 148–149.
- Эльдышев 2017 — *Эльдышев Э.* [Стихи] // Современная литература народов России: Поэзия / отв. ред. М. Амелин. М.: ОГИ, 2017. С. 147–148.
- Эльдышев 2006 — *Эльдышев Э. А.* Мудрое дерево: стихотворения и поэмы / пер. с калм. Элиста: АОр «НПП «Джангар», 2006. 336 с.

References

- [Contemporary Literature of Russia's Peoples. Poetry]. M. Amelin (ed.). Moscow: OGI, 2017. 568 p. (In Russ.)
- [Russia-Based Kalmyks and China-Based Oirats: Proverbs, Sayings, and Riddles]. B. Kh. Todaeva (comp., transl.). Elista: Dzhangar, 2007. 839 p. (In Russ.)
- [The Seven Stars: Kalmyks Legends and Tales]. D. E. Basaev (comp., transl., etc.). Elista: Kalmyk Book Publ., 2004. 415 p. (In Russ.)
- Bordzhanova T. G. [Kalmyk Ceremonial Poetry: Genre System, Poetics]. Elista: Kalmyk Book Publ., 2007. 592 p. (In Russ. and Kalm.)
- Darzhai A. Poems. In: [Contemporary Literature of Russia's Peoples. Poetry]. M. Amelin (ed.). Moscow: OGI, 2017. Pp. 383–385. (In Russ.)
- Dzhambinova R. A. Kalmyk literature. In: [Literatures of Russia's Peoples: 20th Century. Dictionary]. N. Nadyarnykh (ed.). Moscow: Nauka, 2005. Pp. 126–129. (In Russ.)
- Dzhimbiev A. Poems. In: [Contemporary Literature of Russia's Peoples. Poetry]. M. Amelin (ed.). Moscow: OGI, 2017. P. 143. (In Russ.)
- Eldyshev E. Poems. In: [Contemporary Literature of Russia's Peoples. Poetry]. M. Amelin (ed.). Moscow: OGI, 2017. Pp. 147–148. (In Russ.)
- Eldyshev E. A. [The Wise Tree: Verses and Poems]. Elista: Dzhangar, 2006. 336 p. (In Russ.)
- Kombu S., Orus-ool S. Darzhai. In: [Literatures of Russia's Peoples: 20th Century. Dictionary]. N. Nadyarnykh (ed.). Moscow: Nauka, 2005. Pp. 290–291. (In Russ.)
- Kuular N. Poems. In: [Contemporary Literature of Russia's Peoples. Poetry]. M. Amelin (ed.). Moscow: OGI, 2017. Pp. 385–387. (In Russ.)
- Mizhit E. Poems. In: [Contemporary Literature of Russia's Peoples. Poetry]. M. Amelin (ed.). Moscow: OGI, 2017. Pp. 388–390. (In Russ.)
- Nurov V. Poems. In: [Contemporary Literature of Russia's Peoples. Poetry]. M. Amelin (ed.). Moscow: OGI, 2017. Pp. 145–147. (In Russ.)
- Putin V. V. Foreword. In: [Contemporary Literature of Russia's Peoples. Poetry]. M. Amelin (ed.). Moscow: OGI, 2017. P. 5. (In Russ.)
- Sandzhiev N. Poems. In: [Contemporary Literature of Russia's Peoples. Poetry]. M. Amelin (ed.). Moscow: OGI, 2017. Pp. 144–145. (In Russ.)
- Sharaeva T. I. [Kalmyk Lifecycle Rituals: 19th – 21st Centuries]. Elista: Dzhangar, 2011. 223 p. (In Russ.)
- Shurganova R. Poems. In: [Contemporary Literature of Russia's Peoples. Poetry]. M. Amelin (ed.). Moscow: OGI, 2017. Pp. 148–149. (In Russ.)

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 930.253



**Рукописи К. Ларионова и К. Малишевского
как одни из первых источников изучения буддийских
наскальных изображений Тамгалытаса на реке Или**

Александра Тагировна Баянова¹, Айса Олеговна Долеева²

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

заведующая Научной библиотекой и архивом им. П. Э. Алексеевой

 0000-0001-7718-802X. E-mail: ale-bayanova@yandex.ru

² Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация).

младший научный сотрудник

 0000-0002-5077-2821. E-mail: aisasarpa10@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Баянова А. Т., Долеева А. О., 2020

Аннотация. *Введение.* Статья посвящена исследованию уникального буддийского культурного комплекса «Тамгалытас», расположенного в долине реки Или, на правом ее берегу, недалеко от местности Капчагай в Казахстане (ныне — Талгарский район Алматинской области). Наскальные надписи и рисунки Тамгалытаса являются объектом научного изучения уже в течение полутора веков с момента первого его посещения известным казахским ученым, этнографом и путешественником Ч. Ч. Валихановым. *Цель* статьи — введение в научный оборот ранее не издававшихся рукописных работ военного топографа К. Ларионова и ориенталиста К. Малишевского. *Результат:* дан анализ историографии изучения памятника, впервые опубликованы собственно рукописи К. Ларионова и К. Малишевского со всеми рисунками, сопровождающими данные документы. Дана оценка рукописей как первых источников по изучению самобытного памятника, свидетельствующего о распространении ламаизма в данном регионе в период джунгарского владычества.

Ключевые слова: наскальный рисунок, буддизм, рукопись, ойратское письмо, ойраты, калмыки, Тамгалытас

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгоязычных народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (№ госрегистрации: ААА-А-А19-119090590086-0).

Для цитирования: Баянова А. Т., Долеева А. О. Рукописи К. Ларионова и К. Малишевского как одни из первых источников изучения буддийских наскальных изображений Тамгалытаса на реке Или // Монголоведение. 2020. № 1. С. 72–89. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-72-89.

UDC 930.253

Buddhist Petroglyphs of Tamgaly Tas (Ili River Valley): K. Larionov and K. Malishevsky's Manuscript Reports as Earliest Research Sources

*Alexandra T. Bayanova*¹, *Aisa O. Doleeva*²

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Head of the Alekseeva Scientific Library and Archive

 0000-0001-7718-802X. E-mail: ale-bayanova@yandex.ru

² Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Junior Research Associate

 0000-0002-5077-2821. E-mail: aisasarpa10@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Bayanova A. T., Doleeva A. O., 2020

Abstract. *Introduction.* The paper deals with the unique Buddhist culture complex of Tamgaly Tas located in the Ili River Valley, in the vicinity of Kapchagay (present-day Talgar District of Almaty Region). The carvings of pictures and inscriptions have been investigated for over a century and a half since the locality was visited by the renown Kazakh scholar, ethnographer and traveler Sh. Walikhanov. *Goals.* The work introduces into scientific discourse manuscript reports by the military topographer K. Larionov and Orientalist K. Malishevsky. *Results.* The article analyzes the research historiography, publishes original manuscripts supplemented with all drawings made by the authors, and evaluates them as sources for further studies of the unique monument attesting to the dissemination of Buddhism across the region during the Dzungar rule.

Keywords: petroglyph, Buddhism, manuscript, Oirat script, Oirats, Kalmyks, Tamgaly Tas

Acknowledgements: The reported study was funded by government subsidy — project name ‘Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions’ (state reg. no. AAAA-A19-119011490036-1).

For citation: Bayanova A. T., Doleeva A. O. Buddhist Petroglyphs of Tamgaly Tas (Ili River Valley): K. Larionov and K. Malishevsky's Manuscript Reports as Earliest Research Sources. *Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 72–89. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-72-89.

Введение

Святылище Тамгалытас, расположенное на правом берегу реки Или в Казахстане, является одним из известных памятников буддизма. Наскальные изображения буддийских божеств и молитвенных текстов Тамгалытаса являются предметом изучения с XIX в. Существуют различные версии появления наскальных надписей и рисунков в Тамгалытасе. По одной из версий здесь проходили торговые пути Семиречья, по которым буддийские миссионеры направлялись в Среднюю Азию. Существует красивая легенда о том, что одна из миссий буддистов остановилась на живописном берегу реки на отдых. В это время случилось землетрясение, и рядом с ними рухнула огромная каменная глыба. Путники решили, что это знак свыше, и прекратили свое дальнейшее



Камени на манастира Гурт на Илеги в долине р. Или, Зарисовка Ч. Ч. Валиханова, в 30 летних возрасте в 1856 г.

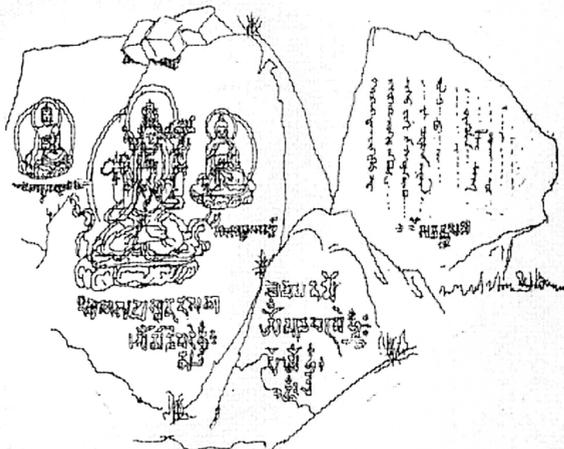


Фото 1 и 2. Наскальные изображения Тамгалытас на берегу р. Или. Зарисовка Ч. Ч. Валиханова. 1856 г. [источник: Валиханов 1961б: 407–408].

[Fig. 1 and 2. Petroglyphs of Tamgaly Tas, Ili River Valley. Drawing by Sh. Walikhanov. 1856]



Фото 3. Наскальное изображение Будды Нагешварараджи. Рис. П. М. Кошарова. 1857 г. [источник: Григорьев, Железняков 2010: рис. 3].

[Fig. 3. Petroglyph depicting Nageshvara Raja Buddha. Drawing by P. Kosharov. 1857]

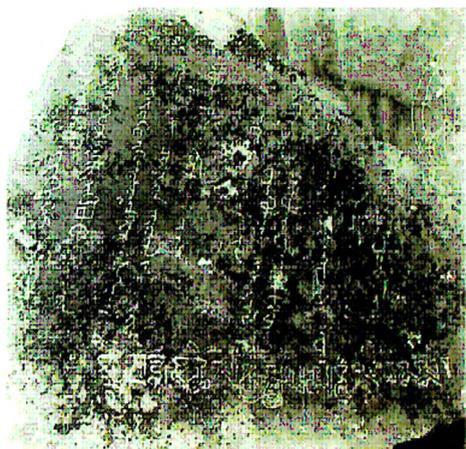


Фото 4. Ойратские и тибетские надписи на камнях Тамгалытаса. Фото Н. Н. Пантусова. 1897 г. [Григорьев, Железняков 2010: рис. 8]

[Fig. 4. Oirat and Tibetan inscriptions of Tamgaly Tas. Photo by N. Pantusov. 1897]

путешествии. На отколовшемся куске камня они высекли изображения трех божеств.¹

Более правдоподобной считается версия о том, что наскальные изображения сделаны ойратами, что подтверждается тем, что многие надписи сделаны на ойратской письменности «тодо бичиг» («ясном письме»)².

Основная часть

Впервые этот культурный объект был исследован Ч. Ч. Валихановым, который предпринял поездку в долину реки Или в 1856 г. Свои впечатления о поездке в Тамгалытас Ч. Ч. Валиханов описал в дневниковых записях, но в них нет упоминания о буддийском памятнике: «...поехали на Тамгалыяр³. День был жарок (как обыкновенно бывает здесь всегда). Проездив целый день, измучился донельзя» [Валиханов 1961а: 280]. Тем не менее Ч. Ч. Валихановым были сделаны первые зарисовки каменных памятников Тамгалытаса.

Годом позже здесь побывали путешественник П. П. Семенов-Тянь-Шанский и художник П. М. Кошаров. Ими также были сделаны зарисовки памятника. К сожалению, первые исследователи Тамгалытаса не считали важным подробно описать каменные надписи буддийского святилища, не придав значения открытию. Полноценное изучение памятника ими не было произведено, посещение этой местности ограничилось краткими его описаниями и зарисовками [Рогожинский 2010: 475].

Начало изучению данного памятника было положено К. А. Ларионовым и К. Малишевским. Впервые в 1876 г. военный топограф капитан К. А. Ларионов

¹ Наскальные изображения Тамгалы и Тамгалы-Тас [электронный ресурс]. URL: <https://worldrockart.ru/risunki/petroglify-tamgaly> (дата обращения: 05.01.2020).

² Там же.

³ Тамгалыяр — один из вариантов названия Тамгалытас. Существуют несколько вариантов написания названия данной местности: Тамгал-таш, Тамгалы-таш, Тамгалы-тас. В данной публикации мы используем современное написание местности Тамгалытас.

по поручению военного губернатора Семиреченской области Г. А. Колпаковского (1819–1896) проводил геодезические работы и топографическую съемку в долине реки Или. По итогам работ в 1877 г. он написал отчет, который был представлен на IV Археологическом съезде в Казани и является первым подробным и официальным упоминанием памятника. Отчет содержал как ценные сведения в целом о памятнике, так и отдельные подробности: план маршрута, описание дороги к памятнику. Текст отчета был дополнен рисунками, сделанными К. А. Ларионовым [Ларионов 1876].

А. Е. Рогожинский считает, что рукопись К. А. Ларионова имеет «наибольшую ценность как источник того времени» и является «первым подробным описанием памятника» [Рогожинский 2010: 476].

К сожалению, весьма ценные отчеты К. А. Ларионова и К. Малишевского не были нигде опубликованы и были преданы забвению. Рукописи этих отчетов мы обнаружили в рукописном отделе Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета. Считаю необходимым публикацию данных работ, так как они имеют большое значение и могут послужить импульсом к дальнейшему изучению комплекса «Тамгалытас».

Рукопись К. А. Ларионова состоит из 3 листов текста и 6 рисунков (см. приложение 1). На обложке рукописи в верхней ее части написано «VII Восточные древности». На первом листе текста перед названием работы надпись «Печатать без рисунков» и неразборчивая подпись (Рау... или Гау). Текст написан четким каллиграфическим почерком чернилами черного цвета, рисунки черно-белые. Автор дает описание камней, расположенных вниз по течению реки Или на северо-западе от Выселка⁴ Илийского. На трех камнях памятника, как описывает К. А. Ларионов, изображены лики будд, смотрящие на юго-запад. На самом большом из камней высечены изображения трех бурханов, они нарисованы К. А. Ларионовым пером в 1:20 настоящей величины камня. Высота этого камня, как писал впоследствии Н. Н. Пантусов, составляет « $7\frac{3}{4}$ аршина, ширина его по диагонали от головы левого бурхана донизу письмен $4\frac{1}{2}$ сажени» [Пантусов 1899: 275]. На рисунке надпись, написанная карандашом другим почерком: «Падмани... (далее неразборчиво), покровитель Тибета». На рисунке изображены три отдельные фигуры, сидящие на облаках. В центре — Авалокитешвара (тиб. Ченрезиг), по размеру изображение отличается от двух других, оно более крупное (3,46x3,79 м — [Григорьев, Железняков 2010: 442]), божество изображено с четырьмя руками: передняя пара рук приложена к груди для молитвы, две другие приподняты, в правой руке — четки, в левой — цветок лотоса.

Авалокитешвара является одним из наиболее почитаемых божеств в буддийском пантеоне. Под изображением божества высечена надпись: «Поклоняюсь святому Ченрезигу». Расположенные по обе стороны от центральной фигуры два образа размером меньше: справа — Будда Шакьямуни (изображение размером 1,42x1,44 м), держащий чашу для подаяний, слева — Манла (изображение размером 1,79x1,46 м), божество врачевания. Под изображениями этих божеств высечены надписи: «Поклоняюсь Будде Шакьямуни», «Поклоняюсь Будде Манла» [Григорьев, Железняков 2010: 443].

В этом же 1877 г. предпринял поездку в долину реки Или и посетил Тамгалытас и ориенталист К. Малишевский. По результатам своей экспедиции он

⁴ Так (с прописной буквы) в источнике.

написал отчет, с которым должен был выступить на IV Археологическом съезде в Казани. В рукописи К. Малишевского [Малишевский 1877] есть сопроводительное письмо, адресованное Туркестанским генерал-губернатором К. фон Кауфманом (1818–1882) попечителю Казанского учебного округа П. Д. Шестакову (1826–1889), в котором он направляет письмо К. Малишевского с просьбой о содействии направления данного отчета на съезд [Малишевский 1877: Л. 1].

Рукопись К. Малишевского состоит из 9 листов (см. Приложение 2). Отчет представляет собой описание наскальных изображений Тамгалытаса. По его предположению, надписи являются переводом с санскритского на тангутский язык священных буддийских книг, причем часть этих писем он пытался разобрать. На нескольких камнях он сразу определил мантру «ом-ма-ни-пад-ме-хум». На одном из камней К. Малишевский обнаружил надписи на ойратском «ясном письме». К сожалению, не известно, был ли этот отчет представлен IV Археологическому съезду в Казани, также неизвестно, были ли с ним ознакомлены исследователи — об этой работе мы не нашли никаких упоминаний, отсутствуют и ссылки на нее в исследованиях по Тамгалытасу.

Через 30 лет после посещения Тамгалытаса К. А. Ларионовым и К. Малишевским начинается собственно изучение буддийского святилища. В 1897 г. востоковед, этнограф и археолог, член Императорского Русского археологического общества Н. Н. Пантусов (1849–1909) по заданию Императорской Археологической комиссии совершил поездку в урочище Капчагай с целью изучения памятника Тамгалытас, взяв себе в попутчики переводчика, губернского секретаря Г. Л. Асанова и двух проводников из ближайшего аула. В ходе поездки он произвел фотофиксацию памятника, сделал его описание. Тридцать четыре фотоснимка, по которым можно судить «о плане расположения памятников, расстояния между ними и приблизительных размерах общей площади, занимаемой ими» [Пантусов 1899: 276], а также подробный отчет были переданы им в Императорскую Археологическую комиссию. Н. Н. Пантусов определил породу камней («из порфиоров и красных песчаников»), направление лицевых сторон изображений (юг и юго-запад), количество («всех камней с более или менее сохранившимися знаками (тамга) нами найдено восемнадцать» [Пантусов 1899: 275]). В своем отчете он отмечал, что на камнях есть рисунки («на самом большом из этих камней высечены три изображения бурханов» и ниже «... есть еще два отдельных камня с одноличными изображениями бурханов» [Пантусов 1899: 275] и надписи («на семи отдельных камнях крупные и мелкие калмыцкие и тибетские надписи» [Пантусов 1899: 275]).

Отчет Н. Н. Пантусова имел ценность и благодаря тому, что впервые были сделаны снимки камней с использованием фотоаппарата, что в те годы было большой редкостью. Для более четкого и качественного изображения надписей с целью дальнейшей их расшифровки исследователь применил особую смекалку. Как пишет Н. Н. Пантусов, «изображения этих бурханов довольно выветрились и вышли бы не совсем отчетливо на фотографических снимках, но при фотографировании некоторые были обсыпаны мукой, дабы штрихи вышли яснее» [Пантусов 1899: 275].

Следует отметить, что удачная в научном плане экспедиция Н. Н. Пантусова состоялась благодаря и рукописной работе К. А. Ларионова. В ходе тщательной подготовки одним из пунктов было и ознакомление с отчетом военного топографа.

Позже фотоматериалы Н. Н. Пантусова были переданы А. М. Позднееву, который расшифровал некоторые надписи и дал подробные комментарии к ним. Он определил, что на камнях изображены божества Арьябала, Шакъямуни, Манла и Лу-ван [Позднеев 1899]. А. М. Позднеев также дает расшифровку тибетских и ойратских надписей на камнях. На одном из камней он идентифицировал написание шестислоговой мантры «Ом-ма-ни-пад-ме-хум»: одну надпись — тибетскими и три — «калмыцкими буквами» [Позднеев 1899: 280]. На других камнях имеются тарни других бодхисаттв и будд: Манджушри (ом-ба-ге, ом-ма-ри-зэ-мам-со-ха, ом-ра-ба-за-на-ди), Шакъямуни (ом-му-ни-му-ни-ма-ха-му-ни) [Позднеев 1899: 281]. На одном из камней высечен большой текст, который, как пишет А. М. Позднеев, «больше других и пострадал», поэтому он только частично расшифровал текст. По его утверждению, «изображенные на нем десять строк калмыцкого письма содержат в себе, несомненно, молитвенный текст», который обращен к буддам и бодхисаттвам, высеченным на камнях [Позднеев 1899: 282].

Культовый комплекс Тамгалытас является самым крупным буддийским памятником на территории Северо-Западного Семиречья. По утверждению казахского ученого И. В. Ерофеевой, памятник формировался на протяжении почти века — с 1677 по 1771 гг. [Ерофеева 2010: 524]. То, что комплекс является одним из интереснейших памятников буддизма и принадлежит ойратам, является неоспоримым фактом. И. В. Ерофеева, основываясь на данных китайских источников, также приходит к такому выводу и пишет: «В урочище Тамга измученные и обессиленные волжские калмыки провели не менее 10–12 дней. <...> Оказавшись в те июльские дни, наконец, в относительно безопасной обстановке, калмыки могли в полной мере оценить огромные масштабы понесенных их народом потерь от преследований иноплеменных номадов, от голода и различных болезней, от бескормицы скота и, вместе с тем, — излить свою благодарность божествам за избавление от неминуемой гибели» [Ерофеева 2010: 524].

Следует отметить, что существуют различные гипотезы о времени появления памятника. Н. П. Шастина считает, что наличие надписей на камнях Тамгалытаса на тибетском языке свидетельствует о том, что они появились не ранее VII в., а надписи на ойратском письме датируются периодом после XII в. (цит. по: [Григорьев, Железняков 2010: 445]), но точнее — еще позже, так как известно, что ойратское (старокалмыцкое) «ясное письмо» было создано Зая-пандитой Огторгуйн Далаем в 1648 г.

С. А. Потапов считает, что памятник появился в период перемирия хана Жангира (1629–1652) с джунгарским ханом Эрдени Батуром-хунтайджи [Потапов 2006: 19].

Многие казахские ученые датируют появление памятника серединой XVII – первой половиной XVIII вв. — периодом джунгарского владычества, а именно периодом правления Галдана Бошогту-хана [Ерофеева 2010: 502].

Заключение

В начале XXI в. казахские ученые стали активно исследовать памятник Тамгалытас. Но началом научного изучения буддийского памятника следует все же считать исследования военного топографа К. А. Ларионова и ориенталиста К. Малишевского.

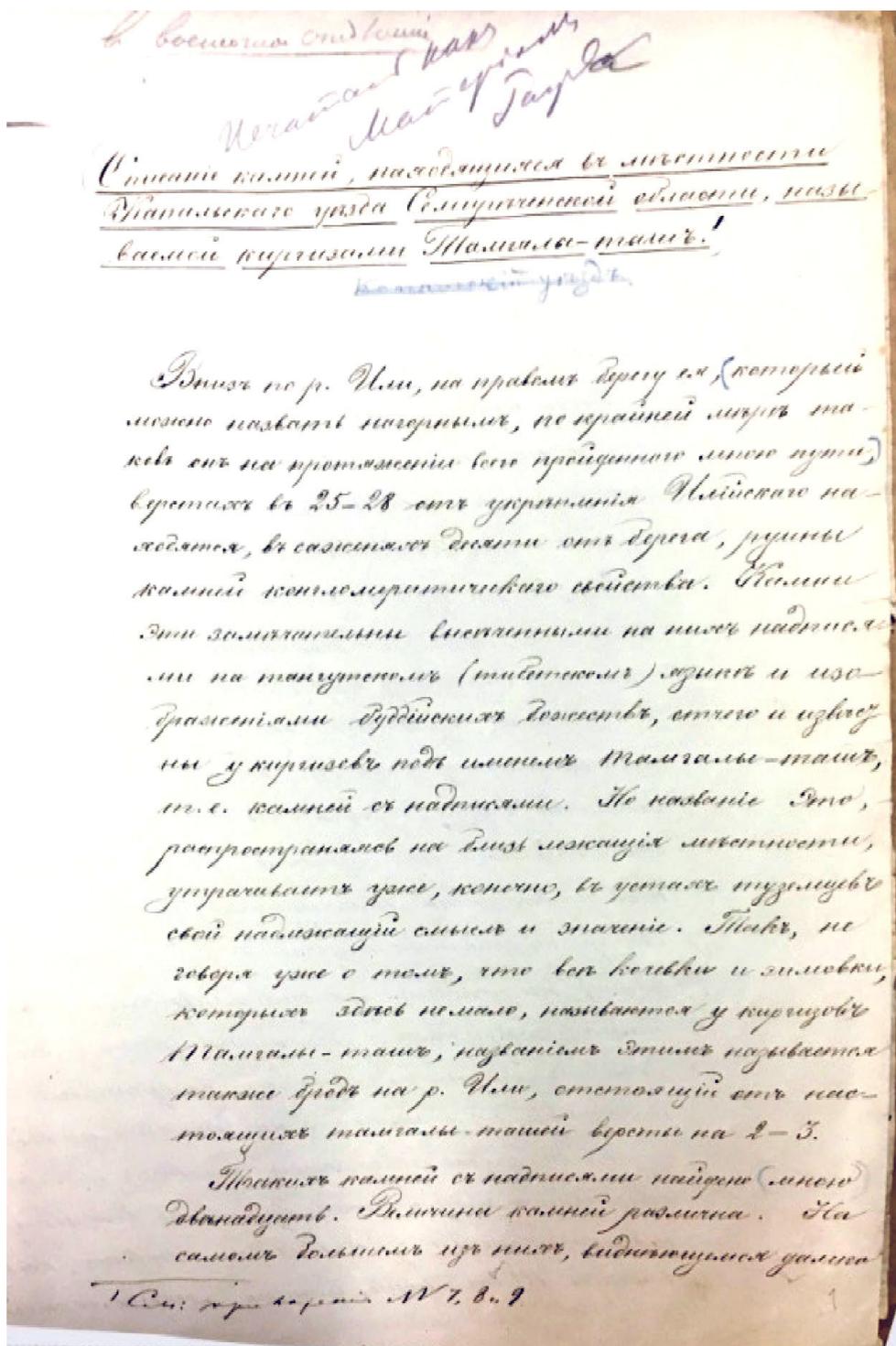


Фото 5. Первая страница работы К. А. Ларионова

[Fig. 5. First page of K. Larionov's report]

Источники

- Ларионов 1876 — *Ларионов К.* Тамгал-таш. 1876. 9 л., 6 рис., рукопись. Инв. № 1.378 // Рукописный отдел Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета.
- Малишевский 1877 — *Малишевский К.* Описание камней, находящихся в местности Копальского уезда Семиреченской области, называемой киргизами Тамгалы-таш. 1877. 9 л., рукопись. Инв. № 1.429 // Рукописный отдел Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета.

Литература

- Валиханов 1961а — *Валиханов Ч. Ч.* Дневник поездки на Иссык-Куль // Собрание сочинений в пяти т. Т. 1. Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1961. С. 228–288.
- Валиханов 1961б — *Валиханов Ч. Ч.* Очерки Джунгарии // Собрание сочинений в пяти т. Т. 1. Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1961. С. 392–425.
- Васильев 1867 — *Васильев В. П.* О движении магометанства в Китае. СПб.: печатня В. Головина, 1867. 30 с.
- Григорьев, Железняков 2010 — *Григорьев Ф. П., Железняков Б. А.* Ламаистское святилище Тамгалытас на реке Или // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана: мат-лы междунар. науч. конф., посв. памяти Н. Э. Масанова. Алматы: Print-S, 2010. С. 440–458.
- Ерофеева 2010 — *Ерофеева И. В.* История формирования культового комплекса Тамгалытас (1677–1771) // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана: мат-лы междунар. науч. конф., посв. памяти Н. Э. Масанова. Алматы: Print-S, 2010. С. 490–530.
- Нурмухаммедов 1970 — *Нурмухаммедов Н.* Искусство Казахстана. М.: Искусство, 1970. 147 с.
- Пантусов 1899 — *Пантусов Н.* Тамгалы-тас // Записки Восточного отделения Российского археологического общества (ЗВОРАО). Т. 11. 1897–1898. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1899. С. 273–276.
- Позднеев 1899 — *Позднеев А. М.* Объяснение надписей и изображений Тамгалы-таса // Записки Восточного отделения Российского археологического общества (ЗВОРАО). Т. 11. 1897–1898. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1899. С. 276–282.
- Потапов 2006 — *Потапов С. А.* Буддийские надписи и петроглифы долины р. Или // Марьяшев А. Н., Потапов С. А. Древности долины реки Или. Алматы: [б. и.], 2006. С. 16–19.
- Рогожинский 2010 — *Рогожинский А. Е.* История изучения и новые исследования культового комплекса Тамгалытас на реке Или // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана: мат-лы междунар. науч. конф., посв. памяти Н. Э. Масанова. Алматы: Print-S, 2010. С. 474–489.

Sources

- Larionov K. [Tamgal-Tash. 1876]. Manuscript. 9 p., 6 pics. Reg. no. 1.378. At: Kazan Federal University, Lobachevsky Scientific Library, Manuscript Department. (In Russ.)
- Malishevsky K. [Description of Stones Situated in a Locality of Kopalsky Uyezd (Semirechye Oblast) Referred to by Native Kirghizes as ‘Tamgaly Tash’. 1877]. Manuscript. 9 p. Reg. no. 1.429. At: Kazan Federal University, Lobachevsky Scientific Library, Manuscript Department. (In Russ.)

References

- Erofeeva I. V. Tamgaly Tas culture complex: history of formation, 1677–1771. In: [The Shaping of Kazakhstan’s Cultural Heritage: Impacts of Nomadic Populations]. Conf. proc. Almaty: Print-S, 2010. Pp. 490–530. (In Russ.)

- Grigoriev F. P., Zheleznyakov B. A. Lamaist sanctuary of Tamgaly Tas (Ili River Valley). In: [The Shaping of Kazakhstan's Cultural Heritage: Impacts of Nomadic Populations]. Conf. proc. Almaty: Print-S, 2010. Pp. 440–458. (In Russ.)
- Nurmukhammedov N. [Arts of Kazakhstan]. Moscow: Iskusstvo, 1970. 147 p. (In Russ.)
- Pantusov N. Tamgaly-tas. In: [Eastern Department of the Russian Archaeological Society: (Scholarly) Notes]. Vol. 11: 1897–1898. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1899. Pp. 273–276. (In Russ.)
- Potapov S. A. Ili River Valley: Buddhist inscriptions and petroglyphs. In: Maryashev A. N., Potapov S. A. [Antiquities of the Ili River Valley]. Almaty, 2006. Pp. 16–19. (In Russ.)
- Pozdneeov A. M. Interpreting inscriptions and pictures of Tamgaly Tas. In: [Eastern Department of the Russian Archaeological Society: (Scholarly) Notes]. Vol. 11: 1897–1898. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1899. Pp. 276–282. (In Russ.)
- Rogozhinskiy A. E. Tamgaly Tas culture complex: history and research and contemporary studies. In: [The Shaping of Kazakhstan's Cultural Heritage: Impacts of Nomadic Populations]. Conf. proc. Almaty: Print-S, 2010. Pp. 474–489. (In Russ.)
- Vasiliev V. P. [China's Mohammedan Movement Revisited]. St. Petersburg: V. Golovin, 1867. 30 p. (In Russ.)
- Walikhanov Sh. Sh. Essays on Dzungaria. In: [Collected Works]. In 5 vols. Vol. 1. Alma-Ata: Kazakh SSR Academy of Sciences, 1961. Pp. 392–425. (In Russ.)
- Walikhanov Sh. Sh. Journey to Issyk-Kul: travel notes. In: [Collected Works]. In 5 vols. Vol. 1. Alma-Ata: Kazakh SSR Academy of Sciences, 1961. Pp. 228–288. (In Russ.)

Приложение 1

Тамгал-таш

Л. 1.

На северо-западе от Выселка Илийского, в 27-ми верстах вниз по течению реки Или, на правой ее стороне, скалистая часть высокого берега, состоящая из формаций грубых конгломератов и красного песчаника, которая от неизвестных причин рушилась, от чего и образовалась на широкой ровной долине реки, в 7–10 саженьях от воды, груда громадных камней. Из числа которых на боках трёх отдельно лежащих камнях, обращённых на юго-запад, начерчены изображения с надписями разных шрифтов. С одного из этих камней трёхличное изображение мной скопировано в двадцатую долю его величины. Остальные же на двух отдельных камнях, одноличные изображения более выветрились, но, по-видимому, похожи на тех двух, которые изображены на рисунке по сторонам большого кумира.

Кроме камней с изображениями есть ещё на 7 отдельных камнях крупные

Л. 2.

и мелкие разных шрифтов калмыцкие надписи, которые также скопированы ориенталистом К. Малишевским.

Киргизы вблизи этого места теперь кочующие говорят, что они из рассказов своих предков знают только то, что начерченные изображения и надписи на камнях были сделаны калмыками еще до существования на этих местах киргизов, и что эти изображения означают будто бы калмыцкие образа и надписи их молитвы.

Место Тамгал-таш название своё получило уже от киргиз, которое на киргизском языке значит «печатанный» или «писанный камень». Этим названием киргизы называют и брод через реку Или, лежащий выше в двух верстах от молитвенного калмыцкого места.

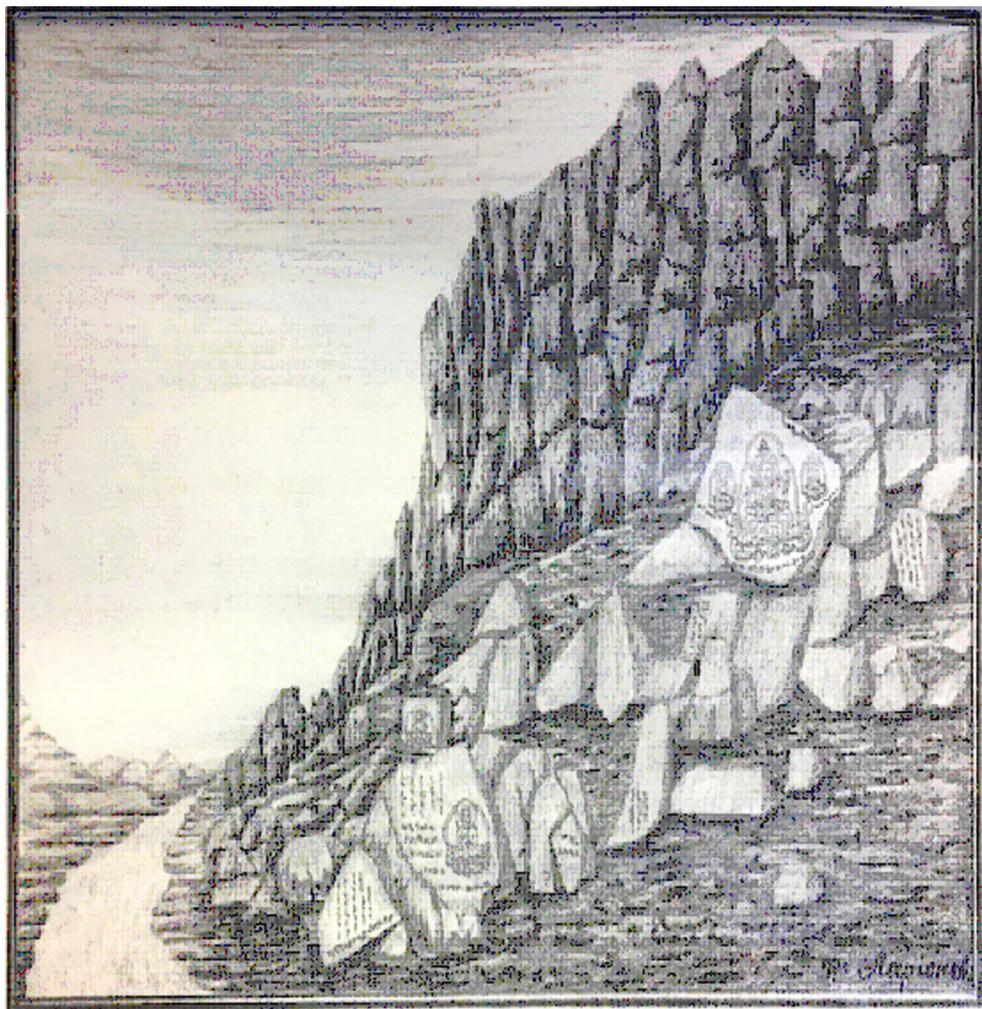
От Выселка Илийского до места Тамгал-таш дорога после переправы через реку Или идёт на северо-запад в трёх верстах от реки Или: сначала 5 вёрст холмистыми песками, а потом по ровному и твёрдому грунту,

Л. 3.

приближаясь к берегу реки Или, пройдя этим путем 18 верст, круто поворачивает к реке и, извилисто спустившись в глубокую долину по склону на протяжении двух верст к броду Тамгал-Таш, от которого по долине реки и доходит до места Тамгал-таш.

Капитан Ларионов

Л. 4.



Тамгал-таш

Фото 7. Общий вид
Тамгал-таша

[Fig. 7. Panoramic view of Tamgaly Tas]

Л. 5.

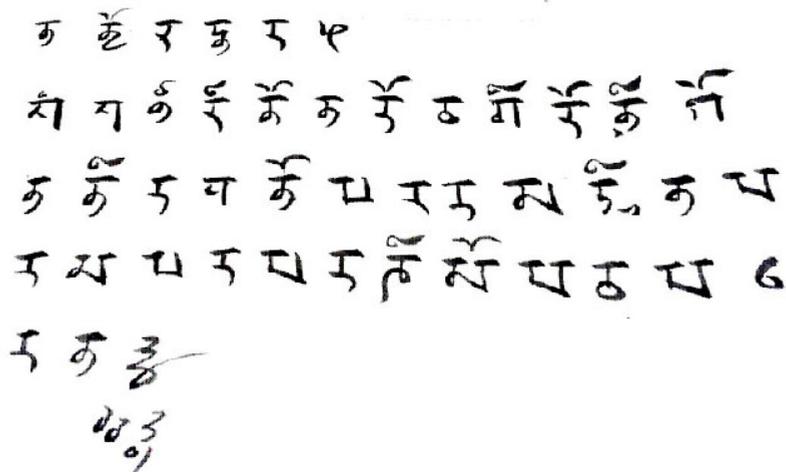


Фото 8. Снимок письмен, высеченных на камнях, находящихся в местности Копальского уезда Семиреченской области, называемой киргизами Тамгалы-таш.

[Fig. 8. Photo of stone inscriptions situated in a locality of Kopalsky Uyezd (Semirechye Oblast) referred to by native Kirghizes as 'Tamgaly Tash']

Л. 6.

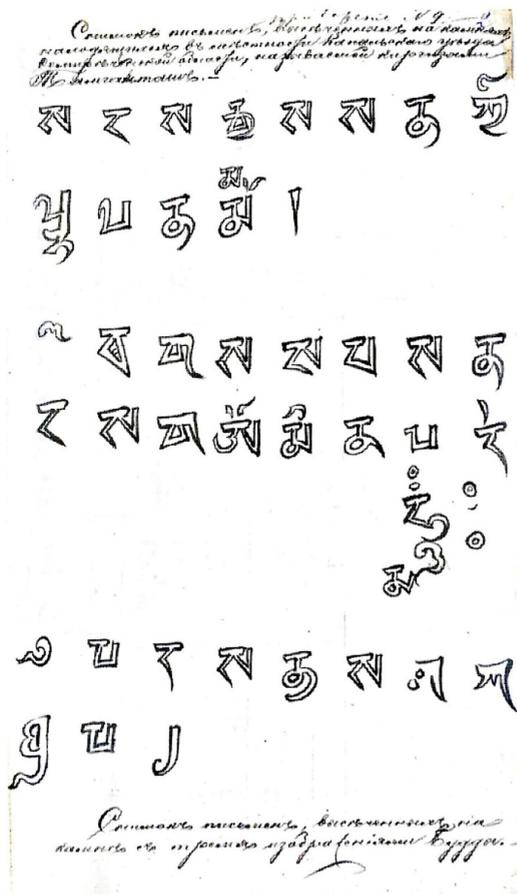


Фото 9. Снимок письмен, высеченных на камнях с тремя изображениями Будды [Fig. 9. Photo of inscriptions carved on stones with three Buddha pictures]

Л. 7.

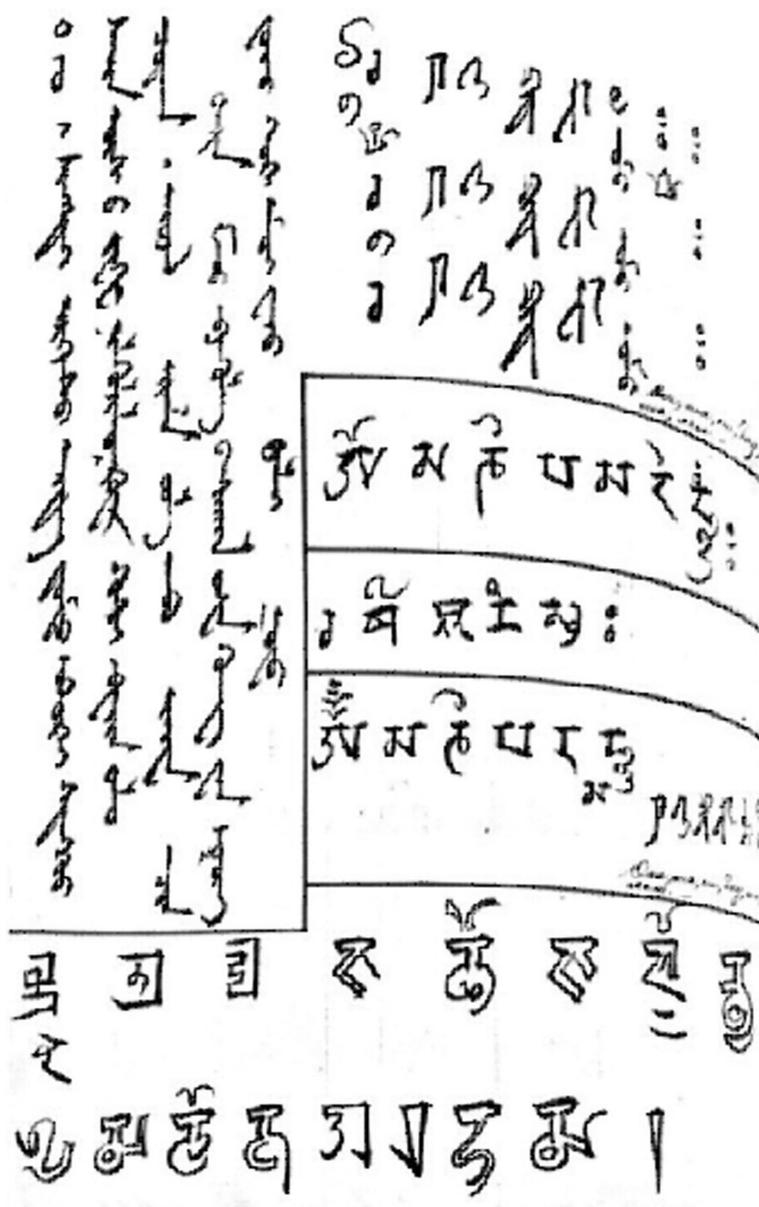


Фото 10. Расшифровка надписей на «тодо бичиг» («ясном письме»)

[Fig. 10. Clear Script (Oirat) interpretation of the inscriptions]

Л. 8.

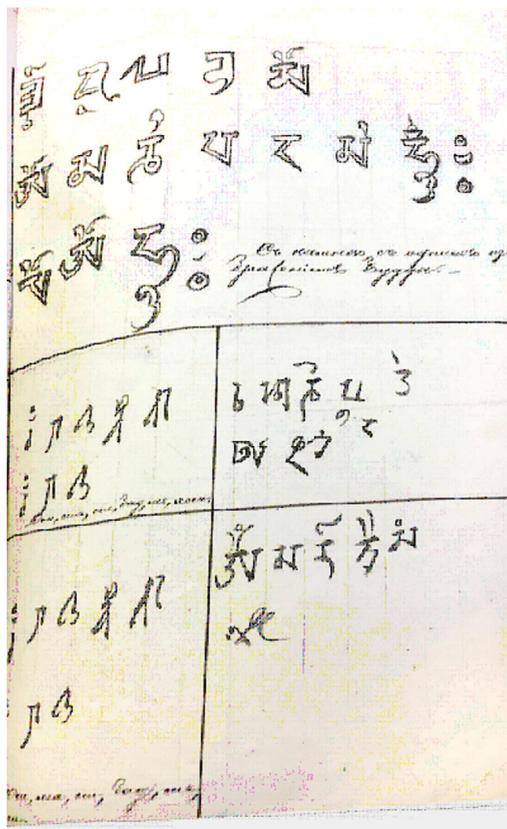


Фото 11. Рукой К. А. Ларионова написано:

«С камней с одним изображением Будды»

[Fig. 11. Written by K. Larionov: 'From stones with one Buddha picture']

Л. 9



Внизу надпись: «Капитан Ларионов, в двадцатую долю его настоящей величины».

Фото 12. Один из камней Тамгал-таша

[Fig. 12. One of Tamgaly Tas stones]

**Сопроводительное письмо,
адресованное Туркестанским генерал-губернатором К. фон Кауфманом
попечителю Казанского учебного округа П. Д. Шестакову**

Л. 1

Милостивый Государь Петр Дмитриевич,

Ваше Превосходительство в начале этого года просили моего содействия к тому, чтобы Туркестанский край принял участие в предстоящем 4-м Археологическом съезде, имеющем быть 31-го июля в Казани.

Сожалеею, что настоящее приглашение было сообщено мне довольно поздно. Времени оказалось весьма мало для того, чтобы возможно было представить на предстоящем съезде все археологические богатства

Л. 2

вверенного мне края, и потому пришлось ограничить нашу деятельность для 4-го съезда доставлением ему всех имеющихся в стране сведений о местностях более или менее замечательных в археологическом отношении, и собранных древних монет.

Вследствие сего, имею честь препроводить при сем, согласно прилагаемой описи, доставленные мне описания археологических местностей в Сыр-Дарьинской и Семиреченской областях, с приложением к ним карт, планов, рисунков и монет, которые можно было приобрести до сего времени, с покорнейшею просьбою, если съезд признает эти

Л. 3

материалы заслуживающими внимания, поместить их в трудах оного.

С истинным почтением и совершенною преданностью имею честь быть Вашим покорнейшим слугою К. фон Кауфман.

P. S. Только что получил я посылку собранных вещей, старинных документов и карту Ферганской области; предметы эти при особой описи, вместе с сим доставляются.

К. фон Кауфман
17/VI 1877 г.

Л. 4

**Описание камней, находящихся в местности Копальского уезда
Семиреченской области, называемой киргизами Тамгалы-таш**

Вниз по р. Или, на правом берегу ее (который можно назвать нагорным, по крайней мере, таков он на протяжении всего пройденного мною пути), верстах в 25–28 от укрепления Илийского находятся, в саженях десяти от берега, руины камней конгломератического свойства. Камни эти замечательны высеченными на них надписями на тангутском (тибетском) языке и изображениями буддийских божеств, отчего и известны у киргизов под именем Тамгалы-таш, т. е. камней с надписями. Но название это, распространяясь на близлежащие местности, утрачивает уже, конечно, в устах туземцев свой надлежащий смысл

и значение. Так, не говоря уже о том, что все кочевки и зимовки, которых здесь немало, называются у киргизов Тамгалы-таш, названием этим называется также брод на р. Или, отстоящий от настоящих тамгалы-ташей версты на 2–3.

Таких камней с надписями найдено мною двенадцать. Величина камней различна. На самом большом из них, виднеющемся далеко

Л. 5

с Или, высечены 3 изображения буддийских божеств. Божества эти различаются между собою в величине, да еще кое в чем. Самое главное божество о четырех руках, занимает середину камня, имеет в рост при поджатых ногах аршин 5 с лишком. Две руки сложены подобно почти тому, как складывают их католики во время молитвы на груди, две же другие, воздетые вверх на подобие того, как это делают католические ксендзы в местах аффектационных какой-либо молитвы, держат: одна, левая — священный цветок у буддистов, бадма (лотус) называемый, другая, правая — четки. В почтительном отдалении от главного срединного божества расположены симметрично по бокам его два других божества (также с поджатыми ногами), на половину меньше главного и о двух только уже руках. Положение рук у этих божеств согласно с обычными в буддизме аскетическими правилами: одна лежит на бедре, другая — на груди и держит чашку. Так обыкновенно изображают буддисты всю нищенствующую братию ордена своего — бикшу, основанного Шакьямуни, или по монгольской

Л. 6

транскрипции Шигемуни, современником, по профессору Васильеву⁵, Александра Македонского.

Кроме писанных мною божеств есть еще божества на двух камнях, по одному на каждом; божества эти в своем изображении ничем не отличаются от изображения бикшу. Впрочем, правда требует сказать, что сильно выветрившиеся многие черты одного из божеств не позволяют с точностью определить, есть ли это бикшу или изображение какого-либо другого божества.

Высеченные на камнях надписи, как я уже выше сказал, принадлежат к тангутским письменам, т. е. к тем самым письменам, которыми написаны все буддийские книги тибетцев, при переводе сими последними таковых книг с санскритского языка. Так как при переводе этом многие места священных книг буддистов, в особенности из отдела молитв, оставлены переводившими их в том виде, в каком они находятся на санскритском

Л. 7

языке, чтобы тем не лишиться силы подлинных слов, проистекших от самого Будды или других святых, то тангутские письмена редкий ученый лама может понимать, хотя и прочтет их.

К такому именно отделу тангутских письмен, т. е. к отделу молитв, должны быть отнесены снятые мною надписи с камней Тамгалы-таша. В этом меня убеждает, во-первых, то, что на многих камнях попадаются одни и те же, совершенно похожие друг на друга письменные знаки. Это уже одно обстоя-

⁵ Васильев В. П. (1818–1900) — востоковед, основоположник отечественного китаеведения. К. Малишевский ссылается на известную статью В. П. Васильева [[Васильев 1867: 25](#)].

тельство, в связи с находящимися рядом с этими письменами изображениями буддийских божеств, служит полновесным аргументом в пользу высказанного мною положения, так как в этих письменах — всякий, полагаю, согласится, не может уже быть истории какого-нибудь лица, хотя бы и знаменитого, или сказания, легенды про калмыцкого батыря...

Вторым доказательством, и в то же время самым главным, может служить

Л. 8

то, что находящиеся на некоторых камнях надписи мною разобраны. Оказывается, что это известная шестисложная молитва буддистов, очень часто ими повторяемая, вроде нашего «Господи помилуй»: ом, ма, ни, пад, ме, хом.

В заключение должен сказать, что на одном из камней находятся калмыцкие письмена. К сожалению, письмена эти сильно выветрились, но, тем не менее, и снятых мною вполне достаточно для того, чтобы сказать, что они в себе ничего особенного, разумею исторического, не содержат. Такой вывод позволю я себе сделать на следующем основании.

В письменах этих я не отыскал ни одного слова, которое имело бы на калмыцком языке какое-либо известное определенное значение и было бы в то же время переводимо. Стало быть, и эти письмена заключают в себе нечто другое, как только какие-либо таинственные

Л. 9

молитвы из отдела Дарани, взятые с санскритского или тибетского языков и написанные без всякого изменения по-калмыцки.

О том, что такое Дарани, и какое значение имеют эти молитвы у буддистов, я имел уже случай говорить. Сказанное мною вместе с объяснением по поводу молитв, открытых в глиняных бурханах, найденных в 1874 году купцом Копыловым на левом берегу р. Джергалана, в бывшем втором участке Кульджинского района, представлено Генерал-Губернатору при рапорте от 17 июня 1875 года, за №936.

К. Малишевский

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 930.253



**Материалы о калмыках из фонда 10
«Казанская духовная академия»
в Государственном архиве Республики Татарстан**

Александра Тагировна Баянова¹, Римма Раисовна Сибгатуллина²

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

заведующая Научной библиотекой и архивом им. П. Э. Алексеевой

 0000-0001-7718-802X. E-mail: ale-bayanova@yandex.ru

² Государственный архив Республики Татарстан (д. 5а, ул. 8 марта, 420029 Казань, Российская Федерация)

первый заместитель директора

 0000-0001-5223-0914. E-mail: sibgatullina.rimma@tatar.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Баянова А. Т., Сибгатуллина Р. Р., 2020

Аннотация. *Цель* статьи — осветить малоисследованные материалы, связанные с деятельностью миссионеров, получивших академическое духовное образование в Казани; провести анализ архивных источников, хранящихся в фонде 10 Государственного архива Республики Татарстан (ГА РТ), которые отражают материалы о калмыках, и дать характеристики отдельным документам. *Материалы.* Авторами выявлено большое количество рукописных источников по описям 1, 2, 5 и 7 фонда 10 ГА РТ; ценные письменные источники на «ясном письме», требующие изучения, зафиксированы также в описи 5 и 7. *Результаты.* В научный оборот вводится новый комплекс документов, связанных с калмыками. Показано, что эти материалы, сконцентрированные в фонде 10 Государственного архива Республики Татарстан, являются ценным и репрезентативным источником для выявления конкретных форм и механизмов сохранения письменных памятников, этнической культуры и фольклорной традиции калмыцкого народа и представляют широкое поле для будущих научных изысканий специалистов различных отраслей наук — филологии, истории, этнографии и т. д.

Ключевые слова: христианизация, архив, архивный документ, опись, рукопись, калмыки, миссионерство, Казанская духовная академия, Государственный архив Республики Татарстан

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер госрегистрации: ААА-А-19-119011490036-1).

Для цитирования: Баянова А. Т., Сибгатуллина Р. Р. Материалы о калмыках из фонда 10 «Казанская духовная академия» в Государственном архиве Республики Татарстан // Монголоведение. 2020. № 1. С. 90–104. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-90-104.

UDC 930.253

State Archive of the Republic of Tatarstan, Collection 10 ('Kazan Theological Academy'): Documents Dealing with Kalmyks

*Alexandra T. Bayanova*¹, *Rimma R. Sibgatullina*²

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Head of the Alekseeva Scientific Library and Archive

 0000-0001-7718-802X. E-mail: ale-bayanova@yandex.ru

² State Archive of the Republic of Tatarstan (5A, 8 Marta St., Kazan 420029, Russian Federation)

First Deputy Director

 0000-0001-5223-0914. E-mail: sibgatullina.rimma@tatar.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Bayanova A. T., Sibgatullina R. R., 2020

Abstract. *Goals.* The article seeks to examine understudied materials related to missionary activities of Kazan Theological Academy's graduates. To facilitate this, the paper analyzes archival sources about Kalmyks contained in Collection 10 of Tatarstan State Archive and characterizes some documents. *Materials.* The study discovers quite a number of manuscript papers included in catalogues 1, 2, 5 and 7 of Collection 10. Moreover, catalogues 5 and 7 happen to contain some significant Clear Script (Old Kalmyk-language) documents that should be investigated additionally. *Results.* The work introduces into scientific discourse a set of documents dealing with Kalmyks, and shows that materials of Collection 10 (Tatarstan State Archive) may serve as precious and informative sources to shed light on actual forms and means of preserving written monuments, ethnic culture, and folklore tradition of the Kalmyk people, constituting a wide multi-disciplinary research field (philology, history, ethnology, etc.).

Keywords: Christianization, archive, archival document, catalogue, manuscript, Kalmyks, missionary activities, Kazan Theological Academy, State Archive of the Republic of Tatarstan

Acknowledgements: The reported study was funded by government subsidy — project name 'Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (state reg. no. AAAA-A19-119011490036-1).

For citation: Bayanova A. T., Sibgatullina R. R. State Archive of the Republic of Tatarstan, Collection 10 ('Kazan Theological Academy'): Documents Dealing with Kalmyks. *Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 90–104. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-90-104.

Введение

Политика христианизации калмыков осуществлялась с начала XVII в. — со времени вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства.

Одним из средств распространения христианского учения среди калмыков являлось миссионерство, для развития которого использовался большой арсенал средств: открытие школ для инородцев, организация миссионерских станов, издание книг религиозного содержания в переводе на калмыцкий язык, непосредственное общение миссионеров с калмыками [Баянова 2012б: 46].

Не вдаваясь в вопрос о значении миссионерства и о его отрицательных и положительных сторонах, объективно следует отметить его огромный вклад в развитие науки, культуры и просвещения калмыцкого народа. Миссионеры активно изучали религию, быт, язык и традиции народа. Как пишет историк К. В. Орлова, исследования миссионеров отличались «особенной тщательностью в фиксации этнографических, религиозных особенностей» и носили «чисто прикладной, прагматический характер — вооружить себя и своих последователей знаниями о народе в своей пастырской деятельности» [Орлова 2006: 166].

Миссионерская деятельность требовала определенных знаний и навыков. Для обучения миссионеров существовали различные учебные заведения. Одним из центров подготовки миссионеров была Казанская духовная академия.

Казанская духовная академия (далее — КДА) была основана в 1797 г. на базе духовной семинарии и просуществовала до 1818 г. Впоследствии, с учетом значимости этого духовного заведения в миссионерском отношении, она была вновь открыта в 1842 г. КДА готовила преподавателей для духовных школ и учителей, преподававших закон божий в светских школах.

В статье ставится цель проведения анализа архивных источников, хранящихся в фонде 10 «Казанская духовная академия» Государственного архива Республики Татарстан (ГА РТ), которые отражают материалы о калмыках. Кроме того, в работе дается характеристика отдельных документов. Данный фонд до сих пор остается неизученным, хотя в нем имеется огромное количество документов, связанных с историей и культурой монголоязычных народов, в частности калмыков.

История формирования фонда 10 в ГА РТ

Главным хранилищем при Казанской духовной академии была фундаментальная библиотека с двумя отделами — рукописным и учебных книг. Формирование книжного фонда библиотеки началось после повторного открытия КДА в 1842 г. и продолжалось до самого ее закрытия в 1921 г. Фонд библиотеки складывался из приобретенных самой академией книг, а также даров частных лиц, в первую очередь профессоров и преподавателей КДА Н. И. Ильминского, В. И. Григоровича, П. В. Знаменского и др. Одним из самых ценных даров была библиотека Соловецкого монастыря, переданная на хранение в 1855 г.

К 1917 г. эта уникальнейшая по своей ценности и богатейшая по своему содержанию библиотека содержала свыше 50 тысяч названий книг гуманитарного направления. После революции библиотека была расформирована и распределена по различным учреждениям: литература восточного профиля была передана Дому татарской культуры, остальная часть была передана Восточному педагогическому институту, Татарскому коммунистическому университету и т. д. Небольшая часть рукописного отдела была передана в Центральный архив Татарской АССР (Татцентрархив).

Весь рукописный отдел, сохранившийся в ГА РТ, сосредоточен в фонде 10 «Казанская духовная академия». Для нас особый интерес представляют описи 1, 2, 5 и 7 этого фонда, так как там сосредоточен материал о калмыках.

Основная часть

Опись 1

В описи 1 хранятся 10 823 дела, из них калмыцких материалов насчитывается около 150. В этой описи сосредоточены в основном документы общего характера: канцелярские и хозяйственные дела, переписка с различными ведомствами, прошения, сведения об обучающихся в академии, различные ведомости и приказы.

Документы этой описи имеют ценные сведения о студентах и миссионерах, командированных в Калмыцкую степь, о целях их поездок. Так, к примеру, в 1893 г. слушатели миссионерских курсов М. Лобанов и В. Красильников были направлены в Калмыцкие степи с целью изучения языка и культуры калмыков [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 9036], в мае 1911 г. был командирован профессор академии — иеромонах Гурий [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11049].

С целью изучения монгольского и тибетского языков преподаватели КДА ездили и в Монголию. Так, например, подтверждение этому — документы, находящиеся в описи 1: «О продлении командировки доцента академии Скворцова в Монголию для изучения тибетского языка» (1912 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11510], «Отчет доцента академии Амфилохия о научной командировке в Монголию» (1913 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11512].

Особый интерес представляют документы, в которых рассматриваются вопросы издания учебников для калмыков. Так, дело «О рассмотрении экстраординарным профессором В. Миротворцевым¹ букваря для крещеных калмыков, составленного священником Здравомысловым» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 6500], датированное 1872 г., дает представление об оценке значимости учебника.

М. Здравомыслов — этнический калмык по имени Цеден, принявший христианский сан после окончания Астраханской духовной семинарии, он преподавал калмыцкий язык и географию в духовном училище. Отлично владевший калмыцким языком и имевший солидное духовное образование, он был привлечен к работе комиссии по переводам христианских книг на калмыцкий язык. «Калмыцко-русский букварь с молитвами из священной истории для крещеных калмыков» [Здравомыслов 1873] получил положительную оценку профессора В. В. Миротворцева и был издан в 1873 г. в Казани.

В описи 1 имеется дело «О награждении букваря на калмыцком языке, составленного священником Дилигенским» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1413].

В. М. Дилигенский — миссионер, возглавлявший походно-улусную церковь в Царицыне, в совершенстве владел калмыцким языком. В Царицыне он преподавал калмыцкую грамматику в воскресной школе для калмыцких детей. Ему не составило особого труда составить букварь для калмыцких детей. Первый экземпляр учебника был послан Я. Шмидту², который дал рекомен-

¹ В. В. Миротворцев (1838–1891) — один из известных профессоров-монголоведов, который руководил в течение 30 лет противобуддийским отделением в КДА.

² Шмидт Якоб Исак (1779–1847) — один из основоположников монголоведения в России. В совершенстве владел калмыцким и монгольским языками, автор «Грамматики монгольского языка» [Шмидт 1832] и «Монгольско-немецко-русского словаря» [МНРС 1835].

дации по дополнению букваря этимологическим материалом [Баянова 2012а: 51]. Книга прошла цензуру и была допущена к тиражированию, о чем свидетельствует надпись на титуле букваря: «Печатать позволяется с тем, чтобы по напечатании представлено было в Ценсурный Комитет узаконенное число экземпляров [Дилигенский 1851: 4]. В 1855 г., как свидетельствует архивный документ, букварь был представлен к награждению.

«Представление Астраханского семинарского правления о рассмотрении Калмыцко-русского словаря, составленного учителем семинарии Крыловым» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1709] проливает свет на существование малоизвестного рукописного словаря. Кандидат богословия Ф. Е. Крылов, закончив Казанскую духовную академию, был направлен в Астраханскую семинарию, где преподавал калмыцкий язык. Отличные знания по языку, полученные в КДА у профессора А. А. Бобровникова, позволили ему заняться составлением калмыцко-русского словаря, необходимого для обучения семинаристов. Готовый к печати в 1858 г., словарь был одобрен профессором Зефириным, с которым они учились в академии. Профессор Зефирин написал одобрительную рецензию и «признал его достойным напечатания на счет духовно-учебных капиталов для употребления при изучении калмыцкого языка в семинариях и училищах» [Терновский 1892: 491]. К сожалению, словарь не был опубликован, так как рукопись, «пройдя все мытарства, по возвращении в Астрахань уже не застала автора в живых и где-то там завалилась» [Терновский 1892: 491]. Несмотря на тщательные поиски администрации семинарии, установившей, что расписка в получении рукописи подписана священником Алексеевым (воспитанником семинарии, крещеным калмыком), словарь так и не был найден [Баянова, Куканова 2016: 97].

Исследователям-филологам не известен и русско-калмыцкий словарь Стуненского. В описи 1 имеется архивный документ «По вопросу Духовно-учебного управления о том, имеется ли надобность в приобретении для духовно-учебных заведений Казанского духовно-учебного округа русско-калмыцкого словаря, составленного Стуненским» (1861 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 5618], который свидетельствует о существовании такого издания.

Представляют интерес для исследователей «Именные и перечневые ведомости об учениках семинарий и училищ (Пензенских, Казанских, Астраханских, Оренбургских, Вятских, Иркутских, Симбирских и Калмыцких) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 3045] по состоянию на 1 января 1843 г.», «Дело о разрешении требовать из некоторых семинарий в академию воспитанников, способных обучаться калмыцкому и монгольскому языкам» (1845 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 3257].

Группа документов, отраженных в указанной описи, свидетельствует о том, какие учебники и переводные книги христианских текстов на калмыцком языке издавались в КДА. Подобные факты можно найти в следующих документах: «Ведомости об отпечатании калмыцкой грамматики» (1846 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 3295], «О рассмотрении калмыцких переводов Краткой священной истории, Краткого катехизиса, некоторых церковных песнопений и русско-калмыцкого словаря (1849 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 3604], «О введении в классическое употребление монгольско-калмыцкой грамматики по

Казанскому округу» (1850 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 3677], «О рассмотрении краткой грамматики монгольского языка, составленной иеромонахом Мефодием» (Львовским) (1906 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10746] и другие документы.

Опись 2

В описи 2 хранятся 2 304 дела, из них калмыцких материалов насчитывается около 65.

Прежде чем приступить к описанию данной описи, следует рассмотреть деятельность учебного заведения. Как уже отмечалось, в 1842 г. вновь открылась КДА: учитывая важность Казани как центра духовного просвещения и подготовки кадров для миссионерской работы, Синод принял решение утвердить вопрос о повторном открытии духовной академии, которое было подписано 30 июня 1842 г. Высочайшим именованным указом. Ректор КДА — архимандрит Григорий был одним из сторонников введения изучения восточных языков, в частности калмыцкого и монгольского, так как понимал, что для дальнейшего развития миссионерства это необходимо. С этой целью в КДА было открыто противобуддийское отделение. Для изучения языков он приглашал профессоров Казанского университета, а позднее пришел к решению готовить преподавательские кадры из числа студентов КДА. Так, преподавателями стали А. А. Бобровников и Н. И. Ильминский, получившие образование в КДА. На противобуддийском отделении студенты изучали «историю и обличение ламайства» (т. е. историю тибето-монгольского буддизма и критику его учения), монгольский язык («с бурятским наречием»), калмыцкий язык, общий филологический обзор языков и наречий, «этнографию племен», историю распространения христианства среди монгольских народов, практические занятия калмыцким языком [Терновский 1892: 252].

После смерти А. А. Бобровникова противобуддийское отделение было на грани закрытия. Некоторое время калмыцкий язык там преподавали лама Галсан Гомбоев, студент Афанасий Виноградов, профессор богословия М. М. Зефиров. В 1863 г. в КДА направили выпускника Петербургской академии В. В. Миротворцева, получившего к тому времени степень кандидата калмыцко-монгольской словесности, ученика известных монголоведов А. В. Попова и К. Ф. Голстунского. Как пишет Терновский, академия «приобрела в его лице прекрасного наставника-специалиста по монголоведению, с помощью которого успешно восстановила и поддержала совсем было упавшее противобуддийское отделение» [Терновский 1892: 492].

С 1884 г. на калмыцкой кафедре работал М. С. Нефедьев, который практически в течение учебного года вел все предметы, а в летние месяцы жил в Калмыцких степях и изучал язык, нравы и обычаи калмыцкого народа. В 1886 г. им был представлен отчет о пребывании в Бага-хуруле Малодербетовского улуса [Терновский 1892: 271]. В этот же период практику калмыцкого языка вел безымянный зайсанг Багацохуровского улуса Дик Бадмаев [Баянова, Санджиев 2012: 170], принявший в 1888 г. крещение с именем Михаил и приехавший в Казань для поступления в ветеринарный институт. В 1887 г. он в составе группы студентов КДА был направлен в Калмыцкую степь с научной целью. Итогом этой научной поездки стало издание учебников и сборников

молитв, в частности «Букваря для калмыцких улусных школ» [Букварь 1892; Баянова 2012а: 52].

Факт работы Д. Бадмаева в КДА мы находим в описи 1, где находится дело «О временном преподавании в 1885/1886 учебном году монгольских предметов экстраординарным профессором Миротворцевым и об увеличении вознаграждения практиканту калмыцкого наречия Дику Бадмаеву (1885 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 7896].

КДА, будучи в тот период одним из передовых духовных заведений, отличалась высоким качеством обучения. Как отмечалось в замечаниях Святого Синода от 11 марта 1847 г., поскольку «целью изучения восточных языков поставлено обращение к вере Христовой поклонников исламу и буддизма, то, дабы будущих миссионеров доставить ближе к сей цели, нужно, чтобы наставники восточных языков <...> знакомили их <...> с религиозными заблуждениями народов, говорящих теми языками, и указывали те стороны религиозных их убеждений, с которых и доступ к ним удобнее, и обращение их вернее» [Терновский 1892: 360]. На решение этой цели было направлено все: качественное обучение студентов языку, истории религии, изучение философских и религиозных трудов на языке оригинала.

Одним из способов контроля знаний студентов было написание научных работ. Начиная со 2-го курса, студенты писали научные трактаты, проводили анализы буддийских религиозных текстов. Для этого было необходимо знание языка и письменности, культуры и традиций народа. Тематика научных работ свидетельствует не только о высоком качестве обучения в КДА языкам, но и умению анализировать и проводить сопоставительный анализ буддийских и христианских религиозных текстов. Так, в описи 2 имеются, к примеру, рукописные работы студентов, содержащие анализ буддийских текстов: «Изложение и разбор космологической системы буддистов с приложением русского перевода «Иртинчу-ин-толи» (сочинение студента 29-го курса Знаменского) (1886 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 499], «Изложение религиозно-нравственной системы буддизма по Тонилхуин Чимэк» (сочинение студента 29 курса Данилевского) (1888 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1225], «Нравственное учение буддизма по монгольской книге «Улигерун далай» (сочинение студента 29 курса Подгорбунского) (1888 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1242], «Сравнительный анализ монгольского и калмыцкого текстов „Тонилхуин Чимэк“ и разбор его содержания» (сочинение студента Машкова) (1917 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1231] и т. д.

Проблемы христианизации калмыков отражены в ряде работ, среди которых следует выделить сочинение студента 3-го курса Крылова «О причинах, затрудняющих обращение калмыков в христианство» (1852 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1045], где подробно дан анализ миссионерской деятельности среди калмыков, освещены проблемы, с которыми сталкиваются христианские миссионеры. В свете решения проблем христианизации калмыков интересна работа студента 45-го курса Львова «Современное религиозно-нравственное состояние калмыков» (1904) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1091].

В студенческих трактатах рассматриваются этнографические аспекты жизни калмыцкого народа: «О шаманских обрядах и суевериях, вошедших

в народные обычаи у монголов» (сочинение студента 5-го курса Ацетова) (1852 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1132], «Религиозно-бытовая жизнь калмыков» (сочинение студента 39-го курса Степанова) (1897 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1210].

Сравнительный анализ религий, буддийских и христианских трудов дан в научных сочинениях следующих студентов: Бусыгина — «Буддийское учение о загробной жизни и его критика с точки зрения христианства» (43-й курс) (1902 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1326], Смирнова — «Кульмт ламаизма в его отношении к культу христианства» (43-й курс) (1902 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1178], Виноградова — «Основные черты жизни Будды по текстам буддийских религиозных книг в сравнении с евангельскими повествованиями» (54-й курс) (1913 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1269], Малинина — «Смысл и значение страданий в буддизме и христианстве» (54-й курс) (1913 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1293], Троицкого — «Maḥa-paṇi nibbana Sutta и ее разбор. Опыт критико-апологетического исследования при сопоставлении христианства и буддизма» (56-й курс) (1915 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 762], Червинского — «Буддийское учение о любви в сравнении с христианским учением о ней» (57-й курс) (1916 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1301] и др.

Представляют интерес и чисто филологические работы: «О переводе священного писания на монголо-калмыцкий язык» (сочинение студента 4-го курса Загоскина) (1851 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 498], «Опыт сравнительного терминологического монголо-калмыцкого словаря (по симфонии на Ветхий и Новый Завет Лопухина)» (сочинение студента 2-го курса Буланова) (1852 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1394], «Религиозно-нравственные переводы на калмыцкий язык как средства миссионерского воздействия» (сочинение студента 51-го курса Амфилохия) (1910 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1369].

По объему студенческие работы были различны. Средний объем — 150–200 рукописных страниц, но имелись работы, насчитывавшие 800 рукописных страниц. Каждое сочинение предварял план изложения, содержание которого позволяло оценить глубину разработки темы. К примеру, рассмотрев план работы студенческого курсового сочинения Н. Степанова «Религиозно-бытовая жизнь калмыков» объемом 219 страниц, приходим к выводу, что это довольно серьезное научное исследование, состоящее из трех частей. В первой части под названием «Краткий очерк мирозерцания европейских калмыков» — пять глав, в которых рассматриваются догматика, мифология, космогония, эсхатология и этика буддизма (в рукописи называемого ламаизмом). Во второй части «Частная религиозная жизнь калмыков», состоящей из шести глав, автор подробно описывает религиозное убранство жилищ калмыков и различные религиозные обряды. В третьей части описана общественная религиозная жизнь калмыков. Работа, как и все научные сочинения, имеет не только вступление, но и логическое заключение, в котором студент подводит итог своим научным изысканиям.

Все работы сопровождались отзывом преподавателей. Так, например, отзыв на отчет В. Машкова «Сравнительный анализ монгольского и калмыцкого текстов „Тонилхуин Чимэк“ и разбор его содержания» дан профессором

КДА архимандритом Гурием, где он, в частности, отмечает: «...весь труд В. В. Машкова производит впечатление обстоятельности, вдумчивости, серьезности <...> Все это такие качества, которые существенно необходимы для работы в научной области» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1231. Л. 2об.] (1917).

Опись 5

В описи 5 содержится 1 222 дела, из них документов, интересных для монголоведческих исследований, — 7.

В 1889 г. при КДА были открыты сокращенные двухгодичные миссионерские курсы, целью которых было «вооружить необходимыми знаниями таких лиц, которые, при всей своей пригодности для миссионерского служения», не могли «поступить в число действительных студентов академии», но определились в своем желании посвятить себя «миссионерскому служению, без различия звания и прав по образованию и без всякого испытания» [Терновский 1892: 253].

В описи 5 зафиксированы сведения о нескольких словарях, составленных слушателями миссионерских курсов: «Монголо-русский корневой словарь» (1900 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 860], «Из калмыцкого букваря. Словарь монгольского (калмыцкого) языка» (составлен Г. Вдовиным) (1881 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 861], Калмыцко-русский словарь на Евангелие от Матфея и Марка. Составлен слушателями миссионерских курсов (1908 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 871].

Авторство первого словаря не определено. Объем словаря — 210 листов, он представляет собой рукопись. При написании использовались чернила черного цвета. Почерк четкий, каллиграфический. Расположение слов в словаре — гнездовое, т. е. все однокоренные слова и устойчивые сочетания приводятся в одной словарной статье, где за словом сразу же следует перевод на русский язык. Слова на монгольском языке написаны кириллицей.

К примеру, к слову *анг* (совр. калм. *аң* ‘зверь’) дается следующий ряд:

Анг — дичь, дичина, добыча на ловле; *анг-уд* — дикие звери, дичина; *анг элбэк* — обильная ловля; *анг-нүкэ* — звероловная яма; *анг хобо* — дичины мало, скудная ловля; *анг күрүгэл* — звероловство, звериная охота; *ангнаху* — ловить (зверей, птиц, рыб), ловить дичь, быть на охоте; *ангнагулху* — послать на охоту; *ангнацуху* — быть на охоте вместе с другими; *ангучи* — охотник, рыболов, ловчий; *анггучилаху* — охотиться, ловить рыбу; *анггучилагулху* — велеть идти на охоту, послать на рыбную ловлю; *ангчи* — ловчий, зверолов, рыболов, промышленник; *ангчи нохай* — охотничья, гончая собака; *ангчи харцагай* — ученый сокол [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 860. Л. 4об].

Составление такого словаря свидетельствует об отличном знании языка автором и о качестве обучения в КДА.

Два других словаря по объему меньше — 42 и 170 страниц. В словарях даны слова на старокалмыцком «ясном письме» и рядом — перевод на русский язык. Словник для словаря, составленного Г. Вдовиным, взят из калмыцкого букваря, для второго словаря — из христианских текстов, где рядом с русским переводом отмечены страницы евангелия, откуда взято слово.

Остальные четыре дела — это калмыцкие рукописи на «ясном письме», авторство которых не установлено: «Степное уложение на русском и монголь-

ском языках» (1823 г.) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 872], «Рукопись о великих средствах спасения „Бесконечная жизнь“ на калмыцком языке» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 864], «Рукопись на монголо-калмыцком языке» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 867], «Буддийские легенды на калмыцком языке» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 894].

Работа «Степное уложение на русском и монгольском языках» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 872] представляет собой рукопись в виде сшитой тетради объемом 117 страниц (архивных листов 59 с оборотом). Листы 1–30об. содержат текст уложения на русском языке, который был опубликован в «Сборнике обычного права сибирских инородцев» [Самоковасов 1876: 149–194]. На лл. 31–59 — текст на старокалмыцком (ойратском) «ясном письме».

На титульном листе «Рукописи о великих средствах спасения „Бесконечная жизнь“ на калмыцком языке» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 864] на «ясном письме» и на кириллице написано «Хутухту цаглагин угэй насунь бэльхэ биликту кхэмэху екэ кхулгэни судур орошибай». Название рукописи и тексты на каждой странице заключены в двойные рамки чернилами красного цвета. Из внешних украшательств — «палисадник», находящийся внутри рамки слева, на котором указана пагинация. Иллюстрации в рукописи отсутствуют. В рукописи 21 страница, сшитая в тетрадь. Бумага светло-голубая, плотная. На страницах разводы, сохранность хорошая. Текст письма написан чернилами черного и красного цветов, почерк — строгий, стандартный, уставной.

В «Рукописи на монголо-калмыцком языке» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 867] 374 листа с оборотами, она представляет собой сшитую тетрадь. Текст написан черными чернилами на белой бумаге. На титульном листе написано название рукописи на старомонгольской письменности «худм бичг», имеется штамп библиотеки КДА.

Рукопись «Буддийские легенды на калмыцком языке» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 894] датирована 15 марта 1870 г. В оглавлении написано:

1. Повесть о Хашинг-хане. Стр. 1–11.
2. Аршани номыйн тууджи. Стр. 11–24.
3. Дорджи Джодба. Стр. 24 об.–46.
4. Сакгусунь. Стр. 47–49.
5. Богдо Дживзун-Дамба. Стр. 49–53.
6. Хоншим Бадисатва. Стр. 53–55.
7. Оююни зула кемекү шаштир. Стр. 56–91.
8. Маниинь күрдү тууджи. Стр. 91–94.

Данная рукопись, судя по содержанию, представляет собой сборник, состоящий из буддийских текстов:

(3) «Доржи Джодба» («Ваджрачхеддика сутра»; «Хутуqtu biligiyin činadu küreḡsen tasuluḡči očir kemėkü sudur», или краткое название «Dorji jodba», «Tasuluḡči očir») — одна из распространенных сутр праджняпарамиты, ойратский перевод сутры представлен десятками ксилографических изданий и сотнями рукописей, хранящихся почти во всех монгольских, ойратских, калмыцких рукописных коллекциях;

(4) «Сэкүсн» — это, скорее всего, текст молитвы хранителям учения;

(6) «Хоншим Бодхисаттва» — текст поклонения бодхисатве Авалоки-тешваре;

(7) «Оюни зул кемекү шаштр»;

(8) «Маанин күрд»;

а также текстов произведений ойратско-калмыцкой литературы:

- (1) «Повесть о Хашинг хане» (Хаšing хāni šašatur orošiboi), имеет также и другое название «Благоденствующей страны Хан Хашинг» (Bayasxalungtu oroni Хаšing neretü хāni). Это известное произведение ойратско-калмыцкой литературы. На «ясном письме» текст впервые был опубликован в «Хрестоматии» Ш. Болдырева в 1927 г. [[Калмыцкая хрестоматия 1927](#)];
- (2) «Аршани номийн тууж» (Aršan nomiyin tuuji orošibo) — известное произведение ойратско-калмыцкой литературы. Оригинал рукописи хранится в Научной библиотеке Восточного факультета СПбГУ (Шифр Calm E6 Xyl Q 107);
- (5) «Богдо Дживзун Дамба» (полное название — «Золотое письмо владыки десяти сторон Августейшего Дживзун Дамба-хутукты» («Boqdo jibzun damba хutuqtuyin gegēni зарлигиyin bičiq orošiboi»)) — известное произведение ойратско-калмыцкой литературы. На «ясном письме» текст впервые был опубликован Н. Очировым³.

Рукопись относится к распространенным в старописьменной ойратской литературе литературным сборникам, основным признаком которых является «включение в него широко популярных, но неоднородных по жанру произведений, содержание которых зависело либо от желания заказчика, либо согласно общему замыслу составителя рукописи» [[Баянова, Долеева, Михалёва 2019](#)]. Смешанный характер этих сборников отличался тем, что «литературные сочинения могли соседствовать с фольклорными, обрядовыми и астрологическими текстами» [[Бичеев, Бичелдей 2019](#)].

В рукописи 93 листа с оборотами, она представляет собой сшитую тетрадь. Бумага белая, текст написан пером черными чернилами. Почерк аккуратный, каллиграфический. Сохранность рукописи удовлетворительная, имеются загибы по углам и краям страниц, а также кое-где чернильные пятна.

Опись 7

По состоянию на 2004 г. в описи 6 значилось 1 242 единицы хранения, позднее монгольские и калмыцкие рукописи были выделены в опись № 7. В фонде имеются 6 рукописей на калмыцком языке и 47 — на монгольском.

Четыре рукописи на калмыцком языке: «Глубокое руководство к трем сущностям» [[ГА РТ. Ф. 10. Оп. 7. Д. 85](#)], «Обряды буддистов, совершаемые в определенные дни, о порядке мирском и духовном» [[ГА РТ. Ф. 10. Оп. 7. Д. 104](#)], «О пяти основных стихиях» [[ГА РТ. Ф. 10. Оп. 7. Д. 92](#)], сборник, содержащий «Ставленническую грамоту на звание низшей ступени буддийского жричества» и «Исторические повествования об Убаши» [[ГА РТ. Ф. 10. Оп. 7. Д. 94](#)].

«Глубокое руководство к трем сущностям» [[ГА РТ. Ф. 10. Оп. 7. Д. 85](#)] представляет собой рукопись в форме ботхи, на титульном листе которой написано: № 2-й. Гурбан утхайн гүн кütэлбүри (род буддийского катехизиса). Рукопись содержит 20 листов с оборотами. Текст написан уставным каллигра-

³ Пояснение к содержанию произведений, включенных в данный сборник, предоставлено Б. А. Бичеевым.

фическим почерком чернилами черного цвета на желтой бумаге. Сохранность архивного документа хорошая.

«Йосомин судурь (калмыцкий обрядник, содержащий в себе обряды, наблюдаемые буддистами в известные дни и при известных обстоятельствах) [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 7. Д. 104] имеет порядковый номер 16, состоит из 28 листов с оборотами.

На титульном листе рукописи, которая значится в описи 7 как «О пяти основных стихиях [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 7. Д. 92], написано чернилами черного цвета: № 25. «Табунь махамудийнь экэ кхубунь кигэд олзо дайсуни илбгаху». В рукописи формата «ботхи» — 30 листов с оборотами. Текст написан на калмыцком («ясное письмо») и тибетском языках. Некоторые страницы обветшали, края титульного и последнего листа оборваны.

Сборник, содержащий «Ставленническую грамоту на звание низшей ступени буддийского жричества» и «Исторические повествования об Убаши» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 7. Д. 94], представляет собой рукопись в форме тетради объемом 20 л. (с об.). Сохранность рукописи удовлетворительная. На первой и двух последних листах пятна от разводов, некоторые страницы разорваны или обветшали. На последней странице — сургучная печать и надпись: «письмоводитель Павловский». Текст написан чернилами черного цвета жирным уставным почерком. На некоторых страницах рядом со словами на «ясном письме» от руки карандашом имеются надписи. По всей вероятности, это уже поздние дополнения к рукописному тексту или свидетельство работы над текстом. Тексты написаны разным почерком, авторство не установлено. На л. 17об. надпись простым карандашом: «В Яндыкавскаго улусное управление. Керетовъ рода зайсанской сынъ Эрдени Элзетыевъ». На лл. 19 и 19 об. имеются список «зайсангов барунова, багутова и цатанова рода» и запись о количестве кибиток.

В эту же опись включены два словаря: «Калмыцко-русский словарь Дилигенского» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 7. Д. 20], «Словарь на калмыцком языке» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 7. Д. 111].

Объем словаря В. М. Дилигенского — 361 страница. Расположение слов на странице традиционное — слово на вертикальном старокалмыцком «ясном письме» и перевод на русский. На странице слова расположены в три колонки. Текст написан чернилами черного цвета.

«Словарь на калмыцком языке» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 7. Д. 111] представляет собой двуязычный словарь: даны слова на тибетском языке, перевод на «ясном письме». Словарь представляет собой рукопись в форме «ботхи», при написании использованы черные чернила.

Как отмечалось выше, фонд пополнялся за счет даров преподавателей КДА. Василий Матвеевич Дилигенский, состоявший до 1859 г. в походной церкви для калмыцких улусов, ревностный миссионер и хороший знаток калмыцкого языка, как пишет С. А. Терновский, «снабжал библиотеку разными калмыцкими рукописями, какие приобретал и заставлял списывать во время своих разъездов по калмыцким улусам: редкий год не присылалось от него новых, более или менее ценных для науки рукописей, стоивших ему вероятно немалых хлопот и издержек» [Терновский 1892: 278]. Доказательством этому служит и наличие в описи 1 документа «О высылке калмыцких рукописей членом-корреспондентом конференции священником походно-улусной церкви

Астраханской епархии Василием Дилигенским для академической библиотеки» [ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 6006], датированного 1853 г.

В 1889 г. в библиотеку также поступили, как пишет С. А. Терновский, «особенно ценные пожертвования: коллекция тибетских и монгольских книг и брошюр буддийского содержания (206 тибетских и 106 монгольских), изданных в дацанах Забайкальской области» [Терновский 1892: 136] и пожертвованных епископом якутским Мелетием, выпускником КДА. Рукописи на калмыцком, монгольском и тибетском языках необходимы были и для учебного процесса. С этой целью рукописи приобретались по возможности везде и часто на финансовые средства самой академии. К примеру, в описи 1 имеется «Дело об истребовании некоторых монгольских рукописей из Иркутской духовной консистории» (1848 г.) [НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 676].

Выводы

Фонды Государственного архива Республики Татарстан включают уникальные рукописные материалы, связанные с калмыками. Весь интересующий нас материал содержится в фонде 10 «Казанская духовная академия» в части, которая отражена в описях 1, 2, 5 и 7. Все источники можно разделить на следующие группы: рукописи на старокалмыцком (ойратском) «тодо бичиг» («ясном письме»); научные работы студентов КДА, в которых отражены религиозные темы; канцелярские документы, в которых можно найти интересующие нас сведения о калмыцких книгах и учебниках, студентах и миссионерах, посещавших Калмыцкую степь с научными целями. Изучение данного фонда имеет большое значение, так как данные материалы, уникальные по своему содержанию и имеющие научную ценность, мало изучены. Некоторые материалы этого фонда оцифрованы и переданы в архив КалмНЦ РАН. Учеными-филологами начата работа по изучению словарей, которые в ближайшем будущем будут введены в научный оборот.

Источники

ГА РТ — Государственный архив Республики Татарстан

Литература

- Баянова 2012а — Баянова А. Т. Первые калмыцкие буквари как источники духовной культуры калмыков // Вестник Калмыцкого университета. 2012. № 3 (15). С. 50–55.
- Баянова 2012б — Баянова А. Т. Миссионерские издания: книга в форме «ботхи» // Становление духовно-нравственной личности человека на традициях православной культуры: мат-лы Всеросс. науч.-практ. конф. Пятигорск: Аверс, 2012. С. 45–49.
- Баянова, Долеева, Михалёва 2019 — Баянова А. Т., Долеева А. О., Михалёва Т. А. Ойратский литературный сборник «Maniyin tayilbuug orošibo» из фонда Национального музея Тувы [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019. № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/879> (дата обращения: 10.01.2020). DOI: 10.25178/nit.2019.4.3.
- Баянова, Куканова 2016 — Баянова А. Т., Куканова В. В. Ранние словари: история книги и книга в истории (на примере рукописных словарей калмыцкого языка) // Полевые исследования. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 92–103.
- Баянова, Санджиев 2012 — Баянова А. Т., Санджиев Ч. А. Роль Казани в истории книгопечатания на калмыцком и монгольском языках // Тюркоязычная книга: наследие веков: мат-лы Междунар. науч.-практ. конф., посв. истории тюркоязычной

- книги (г. Казань, 17–18 октября 2012 г.). Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2012. С. 169–172.
- Бичеев, Бичелдей 2019 — *Бичеев Б. А., Бичелдей К. А.* Ойратский литературный сборник из фондов Национального музея Тувы [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019. № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/883> (дата обращения: 10.01.2020). DOI: 10.25178/nit.2019.4.5
- Букварь 1892 — Букварь для калмыцких улусных школ / издание Православного миссионерского об-ва. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1892. 24 с.
- Дилигенский 1851 — *Дилигенский В.* Калмыцкая азбука. Астрахань: [Б. и.], 1851. 16 с.
- Здравомыслов 1873 — *Здравомыслов М.* Калмыцко-русский букварь с молитвами и рассказами из Священной истории для крещеных калмыков. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1873.
- Калмыцкая хрестоматия 1906 — Калмыцкая хрестоматия для чтения в аймачных и в младших отделениях улусных школ, примененная к обучению русского языка посредством перевода. Составил учитель Короволукинской школы Александровского улуса Шургучи Болдырев. 1906 // Хонхо. Вып. III. Прага: Изд. Калмыцкой Комиссии культурных работников в ЧСР, 1927. 255 с.
- МНРС 1835 — Монгольско-немецко-русский словарь, с присовокуплением немецкого и русского алфавитных списков / сост. Я. Шмидт. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1835. 616 с.
- Орлова 2006 — *Орлова К. В.* История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX в. М.: Вост. лит., 2006. 207 с.
- Самоквасов 1876 — Сборник обычного права сибирских инородцев / изд. и предисл. Д. Я. Самоквасова. Варшава: тип. И. Носковского, 1876. 284 с.
- Терновский 1892 — *Терновский С. А.* Историческая записка о состоянии Казанской духовной академии после ее преобразования. 1870–1892. Казань: Тип. Ун-та, 1892. 652 с.
- Шмидт 1832 — *Шмидт Я. И.* Грамматика монгольского языка / пер. с нем. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1832. 184 с.

Sources

State Archive of the Republic of Tatarstan.

References

- [Kalmyk Reader for Aimag and Primary District-Level Schools: Teaching Russian by Way of Translation]. Shurguchi Boldyrev (comp.). 1906. In: *Khonkho*. Vol. III. Prague: Kalmyk Cultural Workers' Commission in Czechoslovakia, 1927. 255 p. (In Kalm. and Russ.)
- [Mongolian-German-Russian Dictionary: Supplemented with German and Russian Alphabetical Lists]. I. J. Schmidt. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1835. 616 p. (In Mong., Germ. and Russ.)
- [Non-Russian Populations of Siberia: Customary Law Collection]. D. Ya. Samokvasov (publ., foreword.). Warsaw: I. Noskovsky, 1876. 284 p. (In Russ.)
- [Primer for Kalmyk District-Level Schools]. Orthodox Christian Missionary Society. Kazan: Imperial Kazan University, 1892. 24 p. (In Kalm.)
- Bayanova A. T. First Kalmyk ABC-books as sources of spiritual culture of Kalmyks. *Bulletin of Kalmyk University*. 2012. No. 3 (15). Pp. 50–55. (In Russ.)
- Bayanova A. T. Missionary publications: a book in the form of 'botkhi'. In: [Orthodox Cultural Traditions: Laying Foundations of Individual Human Morality]. Conf. proc. Pyatigorsk: Avers, 2012. Pp. 45–49. (In Russ.)
- Bayanova A. T., Doleeva A. O., Mikhaleva T. A. 'Maniyin taylbuur orošibo': an Oirat literary collection from the National Museum of Tuva. *The New Research of Tuva*. 2019.

- No. 4. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/879> (accessed: January 10, 2020). (In Russ.) DOI: 10.25178/nit.2019.4.3.
- Bayanova A. T., Kukanova V. V. The early dictionaries: the history of the book and the book in history (evidence from manuscript dictionaries of the Kalmyk language). In: [Field Studies]. Vol. 3. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2016. Pp. 92–103. (In Russ.)
- Bayanova A. T., Sandzhiev Ch. A. Kalmyk and Mongolian-language printing: a historical impact of Kazan. In: [Turkic Book: Centuries-Old Heritage]. Conf. proc. (Kazan; October 17–18, 2012). Kazan: Ibragimov Institute of Language, Literature and History (Tatarstan Academy of Sciences), 2012. Pp. 169–172. (In Russ.)
- Bicheev B. A., Bicheldey K. A. An Oirat literary collection from the Aldan-Maadyr National Museum of the Tuva Republic. *The New Research of Tuva*. 2019. No. 4. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/883> (accessed: January 10, 2020). (In Russ.) DOI: 10.25178/nit.2019.4.5
- Diligensky V. [Kalmyk Primer]. Astrakhan, 1851. 16 p. (In Kalm.)
- Orlova K. V. [Kalmyks: History of Christianization, Mid-17th – Early 20th Centuries]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2006. 207 p. (In Russ.)
- Schmidt I. J. [Mongolian Grammar]. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1832. 184 p. (In Russ.)
- Ternovsky S. A. [Kazan Theological Academy: a Historical Review of Its Conditions after the Reorganization, 1870–1892]. Kazan: Imperial Kazan University, 1892. 652 p. (In Russ.)
- Zdravomyslov M. [Kalmyk-Russian Primer with Prayers and Holy Stories for Kalmyk Christians]. Kazan: Imperial Kazan University, 1873. (In Kalm. and Russ.)

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 294.3+003.335



Гадание, опирающееся на ламу Цонкапу

Бембя Леонидович Митруев¹, Жаргал Дондокович Дугданов²

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
научный сотрудник

 0000-0002-1129-9656. E-mail: bemitrouev@yahoo.com

² Буддийский университет «Даши Чойнхорлин» им. Д. Д. Заяева, Иволгинский буддийский дацан (Верхняя Иволга, 671050 Иволгинский район, Республика Бурятия, Российская Федерация)
проректор по экономике и внешним связям, гэбшэ-лама (кандидат буддийской философии)

 0000-0001-5307-0377. E-mail: duggal@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Митруев Б. Л., Дугданов Ж. Д., 2020

Аннотация. *Введение.* Гадание на четках имело широкое распространение среди множества видов гаданий в Тибете, Монголии, Бурятии, Калмыкии и других регионах распространения буддизма. Среди разнообразных способов этого вида гаданий встречаются гадания, осуществляемые посредством обращения к божествам-идамам, к божествам — защитникам учения, и гадания, которые осуществляются посредством обращения к буддийским учителям. Такой особый способ гадания встречается довольно редко и представляет особый интерес как пример гадания на четках. *Цель* статьи — ввести в научный оборот тибетский текст гадания на четках, опирающегося на ламу Цонкапу. Он представляет собой образец гадательного сочинения с опорой на религиозную фигуру. *Материалы* по рассматриваемому гаданию на четках были получены от ламы Иволгинского дацана в Бурятии Жаргала Дондоковича Дугданова. Тибетский текст гадания на четках, опирающегося на ламу Цонкапу, не издавался на русском языке. *Результаты.* В статье проанализирован традиционный способ гадания на четках, представлены перевод, транслитерация и факсимиле тибетского текста гадания.

Ключевые слова: гадание, лама Цонкапа, четки

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии по проекту «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии, Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер госрегистрации: ААА-А-19-119011490036-1).

Для цитирования: Митруев Б. Л., Дугданов Ж. Д. Гадание, опирающееся на ламу Цонкапу // Монголоведение. 2020. № 1. С. 105–121. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-105-121.

UDC 294.3+003.335

Lama Tsongkhapa Rosary Divination

Bembya L. Mitruiev¹, Zhargal D. Dugdanov²

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Research Associate

ORCID: 0000000211299656. E-mail: bemitrouev@yahoo.com

² Zayaev Dashi Choynkhorlin Buddhist University, Ivolginsky Datsan (Verkhnyaya Ivolga, Ivolginsky District 671050, Republic of Buryatia, Russian Federation)

Vice Rector for Economic Affairs and External Relations, Gebshe Lama (Candidate of Buddhist Philosophy)

ORCID: 0000-0001-5307-0377. E-mail: duggal@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Mitruiev B. L., Dugdanov Zh. D., 2020

Abstract. *Introduction.* Rosary divinations used to be most widespread in Tibet, Mongolia, Buryatia, Kalmykia and other Buddhist regions. Various types of this divination include ones implying appeals to *Yidam* deities, Buddhist protector deities, and prominent spiritual teachers. The latter are rare enough, and such rosary divinations are of particular interest. *Goals.* The article introduces into scientific discourse a Tibetan text of the Lama Tsongkhapa rosary divination. This is an example of divination text based on a religious figure. *Materials.* The rosary divination text was received from Rev. Zhargaal D. Dugdanov, a Buddhist priest affiliated to Ivolginsky Datsan (Buryatia, Russia), and has never been published in Russian before. *Results.* The article analyzes traditional rosary divination techniques, translates, transliterates the text, and publishes its facsimile.

Keywords: divination, Lama Tsongkhapa, rosary

Acknowledgements: The reported study was funded by government subsidy — project name ‘Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions’ (state reg. no. AAAA-A19-119011490036-1).

For citation: Mitruiev B. L., Dugdanov Zh. D. Lama Tsongkhapa Rosary Divination. *Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 105-121. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-105-121.

Введение

Среди гаданий, тексты которых написаны на тибетском языке, существует довольно большое количество гаданий на четках, что представляется довольно естественным, так как четки представляют собой непреходящий атрибут как последователей буддизма, так и последователей учения бон.

Гадания на четках были широко распространены в Тибете, Монголии, Бурятии, Калмыкии и других регионах распространения буддизма. В Калмыкии, где в XX в. на протяжении длительного периода отсутствовали институциональные формы буддизма, этот традиционный вид гадания на четках сохранялся и бытует в настоящее время, о чем свидетельствуют информанты: к примеру, широко известный калмыцкий джангарчи В. О. Каруев нам рассказывал о том, что его бабушка занималась гаданием на четках [Каруев 2019].

Эта традиция до сих пор используется и среди тибетцев. Тексты гадания на четках обычно не содержат указаний о количестве бусин, материале и прочих

характеристиках гадательных четок. Самый главный фактор — наличие достаточного количества бусин для того, чтобы гадание было возможным. Некоторые из гаданий, описанных в таких текстах, можно выполнять как на четках, так и посредством гадательной кости.

Цель настоящей статьи — введение в научный оборот текста, посвященного гаданию на четках, опирающемуся на ламу Цонкапу.

Основная часть

Текст гадания был получен в электронном виде от ламы Иволгинского дацана в Бурятии Жаргала Дондоковича Дугданова. Он, в свою очередь, получил его от ламы того же дацана Балдана Пирангалаева, который сделал ксерокопию с принадлежащей Нимбу-ламе (в миру Ширапнимбу Цыденовичу Цыбикдоржиеву) рукописной копии, сделанной им с недоступного ныне оригинала (сведения о его владельце, к сожалению, утрачены).

Текст представляет собой рукопись, написанную синей шариковой ручкой на разрезанных пополам тетрадных листах в клетку с пагинацией на тибетском языке. Изображение лицевой страницы отсутствует. На каждой из первых трех страниц по шесть строк, на остальных — по семь [ЭЛК. Рукопись]. В тексте имеются опiski и пропуски, которые могли быть как допущены во время копирования текста, так и присутствовать в оригинале, с которого была сделана копия. Язык текста указывает на то, что автором являлся человек, хорошо знавший тибетский письменный язык. В гадании присутствует редкий глагол *bsdims* ‘растворился’, отсутствующий во многих словарях. Также в гадании присутствует распространенное сокращение, где «перевернутая» графема *t*, обычно используемая для передачи графемы *t* из санскритского алфавита, обозначает тибетские графемы *gs*. Например, *gtoT* – *gtogs* [ЭЛК. Рукопись. Л. 2].

В рукописи текста присутствует множество описок. Так, например, вместо *bden bdar* ‘произнесение [слов] истины’ в рукописи написано *bder* ‘в счастье’ [ЭЛК. Рукопись. Л. 1]. К сожалению, не представляется возможным однозначно восстановить некоторые из отрывков из-за ошибок при копировании.

В колофоне сказано, что «этот удобный способ [гадания] был написан блуждающим нищим (тиб. *sprang 'khyams*)» [ЭЛК. Рукопись. Л. 4а].

Другой информации об авторе не предоставлено. Также остается неясным и время написания текста. Остается только надеяться, что в будущем этот пробел будет восполнен.

Существует множество гаданий, опирающихся на различных персонажей буддийского пантеона, к которым обращаются верующие для гадания. Одно из самых распространенных гаданий — гадание посредством Тары, которое, как гласит предание, было передано самой Тарой Атише — великому индийскому буддийскому ученому XI в. Помимо этого, существуют также гадания, опирающиеся на Хаягриву и других божеств. Персонажи буддийского пантеона, к которым обращается гадающий, можно подразделить по иерархии на три группы: 1) медитативные божества (тиб. *yi dam*), 2) божества — защитники учения (тиб. *choskyong*), 3) буддийские учителя. Соответственно этим группам можно выделить три разряда гаданий.

К первому разряду следует отнести гадание посредством Тары «Гадание на четках Джово Дже [Атиши] „Волшебный ключ к ясновидению, ясно видящему

все явления“» (тиб. *jo bo rje'i 'phreng mo chos kun gsal ba'i mngon shes 'phrul gyi lde mig*) и находящееся в собрании сочинений Тукван Лобсанг Чойкы Ньимы (*thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma*, 1737–1802) гадание посредством Хаягри-вы «Способ гадания на четках „Зерцало, проясняющее скрытое“» (тиб. *'phreng mo 'debs tshul lkog gyur gsal ba'i me long*). Ко второму — гадание посредством Чамсринга, составленное монгольским ламой Эрдэнэ Мэргэн Бандида Агваан Иш Самбу (тиб. *er te ni paN di ta ngag dbang ye shes bzang po*, 1847–1896), называющееся «Из тома устных наставлений „Чаша чая“: способ исследования гадания на четках „Совершенно ясное зеркало“» (тиб. *ja phor be'u 'bum las phreng mo brtags tshul rab gsal me long*), и гадание посредством богини-защитницы Ачи Чойкы Долмы «Гадание Ачи Чойкы Долмы посредством гадальной кости „Зерцало, проясняющее явленное и существующее“» (тиб. *A phyi chos kyi sgrol ma'i sho mo snang srid gsal ba'i me long*), составленное Кончок Тинелей Сангпо (тиб. *dkon mchok 'phrin las bzang po*, 1656–1718). К третьему и самому редкому виду можно отнести гадание посредством Гуру Падмасамбхавы, представляющее собой терма¹, открытое тертоном² Тулку Мингьюр Дордже (*sprul sku mi 'gyur rdo rje*, 1646–1667), «Гадание на четках, посредством восьми проявлений Гуру Падмасамбхавы» (тиб. *gu ru mtshan brgyad kyi phreng mo*) и данное гадание посредством Ламы Цонкапы.

Гадание на четках (тиб. *'phreng mo*) считается одним из самых простых: может быть выполнено без специалиста. Л. Уодделл пишет, что гадание на четках практикуют в особенности наиболее неграмотные люди и священники религии бон [Wadell 1895: 465]. Если во время гадания на четках выпадает нечетное число, то это благоприятное гадание, если же четное число — неблагоприятное [Ekvall 1963: 34–35]. Об этом также пишет и С. Нильсен, рассматривая передаваемую устно систему гадания Кенчен Ньима Гьялцена. Она пишет, что нечетные числа — позитивные, а четные числа — негативные [Nielsen 2018: 52].

Описание процесса гадания в тексте начинается с объяснения о том, что необходимо совершить принятие прибежища в трех драгоценностях — Будде, дхарме и сангхе. Указывается, что затем необходимо зародить бодхичитту — альтруистическое устремление к достижению полного пробуждения ради блага всех живых существ, а после этого совершить гуру-йогу «Сто божеств Тушита», посвященную ламе Цонкапе, направленную на то, чтобы создать духовную связь с ламой Цонкапой (тиб. *tsong kha pa*, 1357–1419). Гуру-йога «Сто божеств Тушита» (тиб. *bla ma'i rnal 'byor dga' ldan lha brgya ma*) — один из самых известных текстов, посвященных медитативной практике, связанной с ламой Цонкапой в тибетской традиции гелуг. Традиция приписывает авторство этого текста Дульнагпа Пелден Сангпо (*'dul nag pa dpal ldan bzang po*, 1402–1473).

После этого необходимо совершить подношение мандалы — символическое подношение всей вселенной буддийской космологии, состоящей из четырех великих континентов, восьми малых континентов, горы Сумеру, солнца, луны и прочего.

¹ Терма (тиб. *gter ma*) — учение-сокровище, сокрытое Гуру Падмасамбхавой и его учениками.

² Тертон (тиб. *ster ston*) — религиозный деятель, открывающий Учение-сокровище терма.

Обычно для создания духовной связи с божеством, через которое осуществляется гадание, используется мантра этого божества. Например, в случае с Тарой — это ее мантра «Ом таре туттаре туре сваха», в случае с гаданием посредством Манджушри — мантра «Ом арапачана дхи». В гадании посредством ламы Цонкапы такую роль мантры играет молитва «Мигцема» (тиб. *dmigs btse ma*).

Молитва-обращение «Мигцема» — молитва, обращенная к ламе Цонкапе, автором которой, как гласит традиция, является сам лама Цонкапа. Она получила свое название от первой строки этой молитвы *dmigs med brtse ba'i gter chen spyan ras gzigs* — «Авалокитешвара — великая сокровищница сострадания, не воспринимающего истинного существования», с которой она начинается. Традиционно говорится, что лама Цонкапа поднес эту молитву с посвящением своему учителю Рендаве Шонну Лодро (тиб. *red mda' ba gzhon nu blo gros*, 1349–1412), который вернул ее, сделав её обращением к ламе Цонкапе.

Говоря о том, сколько раз следует начитывать мантру, следует отметить: в разных традициях количество, необходимое для совершения гадания, разное. С. Нильсен пишет, что в самом лучшем случае необходимо повторять мантру, находясь в затворе, до тех пор, пока не появятся знаки достижения успеха³ [Nielsen 2018: 39]. Для гадания Кенчен Ньима Гьялцена необходимо повторить мантру богини-защитницы Ачи Чойкьи Долмы по крайней мере 100 000 раз [Nielsen 2018: 39]. В нашем тексте необходимое количество повторений молитвы «Мигцема» не указано.

После этого необходимо произнести так называемые «слова истины» — то есть обратиться к тому божеству или учителю, посредством которого совершается гадание, с просьбой сделать так, чтобы результат гадания стал истинным. Сами слова истины отсутствуют в тексте гадания, но можно представить, что они собой представляют, взяв как пример слова истины из текста гадания на костях посредством Палден Лхамо⁴, автором этого текста является Чакра Тулку Нгаванг Тинлей Пелсанг (тиб. *lcags ra sprul sku ngag dbang 'phrin las dpal bzang*, 1730–1794). Текст слов истины следующий: «Намо! Пусть истиной великолепных коренных учителей и учителей линии преемственности, истиной Будд, истиной дхармы, истинной сангхи, истиной йидамов⁵, даков и дакинй, защитников, хранящих учение, а в особенности истиной собрания божеств великолепной богини Магсор Гьялмо Ремати, благословением этой великой истины безошибочно и ясно явите [предсказание относительно] этих исследуемых мной дел!».

С. Нильсен, говоря о важности этого элемента гадания, называет эти «слова истины» «заостряющей молитвой»⁶ (тиб. *bdar u brdar*) — молитвой к божествам, с просьбой помочь явить точное гадание [Nielsen 2018: 37].

³ С. Нильсен неверно перевела строку из тибетского текста, повествующую об этом. Тибетская фраза *rab rtags thon gyi bar* значит не «until the best signs occur», а «в лучшем случае необходимо повторять мантру, пока не появятся знаки».

⁴ «Способ достижения острого видения посредством Палден Лхамо вместе с интерпретацией» (тиб. *dpal ldan dmag zor rgyal mo'i sgo nas rno mthong sgrub tshul de'i 'grel bshad dang bcas pa*).

⁵ *na mo rtsa brgyud ki dpal ldan bla ma dam pa rams ki bden pa dang / sangs rgyas ki bden pa dang / chos ki bden pa dang / dge 'dun gi bden pa dang / yi dam dpa' bo mkha' 'go chos song ba'i srung ma rams ki bden pa dang / khyad par du yang dpal ldan lho mo dmag zor gi rgya mo re ma ti'i lha tshogs rams ki bden pa dang / bden pa chen po'i byin gi brlabs kis bdag gi barga bya'i don 'di rams ma 'chol bar gsal bar son cig lan gsum /*

⁶ “honing prayers”.

Относительно того, как отмерять отрезок на четках для гадания, Л. Уоделл пишет, что необходимо, закрыв глаза, взять часть бусин четок между большим и указательным пальцами каждой руки, затем, открыв глаза, бусины в промежутке отсчитываются с каждого конца по три [Wadell 1895: 466].

Ч. Боуден, цитируя Д. Очирбата⁷, описывает другой способ отсчета бусин на четках. Он пишет, что гадающие обвивают четки вокруг пальцев левой руки четыре раза и отмечают [место], затем отсчитывают по шесть бусин с каждой из двух сторон и объясняют результат исходя из остатка [Bawden 2002: 25].

В тексте гадания с опорой на Ламу Цонкапу говорится, что, думая о задаваемом вопросе, необходимо произвольно отделить на четках один отрезок из бусин, затем слева и справа отсчитывают по три бусины до тех пор, пока не останется от одной до шести бусин. После этого надо посмотреть интерпретацию выпавшего числа бусин.

Текст гадания представляет собой ответы на список вопросов, относящихся к повседневному быту. Количество вопросов к каждому гаданию неодинаковое. Вопросы, приведенные в тексте гадания, связаны с определенной темой: гадание относительно цели (тиб. *don phwa*), гадание о болезни (тиб. *nad phwa*), гадание о демонах (тиб. *gdon phwa*), гадание о жизни (тиб. *srog phwa*), гадание относительно пути (тиб. *lam phwa*), гадание относительно врага (тиб. *dgra phwa*), гадание о потомстве (тиб. *srid phwa*), гадание об утерянном (тиб. *bor ba*), гадание относительно дхармы (тиб. *chos phwa*). По каждому вопросу дан ответ. Большинство гаданий имеет название или своего рода описание сцены, характеризующее определенный положительный или отрицательный результат гадания. Например, если выпало пять бусин, то это значит, что «если действовать будет мужчина, обладающий интеллектом, он принесет благо себе и другим». Это название указывает на положительный характер данной комбинации.

Название или описание гадания указывает на его качество — благоприятное или неблагоприятное. Если вопрос не подпадает под одну из вышеперечисленных категорий, то ответ дается исходя из базового гадания, которое представлено названием этого гадания.

Названия комбинаций в этом гадании следующие:

1. «В нерожденной природе дхармакайи не думай о действиях, множество мыслей появятся сами по себе».
2. «Посреди густого сада фруктовых деревьев счастливо спит радостная обезьяна. Хотя она и счастлива [сейчас], опушка леса охвачена огнем».
3. «Хотя крепкие доспехи у героя и хороши, важно контролировать себя, тогда долговременные замыслы в конечном итоге сбудутся».
4. «Росинку на кончике травы стряхивает ветер».
5. «Если действовать будет мужчина, обладающий интеллектом, он принесет благо себе и другим».
6. «Сказано, что условий для болезни множество, а условий для выживания мало».

После этого следует раздел, посвященный ритуалам, которые необходимо провести, чтобы исправить ситуацию и устранить препятствия. Например, необходимо сделать сто постираний пред образом Будды или сто подношений, или совершить даяние нищим. Эти действия относятся к разряду добродетель-

⁷ Здесь Ч. Боуден ссылается на работу: Очирбат Д. Мэргэ Төлөг (= Гадания). Улаанбаатар, 1990.

ных или благих действий, результатом которых являются «заслуги» — позитивный потенциал, результатом которого является счастье. Затем произносится то, для чего совершается гадание.

В тексте гадания перечислены демоны и духи, которые причиняют вред живым существам, например: демоны «цари» гьялпо (тиб. *rgyal po*), демоны ножа (тиб. *gri 'dre*), демоны сен (тиб. *bsen*)⁸, владыки местности (тиб. *sa bdag*), духи цен и дре (тиб. *btsna 'dre*). Приведены также сведения о ритуалах, предназначенных для того, чтобы устранить причиняемый духами и демонами вред и препятствия.

В некоторых местах из-за ошибок при копировании текст не имеет смысла, и нет полной уверенности, что удалось восстановить его верно. Но в общем смысл текста довольно ясен.

Гадание завершается подношением мандалы, за которым следует стослоговая мантра. Стослоговая мантра (тиб. *vig brgya*) — мантра, состоящая из ста слогов, повторение которой устраняет плохую карму и завесы ума. Эта мантра может относиться к Ваджрасаттве, Ямантаке, Херуке или Падмасаттве. В тексте говорится, что затем необходимо произнести (прочитать строки) просьбу о снисхождении и просьбу о даровании желаемого. За этим следует фаза растворения, в ходе которой верующий представляет, что Владыка Цонкапа вместе со своими духовными сынами — Гьялцаб Дарма Ринченем (тиб. *rgyal tshab dar ma rin chen*, 1364–1432) и Кедруб Гелек Пелсангом (тиб. *mkhas grub dge legs dpal bzang*, 1385–1438) растворяются в верующем. После этого необходимо совершить посвящение заслуг и произнести молитвы-устремления и благопожелания. На этом гадание завершается.

Интересно отметить, что Б. Эквалл в своей статье рассматривает роль гадалки не только как человека, применяющего квази-магические методы своей интерпретации в поиске искомым знаков и неиспользованных примет, но более того, гадалка или прорицатель становятся, по сути, центрами исследований, где информация о процессах и событиях, происходящих в обществе, собирается, сопоставляется и переформулируется в ответах и рекомендациях. В этой функции они могут даже стать активными агентами инноваций и культурных изменений [Ekvall 1963: 39].

Заключение

Анализируемый текст представляет собой интересный образец тибетского гадания на четках, представленного как обращение к исторической личности — ламе Цонкапе, что является довольно редким случаем среди такого рода гаданий. В тексте содержатся основные блоки, которые обычно присутствуют в подобных текстах гаданий, а также специфические характеристики, обусловленные способом гадания путем обращения к религиозному буддийскому деятелю.

Транслитерация

В квадратных скобках [=] со знаком равно представлен исправленный вариант. В круглые скобки () помещается лишнее повторение слов. Одна и две косые черты // обозначают знаки || тибетского письма. Количество этих знаков равно тому, что встречается в оригинальном тексте.

⁸ Из-за ошибки при копировании в тексте в рукописи вместо *bsen* в тексте написано *bsam*.

1.

na mo gu ru bhya: rje btsun 'jam dbyangs ngur gar gyis // rnam rol blo bzang grags pa la // brten par phreng mo 'debs 'dod pas // skyabs sems dga' ldan lha brgya ma // maN+Dal phul te dmigs brtse mas // gsol btab bder [=bden bdar] 'dod don smos // phreng mo gang babs rje bla ma'i // lung ston yin pa blo thag chod // yid ches drag po'i [=pos] brtag bya'i don // yid kyi[s] brtan po'i [=por] legs bsam nas // phreng pa [=ba] tshan pa gcig tu bcad // bcad pa'i phreng pa [=ba] mtha' gnyis nas // gsum re bgrangs te

1a.

'di ltar brtag // phreng rtog [=rdog] gcig babs na // skye med chos sku'i rang bzhin la // mi bsam bya ba gu gcib [rgu gcig] bsam // don phywa ci bsam tshugs su grub // nad phywa gdon bgegs mi tshugs shing // srog phywa rdo rje rgya mdud theb // lam phywa bde bar myur du 'khor // dgra phywa pha rol dgras mi tshugs // bor pa gтам gyis rnyed par 'gyur // srid phywa bud med srid mi 'byung // rten la phyag mchod brgya tshar dang // dbul phongs dag la sbyin gtong gyis //

2.

chos phywa chos phug[s] mtha' ru phyin // srid phywa ma gtogs kun la bzang // phreng rtog [=rdog] gnyis babs na// bza' shing rwa ba'i nags khrod na // nyam dga' spre'u skyid nyal byed // skyid kyang nags mtha' me yis tshigs // rang gzhan lus la na tsha dang // sems la sdug bsngal 'byung ba'i ngo // srog phywa dag [=dgra] la (dag la) 'khrug long ngo // rim gro gser 'od brgya bzhi dang // tshe chog tshe dbang brgya tshar bya // lam phywa dgra rkun 'jigs ngo che // sngon rten bsrung

2a.

ma'i gsol mchod dang // rlung bskyed dgra lha dbang [dpang] bstod thong // bor pa rnyed par dga' [dka'] ba'i ngo // srid phywa bu ni ci [=gcig] tsam 'byung // chos phywa mtha' ru phyin pa dga' [=dka'] // don phywa don ni mi 'grub la // mo 'di srid phywa ma gtogs ngan // phreng rtog [rdog] gsum babs na // dpa' rtsal can gyi mi pho de // btsan pa'i go cha bzang legs kyang // rang tshod zin pa gal che la // yun rin [=ring] don rnamс phug [=phugs] su 'grub // nad phywa sman gyis gso na zhi // gdon phywa btsan dang gri 'dre'i gnod // seng gdong bzlog pa cha gsum thong // lam phywa myur ba nyid du 'khor // dgra phywa rang nyid

3.

rgyal par [=bar] nges // chos phywa mdo sngags gang yin bzang // mo 'di dgra lam chos gsum bzang // gzhan rnamс 'bring tsam dngos bzung byed // phreng rtog [rdog] bzhi babs na // rtswa kha'i zil la [=pa] rlung gis gtor // 'dod don ci byas 'grub par dka' // don [=nad] phywa 'go nang [=mgo nad] skrang pur [=bur] 'o ['ong] // glo bur tshe srog 'jigs nyen che // gdon phywa glu [klu] dang sngar 'di'i [=dri'i] bsam [=bsen] // yang na sa bdag gnod pa yin // klu 'bum snang brgyad gdon grol dang // 'chi bslu gdugs dkar thong // bor stor rnyed pa dka' ba'i ngo // srid phywa bu gcig 'byung ngo ste // 'tsho bar dka' ba'i grwa lnga dang //

3a.

'bum chung tshad grangs ci mang sgrogs // chos phywa sgom sgrub byed na bzang // chos phywa ma gtogs gzhan rnamс ngan // phreng rtog [rdog] lnga babs na // mi pho blo gros btsams [=bcas] pa de // byas na rang gzhan don kun gyis [=gyis] // lus la na tsha 'byung 'gyur na // sman dpyad rim gro dag gis phan // gdon phywa dgon rnying srung ma yis// rgyal po'i rgyab [=rgyal] phran [=srin] btsan 'dre'i gnod // lha bsrung bskang bshags mdo brgyad stong// rab ni nyi khri bskal bzang sgrog [sgrogs] // khrus dang gtsang grar [sbrar] 'bad gyur na // lo gsum par [bar] du blta mi dgos // bor pa btsal mi dgos par rnyed // dgra phywa dgrar [dgra] med

4.

par bshad // lam phywa shin tu bzang po'i ngo // srid phywa bud med srid 'byung la // chos phywa mdo sngags bstan pa 'dzin // ci la btab kyang mo 'di bzang // phreng rtog [rdog] drug babs na // na ba'i rkyen ni mang 'dug la // 'tsho ba'i rkyen ni nyung ngur bshad // nad phywa sngon las shas che ba // pha mas sri lang[s] 'di rkyen byas // sman dpyad dag gi[s] phan dga' [dka'] ngo // las sgrib sbyong byed myung [smyung] gnas dang // yig brgya phyag mchod bskor pa [ba] dang // sri bzlog gdugs dkar seng gdong ma // sgrub na srog skyon med par bshad // lam phywa nad ngo cung zhig yod // lam 'phrang bcos dang sa tshwa

4а.

gdab // don phywa gzhan gyis kha 'gyid [=gyed] byed // phyi dal byung pas lha bsangs dang // gzungs bsdus srol ma khri tshar 'bad // srid phywa shing skam yal ga 'dra // chos phywa rang don 'grub [pa] tsam // bor ba btsal na rnyed pa'i ngo // srid phywa ma gtogs gzhan rnam 'bring // mjug tu maN+Dal yig brgya dang // bzod gsol 'dod don yab sras gsum // rang la bsdims dang bsngo smon dang // shis pa brjod de tshul bde par // sprang 'khyims ['khyams] zhig gis 'bri ba'i dge [dges] // bstan pa'i snying po par ['bar] 'gyur cig / bkra shis par gyur cig //

Перевод

Намо Гурубхья⁹!

1.

Так как [ты] желаешь совершить гадание на четках, опираясь на проявление шафранового танца¹⁰ досточтимого Манджушри — Лобсанг Дракпу¹¹, [произнеси строки] принятия прибежища [в трех драгоценностях], зарождения бодхичитты, гуру-йогу «Сто божеств Тушита», соверши подношение мандалы и молитвенно обратись к ламе Цонкапе посредством [молитвы] «мигцема», затем произнеси слова истины¹² и подумай о желаемой цели. Совершенно преисполнись уверенности том, что какая бы [комбинация] ни выпала на четках, это предсказание самого Владыки ламы [Цонкапы]. С сильной уверенностью [в этом] хорошенько подумав об исследуемом деле, отдели на четках один отрезок [из бусин]. Затем на отделенном [отрезке] четок с двух концов отсчитывая по три [бусины],

1а.

исследуй следующим образом. Если [после отсчета] выпала одна бусина, [это значит], «в нерожденной¹³ природе дхармакайи¹⁴ множество мыслей о действиях появляются сами по себе». Гадание относительно цели: то, что ты планируешь, сбудется само по себе. Гадание о болезни: демоны дон и препятствующие духи не могут причинить вреда. Гадание о жизни: [жизненная сила] связана ваджрным узлом¹⁵. Гадание относительно пути: быстрое и легкое возвраще-

⁹ Фраза на санскрите *namo gurubhyaḥ* 'склоняюсь пред учителями'.

¹⁰ Шафрановый цвет символизирует цвет монашеских одеяний, а «танец» указывает на то, что лама Цонкапа традиционно считается проявлением Манджушри.

¹¹ Лобсанг Дракпа — персональное имя Ламы Цонкапы (тиб. *tsong kha pa blo bzang gdags pa*, 1357–1419).

¹² «Произнесение слов истины» представляет собой обращение к Буддам и бодхисаттвам с просьбой подтвердить истинность слов произносящего. Сделать так, чтобы произносимое стало истинным.

¹³ То есть свободной от кажущегося независимого истинного существования.

¹⁴ Дхармакайя (тиб. *chos sku, dharmakāya*) — одно из трех тел Будды.

¹⁵ То есть непоколебима.

ние. Гадание относительно врага: соперничающий враг не сможет причинить вреда. Утерянное будет найдено [вследствие того, что ты услышишь] новость. Гадание о потомстве: у женщины не будет потомства. Сделай сто простираний пред образом¹⁶ [Будды] и сто подношений. Соверши даяние нищим.

2.

Гадание относительно дхармы: достигнешь совершенства в дхарме в далекой перспективе. За исключением потомства, [это гадание] хорошо для всего. Если выпало две бусины, [это значит], «посреди густого сада фруктовых деревьев счастливо спит радостная обезьяна. Хотя она и счастлива [сейчас], опушка леса охвачена огнем». [Это гадание] предвещает болезни тела у себя и других, а также страдания ума. Нет сомнений, что это магические проявления демонов гьялпо¹⁷. Гадание о жизни: будет конфликт с врагом. Ритуалы: [читай] «Сутру золотистого света»¹⁸, [сделай] ритуал четырехсот подношений¹⁹, ритуал долгой жизни и [получи] посвящение долгой жизни сто раз. Гадание относительно пути: есть высокая вероятность [встретиться] с грабителями и ворами. Соверши подношения защитникам,

2а.

на которых опирался прежде. [Сделай] ритуал зарождения удачи²⁰, вознеси хвалу защитникам²¹. Утерянное будет трудно найти. Гадание о потомстве: появятся лишь один сын. Гадание относительно дхармы: будет трудно достичь совершенства. Гадание относительно цели: цель не будет достигнута. За исключением потомства, это плохое гадание. Если выпало три бусины, [это значит], «хотя крепкие доспехи у героя и хороши, важно контролировать себя, тогда долговременные замыслы конечном итоге сбудутся». Гадание о болезни: если лечить болезнь лекарствами, то она утихнет. Гадание о демонах: демоны дон и демоны ножа²² чинят вред. [Для устранения вреда] соверши ритуал устранения препятствий посредством Симхамукхи, трехчастный ритуал²³. Гадание относительно пути: быстрое возвращение. Гадание относительно врага:

3.

обязательно победишь. Гадание относительно дхармы: что бы это ни было, учение сутры или тантры, будет хорошо. Это гадание дает благоприятное [предсказание] о враге, пути и дхарме. Оно считается лишь средним для дру-

¹⁶ Здесь тибетское слово «образ» (тиб. *rtan*) или буквально «опора» может подразумевать как опору тела Будды в виде образа, так и опору речи в виде текстов слова Будды, а также символ ума или опору ума Будды в виде ступы.

¹⁷ Демон гьялпо (тиб. *rgyal po*) — один из демонов, причиняющих вред живым существам.

¹⁸ Сутра золотистого света (тиб. *gser 'od*, санскр. *Suvarṇaprabhāsa*) — одна из сутр махаяны.

¹⁹ Ритуал четырехсот подношений (тиб. *brgya bzhi*) — ритуал подношения, состоящий из подношения сотни лампад, сотни подношений еды, сотни лепных ритуальных фигур «ца-ца» и сотни человеческих фигурок, сделанных из теста.

²⁰ Ритуал зарождения удачи (тиб. *rlung rta bskyed chog*) — ритуал усиления удачи или буквально «коня ветра», связанный с развешиванием одноименных разноцветных флажков и прочего.

²¹ Хвала защитникам (тиб. *dpang bstod*).

²² Демоны ножа (тиб. *gri 'dre*). Существует четыре вида демонов ножа: 1. *gri bdud*, 2) *sri btsan*, 3) *sman mo*, 4) *rgyal po*.

²³ Трехчастный ритуал (тиб. *cha gsum*), во время совершения которого подносят фигуры из обжаренной ячменной муки — торма (тиб. *gtog ma*) десяти хранителям сторон света, (тиб. *phyogs skyong bcu*), существам шести миров (тиб. *rigs drug*) и одно торма подносят демонам дон и препятствующим духам (тиб. *gdon bgegs*).

гих [вопросов]. Если выпало четыре бусины, это означает «росинку на кончике травы стряхивает ветер». К какой бы цели ни стремился, будет трудно её достичь. Гадание о болезни: будут головная боль и нарывы. Есть внезапная великая опасность для жизни. Гадание о демонах: чинят вред наги и давно знакомые демоны сен²⁴ или владыка местности²⁵. [Для устранения вреда] читай текст «Сто тысяч нагов»²⁶, «Сутру восьми светил»²⁷, соверши ритуал освобождения демонов дон²⁸, ритуал обмана смерти²⁹ и ритуал Ситатапатры³⁰. Гадание [указывает], что утерянное будет трудно найти. Гадание о потомстве: появится один сын, но так как ему будет трудно выжить, За.

необходимо читать «Пять великих дхарани»³¹ и «Сокращенную сутру стотысячной Праджняпарамиты»³² количество раз, равных возрасту [ребенка] или как можно больше. Гадание относительно дхармы: хорошо, если занимаешься медитацией и практикой [учения Будды]. За исключением гадания о дхарме [это гадание] неблагоприятно для остального. Если выпало пять бусин, «если действовать будет мужчина, обладающий интеллектом»³³, он принесет благо себе и другим». Если в теле возникнет болезнь, принесут пользу лекарства, диагностика и ритуалы. Гадание о демонах: защитник старого монастыря — духи цен и дре³⁴ и подчиненный демона гьялпо³⁵ чинят вред. Соверши ритуал умилоствления и раскаяния пред божествами-защитниками, а также [читай] Сутру восьмитысячной Праджняпарамиты³⁶. Лучше всего, если читаешь Двдцатипяти тысячную Праджняпарамита-сутру³⁷ и «Сутру благой кальпы»³⁸. Если ты будешь усердствовать в омовении и [поддержании] чистоты, в течение трех лет не надо будет беспокоиться. Утерянное найдётся без необходимости искать. Гадание относительно врага: сказано,

²⁴ Демонь сен (тиб. *bsen*) — демон женского пола.

²⁵ Владыка местности (тиб. *sa bdag*) — дух местности.

²⁶ Сто тысяч нагов (тиб. *klu 'bum*) — текст для умиротворения нагов. Существует три разновидности этого текста: Черные сто тысяч нагов (тиб. *klu 'bum nag po*), Белые сто тысяч нагов (тиб. *klu 'bum dkar po*), Пестрые сто тысяч нагов (тиб. *klu 'bum khra bo*).

²⁷ Сутра восьми светил (тиб. *gnam sa snang brgyad*).

²⁸ Ритуал освобождения демонов (тиб. *gdon grol*) — ритуал, совершаемый с опорой на различные божества.

²⁹ Ритуал обмана смерти (тиб. *'chi bslu*) или ритуал откупа от смерти (тиб. *'chi blu*), (у калмыков — *амнэ долиг / амнэ долгэ*) — ритуал, в ходе которого вместо большого демона болезнь подносится человекоподобная фигура из теста.

³⁰ Ситатапатра (тиб. *gdugs dkar*) — один из самых популярных ритуалов, связанных с Ситатапатрой — «отбрасывание препятствий посредством Ситатапатры» (тиб. *gdugs dkar bzlog pa*).

³¹ Пять великих дхарани (тиб. *grwa lnga*) также известные как Панчаракша (санскр. *Pañcarakṣā*): Махасахасрапрамардини (тиб. *stong chen rab 'joms ma*, санскр. *Mahāsāhasrapramardanī*), Махамаяори (тиб. *rma bya chen mo*, санскр. *Mahāmāyūrī*), Махамантранусари (тиб. *gsang sngags rjes 'dzin ma*, санскр. *Mahāmantrānusārīnī*), Махаситавани (тиб. *bsil ba 'i tshal chen mo*, санскр. *Mahāsītavati*) и Махапратисара (тиб. *so sor 'brang ma*, санскр. *Mahāpratisarā*).

³² Сокращенная сутра стотысячной Праджняпарамиты (тиб. *'bum chung*) — текст, представляющий сокращенный вариант Штасахасрика-праджняпарамита-сутры.

³³ Смысл данного отрывка не очень ясен.

³⁴ Духи цен и дре (тиб. *bitsna 'dre*) — разновидность духов.

³⁵ Смысл данного отрывка не очень ясен.

³⁶ Восьмитысячная Праджняпарамита (тиб. *brgyad stong pa*, санскр. *aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā sūtra*) — так называемая «краткая Праджняпарамита».

³⁷ Двдцатипяти тысячная Праджняпарамита-сутра (тиб. *nyi khri*, санскр. *Pañcaviṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā*) — так называемая «средняя Праджняпарамита».

³⁸ Сутра благой кальпы (тиб. *mdo sde bskal bzang*, санскр. *Bhadrakalpikasūtra*) — сутра, в которой перечисляются имена всех Будд этого эона.

4.

что врагов нет. Гадание относительно пути: очень хорошее гадание. Гадание о потомстве: у женщины будет потомство. Гадание относительно дхармы: станешь хранить учение сутры и мантры. О чем бы ни гадал, это благоприятное гадание. Если выпало шесть бусин, «сказано, что условий для болезни множество, а условий для выживания мало». Гадание о болезни: [болезнь] станет сильнее чем прежде, её условием стало возникновение духов умерших предков. Лекарства и диагностирование вряд ли принесут пользу. Сказано, если будешь совершать пост³⁹, очищающий карму и завесы, а также [повторение] стослоговой мантры⁴⁰, постирания, подношения, обход святынь, [ритуал] устранение демонов умерших, [ритуал] Ситатапатры и [ритуал] Симхамукхи, то не будет опасности для жизни. Гадание относительно пути: есть небольшая опасность болезни. Сделай ритуал устранения опасности на пути и цаца⁴¹.

4а.

Гадание относительно цели: другие люди сплетничают. Так как будет опоздание, усердствуй в совершении подношения санга⁴², чтении «Собрание дхарани»⁴³, и повторении «Восхваления Тары» десять тысяч раз. Гадание о потомстве: подобно ветвям на сухом дереве. Гадание относительно дхармы: сможешь едва достичь своей цели. Если будешь искать утерянное, то найдешь. За исключение потомства, для всего другого это среднее гадание. В конце поднеси мандалу, повтори стослоговую мантру, произноси строки просьбы о снисхождении, просьбу о даровании желаемого. Затем представь, что Владыка [Цонкапа] вместе с духовными сынами растворяется в тебе, а после этого соверши посвящение заслуг и произнеси молитвы-устремления и благопожелания. Этот удобный способ [гадания] был написан блуждающим нищим, пусть заслугой от написания сущность учения Будды воссияет! Пусть будет счастье!

Полевой материал автора

Каруев 2019 — Личная беседа с В. Каруевым. 2019.

Литература и источники

- Рукопись. ЭЛК — Анонимный автор. Гадание, опирающееся на ламу Цонкапу. Скан рукописи. Электронная личная коллекция.
- Bawden 2002 — *Bawden C. R. Some Mongolian Divinatory Practices // Central Asiatic Journal. 2002. Vol. 46. No. 1. Pp. 5–33.*
- Ekvall 1963 — *Ekvall B. R. Some Aspects of Divination in Tibetan Society// Ethnology. 1963. Vol. 2. No. 1. Pp. 31–39.*
- Nielsen 2018 — *Nielsen Solvej Hyveled. Tibetan Buddhist Divination: The Genre and its Concepts of Fortune and Causality. Copenhagen University, M. A. thesis, 2018. 95 p.*
- Wadell 1895 — *The Buddhism of Tibet: or Lamaism, with its mystic cults, symbolism and*

³⁹ Пост (тиб. *smiung gnas*) — буддийский пост, выполняемый с практикой того или иного божества.

⁴⁰ Стослоговая мантра (тиб. *yig brgya*) — мантра, состоящая из ста слогов, повторение которой устраняет плохую карму и завесы. Эта мантра может относиться к Ваджрасаттве, Ямантаке, Херуке или Падмасаттве.

⁴¹ Цаца (тиб. *sa tshwa*) — фигуры ступ и божеств, штампуемые из глины.

⁴² Подношение *санга* (тиб. *bsang mchod*) — очищающее подношение от сожжения можжевельника, полыни и прочих субстанций.

⁴³ Собрание дхарани (тиб. *gzungs bsdus*) — Собрание дхарани, составленное известным буддийским учителем Таранатхой в XVII в.

mythology, and in its relation to Indian Buddhism London: W. H. Allen & Co., limited, 1895. 598 p.

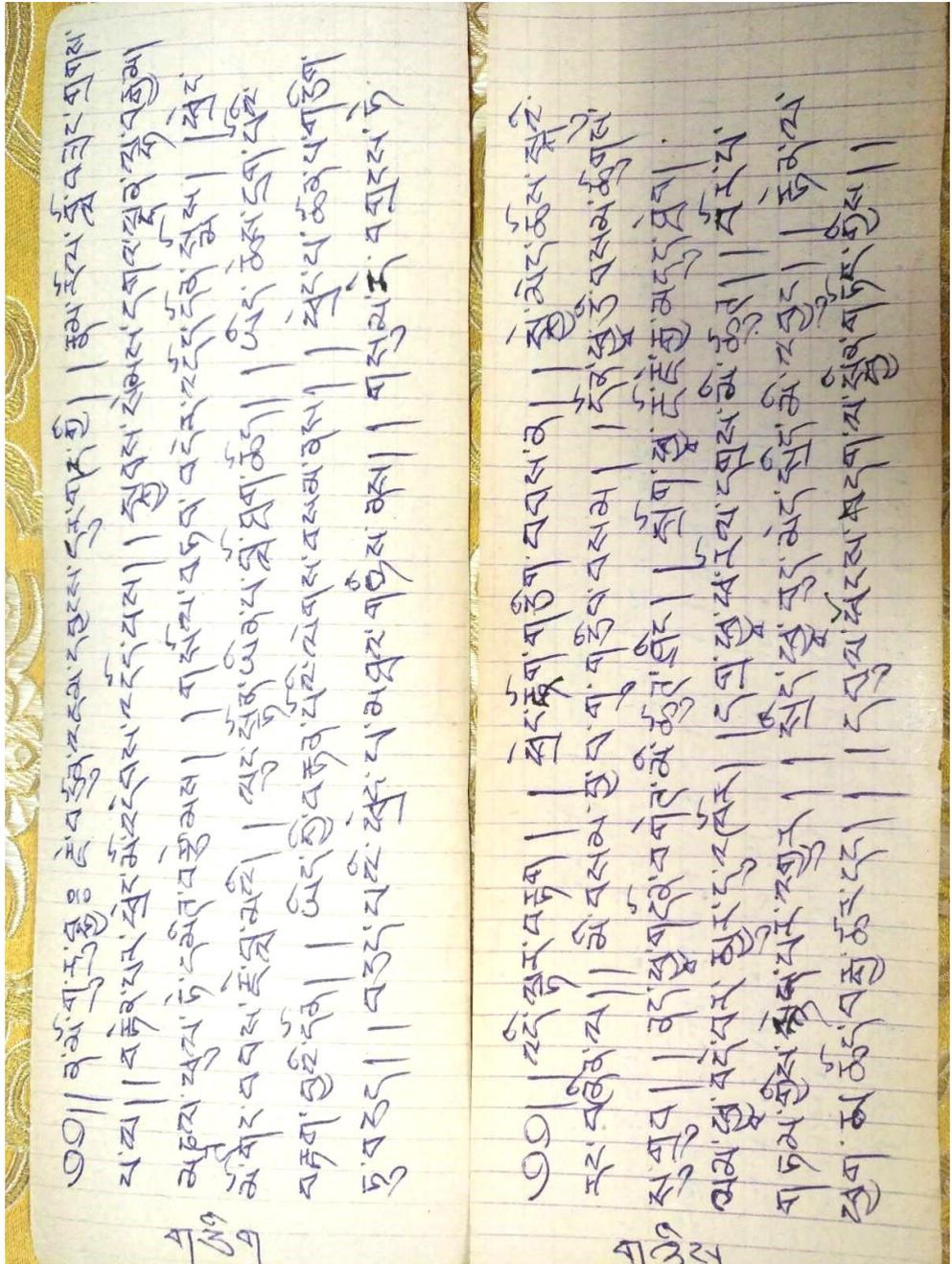
Author's Field Data

Informant: V. Karuev. 2019. (In Russ.)

References and Sources

- [Lama Tsongkhapa Rosary Divination]. Scanned copy of the manuscript. Author's digital collection. (In Tib.)
- Bawden C. R. Some Mongolian divinatory practices. *Central Asiatic Journal*. 2002. Vol. 46. No. 1. Pp. 5–33. (In Eng.)
- Ekvall B. R. Some aspects of divination in Tibetan society. *Ethnology*. 1963. Vol. 2. No. 1. Pp. 31–39. (In Eng.)
- Nielsen S. H. Tibetan Buddhist Divination: The Genre and its Concepts of Fortune and Causality. Copenhagen University, M. A. thesis, 2018. 95 p. (In Eng.)
- The Buddhism of Tibet: or Lamaism, with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and in Its Relation to Indian Buddhism. London: W. H. Allen & Co. Ltd., 1895. 598 p. (In Eng.)

Факсимиле рукописи



1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200.

ЭТНОЛОГИЯ

УДК 94(517)+913.1/913.8



Открытые пространства в терминологии «Сокровенного сказания монголов» в контексте исторической географии: образы, локализация

*Марина Михайловна Содномпилова*¹

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0003-0741-0494. E-mail: sodnompilova@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Содномпилова М. М., 2020

Аннотация. Цель статьи — выявление топонимов, связанных с открытыми пространствами и зафиксированных в тексте «Сокровенного сказания монголов», определение локализации этих мест. *Материалы.* Исследование пространства освоения монгольских народов представляет одну из насущных проблем истории кочевых обществ. Для исторической географии особое значение имеет один из исторических этапов освоения монголами Внутренней Азии, отраженный в известном средневековом памятнике «Сокровенное сказание монголов» (ССМ). Обширные открытые пространства, с которыми сегодня ассоциируются монголы-кочевники, в прошлом не являлись типичными местами их расселения. Названия открытых пространств, с которыми была связана военная активность монгольского лидера и его окружения в годы его юности, не сохранились, и их локализация на современной карте затруднена. С открытыми пространствами в тексте ССМ связаны такие термины, как *кеер* (*хээр*, степь), *бэлчир* (место слияния рек). *Выводы.* Выявлено, что монголы предпочитали местности с мозаичным ландшафтом с чередованием возвышенностей и степных участков. На степных магистралях, на реке Орхон — месте, где располагался исторический центр более ранних степных империй, монголы обосновались после объединения полиэтничного общества Внутренней Азии под властью Чингис-хана. Предложен авторский взгляд относительно проблемы локализации некоторых мест, зафиксированных в источнике.

Ключевые слова: Внутренняя Азия, «Сокровенное сказание монголов», топонимика, открытые пространства

Благодарность. Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 19-09-00082 «Внутренняя Азия в исторической картографии: реконструкция ее историко-культурного прошлого».

Для цитирования: Содномпилова М. М. Открытые пространства в терминологии «Сокровенного сказания монголов» в контексте исторической географии: образы, локализация // Монголоведение. 2020. № 1. С. 122–131. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-122-131.

The Secret History of the Mongols: Open Space Terms in the Context of Historical Geography. Images and Localization

Marina M. Sodnompilova¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS
(6, Sakhyanova St., Ulan-Ude 670047, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

 0000-0003-0741-0494. E-mail: sodnompilova@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Sodnompilova M. M., 2020

Abstract. *Goals.* The paper aims to reveal open space-related toponyms traced in The Secret History of the Mongols, and localize the sites. *Materials.* Investigation of spaces once reclaimed by Mongolic peoples is quite a topical issue in the history of nomadic communities. And a key stage in the Inner Asian expansion of Mongols depicted in The Secret History of the Mongols is of special significance for historical geography. The vast open spaces nowadays associated with Mongols proper had not actually been their indigenous territories. Names of open spaces known in the era of Genghis Khan and his military activities have been lost, and it is difficult enough to identify the former on present-day maps. The two terms related to open spaces in The Secret History of the Mongols are *keer* ('steppe') and *belchir* ('confluence point'). *Conclusions.* The work reveals Mongols preferred areas with mosaic landscapes that would include both elevations and steppe plains. The Orkhon River valley — crossroads of steppe arterial roads to have served as historical headquarters to earlier nomadic empires — was inhabited by Mongols only after polyethnic Inner Asian communities were united by Genghis Khan. The article presents a number of original hypotheses dealing with localization of several sites mentioned in the written monument.

Keywords: Inner Asia, The Secret History of the Mongols, toponymy, open spaces

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR, project no. 19-09-00082 'Inner Asia in Historical Cartography: Reconstructing Historical and Cultural Past'.

For citation: Sodnompilova M. M. *The Secret History of the Mongols: Open Space Terms in the Context of Historical Geography. Images and Localization. Mongolian Studies.* 2020. No. 1. Pp. 122–131. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-122-131.

Введение

Монгольские народы расселились на огромной территории Внутренней Азии, включающей природные зоны от пустыни до тундры, от высокогорья до степных равнин. Освоение кочевниками этого разнородного пространства — одна из насущных проблем истории кочевых обществ, не потерявшая своей актуальности. Один из исторических этапов освоения монголами данного региона отражен в известном средневековом памятнике «Сокровенное сказание монголов» (далее — ССМ). На материалах источника, описывающих события XII в., мы можем проследить ключевые топонимические термины, отражающие видение монголами окружающей природы, обозначить места, где происходили важные события в жизни основных персонажей сказания — Темучжина и его предков, и попытаться сопоставить их с современной картой данного исторического региона.

Огромный вклад в исследование средневековой топонимики Внутренней Азии по данным «Сокровенного сказания монголов» внес ряд известных исследователей: Поль Пелльо и Луи Амби, Игорь де Рахевильц, Николас Поппе, Худугийн Пэрлээ [Pelliot, Hambis 1951; Rachewiltz 2004; Poppe 1955; Пэрлээ 1948; Пэрлээ 1958].

Характерной особенностью работы С. М. Козина [Козин 1941] является широкое применение термина «урочище» в отношении разных локусов, что никак не облегчает задачу определения географических объектов. Наиболее точное сопоставление природных объектов из текста «Сокровенного сказания монголов» с современной физической картой региона дает Х. Пэрлээ. Его мнение стало и самым авторитетным для И. де Рахевильца, работы которого представляют сегодня наиболее полный и подробный анализ текста ССМ. Свои версии расположения известных по тексту ССМ мест, связанных с разными историческими событиями периода становления Чингис-хана как политического лидера, предложили исследователи Д. Базаргур и Д. Энхбаяр [Bazargur, Enkhbayar 1997].

Основная часть

Наибольший массив терминов, отражающих природное окружение монголов и ключевые локусы исконной монгольской земли, которые маркированы сопутствовавшими становлению Чингис-хана событиями, концентрируется в первой половине повествования. В данной работе, являющейся продолжением исследований пространства освоения средневековыми монголами по материалам ССМ, в фокусе внимания находятся топонимы, связанные с открытыми пространствами. Образ монгола-кочевника традиционно связывается со степью, да и сами монголы давно уже не представляют свою жизнь в каком-то другом ландшафте. Образ бескрайних степей прочно вошел в мировоззрение монголов, наполнился богатым символическим содержанием, свидетельством чему является обширный комплекс определений, связанных со степью¹, песен, примет, поговорок².

Монголы считают, что не ограниченная горами обширная равнина благоприятным образом воздействует на молодежь и продлевает жизнь стариков. Однако содержание ССМ показывает, что предки монголов жили в другом ландшафте — горно-таежной местности с включениями небольших степных участков. Горы, покрытые лесом, были для монголов местом охоты и укрытием в случае

¹ С образом степного пространства неразрывно связано понятие «бескрайний, обширный», которое в монгольских языках репрезентируют множество обозначений. Некоторые из них непосредственно передают характерные черты открытого пространства — ширину, простор, необъятность: *удам*, *ужам* 'ширь, просторы'; *тала* 'открытая степь'; *саруул* 'просторный, обширный', *саруул алгасал* 'открытое пространство', *саруул тал* 'открытая равнина'; *дэлбэн* 'широкий и плоский', *дэлюун* 'широкий, просторный', *дэлгэр* 'просторный, обширный, широкий, открытый'. Другой характерный признак степного ландшафта, сопутствующий понятию «бескрайний», — открытость степных просторов. В свою очередь понятие «открытый» содержит в себе ряд других смыслов: «хорошо обозримый, видимый», идентичный понятиям «светлый», «солнечный», «белый». Обозначением, отражающим всю совокупность рассмотренных понятий в монгольском языке, является определение *цагаан*. *Цагаан тала* — «открытое ровное пространство», «открытая равнина» [Содномпилова 2009: 75].

² Например, «полагаясь на просторную степь, не зная, что впереди — не скачи, полагаясь на доброту человека и не зная его мыслей, не верь» [Содномпилова 2009: 75].

нападения неприятеля. Сам Темучжин не раз спасал свою жизнь в лесах массива Бурхан-халдун, Мау-ундурских высот, Цзереновом ущелье [Козин 1941].

И только когда Монголия была объединена под властью Чингис-хана, монголы расположили центр своего государства на реке Орхон, месте, где располагался исторический центр более ранних степных империй [Крадин 2007: 44–45; Крадин 2008: 340]. «Родные кочевья великого монгола мало подходили для этой масштабной задачи, так как располагались вдалеке от степных магистралей» [Дробышев 2012: 11].

К открытым пространствам, с которыми была тесно связана жизнь кочевников, в тексте ССМ относятся степи *кеер* (*хээр* — см. [БАМРС 2002: 230]), места слияния рек *бэлчир* [БАМРС 2001: 314], служившие самым лучшим пастбищем для скота, и пустыни.

О топонимах, включающих термин *хээр* (*keer, ke'er*)

В тексте ССМ неоднократно упоминаются урочища Цецкер и Чихургу (Сексер Сигуqu qоуар-ун жауга) [Козин 1941: 210] — места кочевания унгиратского племени, где произошла знаковая встреча Темучжина и его отца Есугея с унгиратским Дай-сэчэном и где впоследствии татары расправились с Есугеем (§ 61, § 67). Текст § 67 показывает, что частью урочища Цецкер выступает степь *Ši'ra-ke'er³* (Желтая степь). Сочетание в одном месте двух локальных ориентиров — урочища и степи — обосновывает раскрытие понятия «урочище». «Урочищем может стать любая часть местности, отличная от остальных участков окружающей местности. Урочищем может быть участок местности, являющийся естественной границей, природной межой» [Евгеньева 1999: 513–514].

Таким образом, отличительной чертой урочища Цецкер может быть любой географический объект — гора, река, лесной массив, выделяющийся на местности. Согласно исследованиям Х. Пэрлээ, ключевым маркером урочища Цецкер выступает одноименная гора [Пэрлээ 1958: 11], расположенная недалеко от озера Буир-нор и реки Уршун, у подножия которой и находилась Желтая степь. Эта же местность была предложена Ван Говзем, однако с этими точками зрения не согласились П. Пелльо и Л. Амби [Pelliot, Hambis 1951: 427]. Согласно последним исследованиям И. де Рахевильца, эта равнина все еще считается неопознанной. Примерное расположение Желтой степи, по предположению И. де Рахевильца, — на западе от реки Уршун, между двумя озерами Хулун и Буир [Rachewiltz 2004: 337].

Другим крупным открытым пространством, неоднократно отмеченным в ССМ, является расположенное в меркитских угодьях по реке Селенге *Бу'уга-ке'er* (§ 152, § 109, § 105) (букв. 'верблюд-степь'). Название степи означает «верблюд-самец», а сама местность соотносится с долиной одноименной реки Буурин-гол, впадающей в реку Селенгу к югу от г. Кяхты [Rachewiltz 2004: 413].

Х. Пэрлээ считает, что степь Буури находится в долине реки Буурын-гол рядом с современными городами Алтанбулаг и Сухбаатар [Пэрлээ 1958: 10]. Очевидно, что это наиболее простое и логичное сопоставление названия степи с одноименным гидронимом. Однако в описании похода Тэмучжина, Джамухи и Ван-хана против меркитов говорится, что на пути к меркитским стоянкам на-

³ Здесь и далее топонимы, обозначающие открытые пространства и встречающиеся в тексте ССМ, приводятся в транслитерации.

падавшие пересекли реку Килго (Kilqo), сделав плоты. Относительно названия реки исследователи выразили единое мнение, что это современная река Хилок. Однако в предполагаемую Х. Пэрлээ долину реки Буурын-гол не попадешь, пересекая Хилок. Очевидно, что союзники пробивались в совсем другую степь *Bu'uga-ke'er*, расположенную гораздо севернее, на обширных пространствах правобережья Селенги в Бурятии.

Такое же мнение выражают монгольские исследователи исторической географии Д. Базаргур и Д. Энхбаяр, выполнившие реконструкцию историко-географического атласа по данным «Сокровенного сказания монголов» [Bazargur, Enkhbayar 1997: 18]. Подтверждением такой локализации меркитских территорий служит § 177, в котором Чингис-хан напоминает Ван-хану о помощи, которую оказали Ван-хану Есугей и сам Чингис-хан, и перечисляет совместные боевые действия. В их числе битва с меркитским Тохтоа-беки, которая произошла «при Муруче-сеуле, у горного кряжа Хадыхлих» [Козин 1941: 135] (at *Mürüče Se'ül by the Qadiqliq Ridge* [Rachewiltz 2004: 99]). Мнения исследователей в данном случае сходятся в том, что речь в тексте идет о местности Мурочи (С. М. Козин и И. де Рахевильц не дают своей версии значения термина). П. Пелльо и Л. Амби полагают, что это степь [Pelliot, Hambis 1951: 273], прилегающая к горному массиву, расположенному в Кяхтинском районе Бурятии. Очевидно, что локализация этой местности связана с территорией Бурятии, с Кяхтинским районом, где сегодня располагаются два населенных пункта с названием Мурочи.

О топонимах, включающих термин *se'ül*

Н. Поппе полагает, что термин *se'ül* в тексте ССМ означает ‘хвост’, ‘конец’ [Poppe 1955: 120], что применимо в данном случае к пониженному участку горного массива, переходящему в открытую местность. Допуская возможность использования в старо-монгольском языке обозначения ‘хвост’ к оконечности горной гряды, следует признать, что где-то в местности Мурочи в прошлом находился горный массив с одноименным названием либо река. Однако следует обратить внимание на то, что в тексте ССМ конкретно указана гора *Qadiqliq*, у которой находится *Mürüče Se'ül*. По мнению Х. Пэрлээ, это место точно неизвестно, но ориентировочно находилось южнее слияния рек Селенга и Хилок на левой (западной) стороне Селенги [Rachewiltz 2004: 641; Пэрлээ 1958: 10].

В контексте реконструкции средневековых топонимов и, в частности, в связи с обозначенной выше проблемой чрезвычайно актуальны рассуждения В. В. Тишина и Б. З. Нанзатова, которые, вслед за П. Пелльо, обратили пристальное внимание на парный топоним *qgās mwgās*, упомянутый в «Джамү ат-таварүх» Рашид ад-Дүна ат-Табуба, который говорит о битве Чингис-хана с меркитами: «„местности Карас-Мурас, не доходя до [реки] Кэлурэн, поблизости от реки Селенги, в месте, называемом Монача...“ (в иранском издании — *mrgwčh*). Подобно тому, как предстают в парном сочетании Онон и Керулен, Р. Pelliot⁴ восстанавливает два топонима *Qaras-Bugas* и идентифицирует первый как реку Хараа-гол, второй — как реку Бура, к югу от Кяхты, полагая, что локализация подсказана контекстом персидского источника. Косвенно локализация подтверждается упоминанием в персидском тексте топонима *müğüca* (§ 177 ССМ) *mürüča se'ül* (в „Шэн-у цинь-чжэн лу“ 聖武親征錄 — мо-ча-на-шань 莫察那山 <

⁴ Так в источнике.

мо-на-ча-шань 莫那察山), что соответствует, по-видимому, местности к востоку от Кяхты» [Тишин, Нанзатов 2020: 15].

Обозначение местности в китайском источнике подсказывает, что речь идет о названии горы. На современной карте Кяхтинского района Бурятии природных объектов с таким названием нет. Ближайшей горой к населенному пункту Мурочи является священная вершина Кумын (Хумун-хан), однако следует иметь в виду, что карта сакральных мест южных районов Бурятии испытала существенные преобразования с расселением на этих территориях переселявшихся на протяжении XVII–XVIII вв. из Монголии атаганов, хатагинов, сартулов, цонголов, табангутов, а также бурятских племен из Предбайкалья. Они перенесли в новые места своего расселения названия прежних священных родовых локусов⁵, что могло привести к замене прежних топонимов новыми либо их трансформации.

Термин *se'ül* встречается также в § 159, § 177 «Сокровенного сказания монголов» в описании предательства Ван-хана, который зажег огни в долине, а сам ночью ушел вверх по Хара-сеулу, покинув Чингис-хана [Козин 1941: 136]. В этом случае П. Пелльо соотносит термин *se'ül* с рекой *Qara se'ül* («Черный хвост»)⁶. Противоречивые предположения относительно термина *se'ül* в средневековой монгольской топонимике (оконечность горного массива, река) делают предложенные интерпретации неоднозначными.

Необходимо учитывать, что особенностью развития топонимии является тот факт, что крупные орографические системы в прошлом зачастую могли быть связаны с названием ближайших рек и водоемов [Мельхеев 1969: 74]. Связь термина *se'ül* с рекой во втором случае позволяет полагать, что в средневековом монгольском языке он мог использоваться как гидроним, и тогда, в ситуации с *Mügüče Se'ül*, возможно, речь шла о небольшой реке в местности между реками Чикой и Хилок. Таковой могла быть слившаяся сегодня с Чикоем речка Степная протока. Упоминание названия *Mügüče* в средневековых источниках говорит о том, что это не мог быть какой-то малозначительный природный объект. Отсутствие в настоящее время связи названия населенных пунктов Мурочи с объектами географического пространства представляет загадку для исследователей.

К меркитским территориям относилась, вероятно, и степь *Qaraji* (Харачжи), где, по предположению Джамухи, укрывался меркитский Хаатай-Дармала [Козин 1949: 101].

И. де Рахевильц полагает, что эта территория, точная локализация которой все еще не выявлена, должна находиться в обширной области, где река Орхон впадает в Селенгу, у современной границы между Республикой Бурятия и Монголией [Rachewiltz 2004: 414].

⁵ К ним К. М. Герасимова и Л. Л. Абаева относят культ «пяти ханов», среди которых ключевым является культ Бурин-хана. В состав «пяти ханов» входят также Хёлго-хан, Хумун-хан, Хугдэй-хан. Имя последнего хана передается жителями разных районов южной Бурятии различно: Ухэр-хан, Шагтай-хан, Хайранга-хан [Галданова, Герасимова, Дашиев 1983: 120–124; Абаева 1992: 79].

⁶ Кара Сеул («Черный хвост») — река, не идентифицированная П. Пелльо и Л. Амби [Pelliot, Hambis 1951: 325], однако есть предположение Х. Пэрлээ о ее локализации: вероятно, это современная река *Хар Суүлийн гол*, северо-восточнее реки Заг (47° с. ш., 100° в. д.), река, которая не обозначена на современных картах [Rachewiltz 2004: 585].

О топониме *Sa'ari ke'er* (Саари хээр)

Одним из важных мест в «Сокровенном сказании монголов» была степь *Sa'ari ke'er* (§ 177, 193). В этой степи Темучжин расположился после предательства Ван-хана. Там располагалось войско Темучжина в ожидании найманов. Согласно тексту ССМ, степь находится у истоков реки Канхархи. Наиболее подробно на анализе термина *Sa'ari ke'er* остановились П. Пелльо и Л. Амби [Pelliot, Hambis 1951: 26–27]. Они предложили свою версию значения термина и попытались определить местонахождение объекта в географическом пространстве. Рассматривая мнение М. Груссе, П. Пелльо и Л. Амби много размышляли о существовании нескольких мест (вероятно, трех) с таким названием, однако в итоге пришли к выводу, что степь Саари хээр была одна. Согласно мнению П. Пелльо и Л. Амби, *Sa'ari ke'er* — долина в бассейне верхнего Керулена, между этой рекой и Толой, в районе двух озер Галутай Нор и Ган Нор к западу от большой излучины реки Керулен [Pelliot, Hambis 1951: 26–27]. Учитывая ее положение к западу от юго-западной излучины Керулена и её близость к «Гульскому темному бору» к востоку от большой излучины Толы, степь Саари иногда идентифицируется с последним. Эта местность отмечена также на карте северного Китая и Монголии в Юань Ши. У Х. Пэрлээ свое видение относительно местонахождения степи. По его мнению, степь Саари — это современная степь *Khongorjil Tala* (49° с. ш., 101° в. д.), в местности между реками Селенга и Хануй, что расходится с доказательствами, представленными П. Пелльо и Л. Амби [Rachewiltz 2004: 471].

Д. Базаргур и Д. Энхбаяр помещают степь Саари хээр в долину реки Орхон (междуречье Орхона и Толы), южнее современного населенного пункта Булган [Bazargur, Enkhbayar 1997: 22], недалеко от локуса, предложенного Х. Пэрлээ.

Значение термина П. Пелльо и Л. Амби связывают со спиной животного, крупом, точнее углублением между шеей животного и его крупом [Pelliot, Hambis 1951: 26–27].

Интерпретация термина нам также представляется сомнительной. Действительно, зооморфный код в характеристике местности, вероятно, был одним из самых распространенных примеров восприятия и осмысления пространства освоения монголов. Однако такие понятия, как «спина», «шея», «поясница», «круп», как правило, соотносились с возвышенностями. Именно у горных массивов монголы находили шею, гриву, спину: *уулын зоо* ‘горный хребет’, образованное от *зоо(н)* — поясничная часть спины, *уул нуруу* ‘хребет горы’ (от *нуруу* ‘спина’), *шил*, *уулын ар шил* ‘гребень горы’, ‘верхняя часть горного массива’ от *шил(эн)* ‘затылок’, ‘загривок’, ‘шея’ [БАМРС 2001: 364; БАМРС 2002: 353]. Гребни гор и вершины в представлениях номадов ассоциировались с гривой *дэл* и шеей лошади *далан* [БАМРС 2001: 25].

Применительно к открытым пространствам такая детализация не характерна. Открытые пространства вызывали у кочевников иные ассоциации. Степи оценивались в диапазоне цвета, простора, чистоты. С ними обычно связываются следующие определения: «гладкий», «ровный», «привольный», «открытый», «спокойный», «белый», «желтый» и др. Небольшие, расположенные преимущественно в горной местности, замкнутые пространства осмыслились как емкость: *сав* (‘посуда’, ‘сундук’, ‘сумка’ и др.) [БАМРС 2001: 63–64].

О топонимах, включающих термин *бэлчир*, и Гоби

К открытым пространствам, чрезвычайно важным для кочевников, следует отнести места слияния рек, называемых *бэлчир* [БАМРС 2001: 314], отличающиеся хорошим травостоем. Эти места считались лучшими пастбищами для скота. В ССМ упоминается место слияния рек Bayidaraq (Байдараг бэлчир) в § 156, § 159, § 177 — область к югу от места, где река Байдарик (то есть Байдараг или Байдарагийн гол) встречает главный приток Дзаг (Заг гол), к югу от Хангайских гор, называемая в настоящее время Заг Байдарагийн бэлчир [Rachewiltz 2004: 583]. В § 161 отмечается Эдер-Алтайский бэлчир, через который Чингис-хан прошел в степь Саари хээр и расположился там лагерь.

В тексте ССМ в § 188 упоминается также пустыня Ый (Гоби), куда забрел Сангум, сын Ван-хана, убегая от войск Чингис-хана. По мнению И. де Рахевильца, это участок пустыни Гоби, разделяющий территории, принадлежащие найманам и тангутам [Rachewiltz 2004: 677]. По-видимому, в средневековой Монголии пространства Гоби не входили в состав кочевий племен, и люди заходили туда нечасто. Тем не менее кочевники хорошо ориентировались в пустыне, и нередко главы племен, побежденные своими противниками, спасались бегством именно в пустыне. В § 177 подробно описываются эпизоды военных столкновений и поражений, которые потерпел керейтский Ван-хан, его скитания по обширным пространствам Внутренней и Центральной Азии: после поражения в битве с войсками найманского Инанчи-хана Ван-хан пересек пустыню и ушел в Сартаульскую землю, на реку Чуй к Хара-Китадскому Гур-хану. Спасся от Чингис-хана в пустыне и его сын Сангум. В тексте ССМ дальнейшая судьба Сангума не раскрывается, но, по сведениям Рашид-ад-Дина и «Юань ши», Сангум пересек Гоби, достиг местности Эцийн гол и остался в стране тангутов (Си Ся), где он некоторое время жил, занимаясь грабежом. Затем он скитался в Цайдаме и в конце концов на уйгурской территории был убит местным эмиром. П. Пелльо уверен, что Сангум скитался по чужим землям не в одиночестве. С ним, скорее всего, последовала и часть его людей [Rachewiltz 2004: 679].

Заключение

Исследование средневековой гидрографической карты исторического региона, где происходило зарождение Монгольской империи, показывает типичные ландшафты, заселенные кочевниками. Выявлено, что предки монголов, включая семью Темучжина, заселили горно-таежную местность с включениями небольших степных участков и находились вдалеке от открытых пространств. Горы, покрытые лесом, были для монголов местом охоты и укрытием в случае нападения неприятеля. На степных магистралях, на реке Орхон — месте, где располагался исторический центр более ранних степных империй, монголы обосновались после объединения полиэтничного общества Внутренней Азии под властью Чингис-хана.

К открытым пространствам, с которыми была тесно связана жизнь кочевников, в тексте «Сокровенного сказания монголов» относятся степи *хээр*, места слияния рек — *бэлчир*, служившие самым лучшим пастбищем для скота, и пу-

стыни. Самыми упоминаемыми местами в «Сокровенном сказании монголов» являются меркитские степи, где не один раз происходили военные столкновения монголов с меркитами. Другим известным местом военных действий стала степь Саари хээр. Обозначения открытых пространств связаны с образами животных, цветом, что согласуется с монгольской и в целом тюрко-монгольской кочевой традицией обозначения топонимов. Названия открытых пространств, с которыми была связана военная активность монгольского лидера и его окружения в годы его юности, не сохранились, и их локализация на современной карте затруднена. Существующие версии расположения исторических мест все еще вызывают сомнение. Автором предложено свое видение локализации ряда топонимов.

Литература

- Абаева 1992 — *Абаева Л. Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М.: Наука, 1992. 140 с.
- Галданова, Герасимова, Дашиев 1983 — *Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б.* Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск: Наука, 1983. 234 с.
- Дробышев 2012 — *Дробышев Ю. И.* Средневековый Отюкен // Восток (ORIENTIS). 2012. № 4. С. 5–22.
- Евгеньева 1999 — *Евгеньева А. П.* Словарь русского языка: В 4-х т. Т. IV. С–Я. 4-е изд., стер. М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999. 800 с.
- Козин 1941 — *Козин С. М.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongol-un Niguᠰa Tobᠰiyan*. Юань Чао Би Ши. Монгольский обыденный сборник. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. 620 с.
- Крадин 2007 — *Крадин Н. Н.* Предварительные результаты изучения урбанизационной динамики на территории Монголии в древности и средневековье // История и математика: Макроисторическая динамика общества и государства. М.: КомКнига, 2007. С. 40–48.
- Крадин 2008 — *Крадин Н. Н.* Урбанизационные процессы в кочевых империях монгольских степей // Монгольская империя и кочевой мир. Кн. 3. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. С. 330–346.
- Мельхеев 1969 — *Мельхеев М. Н.* Топонимика Бурятии. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1969. 184 с.
- БАМРС — Большой академический монгольско-русский словарь в 4 т. / отв. ред. Пюрбеев Г. Ц. Т. 1. А–Г. М.: Academia, 2001. 520 с.; Т. 2. Д–О. М.: Academia, 2001. 536 с.; Т. 3. Ё–Ф. М.: Academia, 2001. 440 с.; Т. 4. Х–Я. М.: Academia, 2002. 532 с.
- Содномпилова 2009 — *Содномпилова М. М.* Мир в традиционном мировоззрении монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.
- Тишин, Нанзатов 2020 — *Тишин В. В., Нанзатов Б. З.* Татары Внутренней Азии VIII–XII вв.: некоторые вопросы исторической географии // Золотоордынское обозрение. 2020. Т. 8. № 1. С. 8–31.
- Bazargur, Enkhbayar 1997 — *Bazargur D., Enkhbayar D.* Chinggis khaan (Historic-geographic atlas). Ulaanbaatar, 1997. 56 p.
- Poppe 1955 — *Poppe N.* Introduction to Mongolian Comparative Studies. Helsinki: Société Finno-Ougrienne, 1955. 300 p.
- Pelliot, Hambis 1951 — *Histoire des campagnes de Gengis Khan, Chêng-wou ts'in-tchêng lou.* Traduit et annoté: P. Pelliot et L. Hambis. Leiden: E. J. Brill, 1951. Т. I. XXVII, 485 p. (In Fr.)
- Rachewiltz 2004 — *Igor de Rachewiltz.* The Secret History of the mongols. Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century. Trans. with the historical and antr. comm. by Igor de Rachewiltz. Vol. I. Leiden; Boston: Brill, 2004. 1348 p.

- Пэрлээ 1948 — *Пэрлээ Х.* «Монголын нууц товчоо»-ны газар усны нэрийн тухай урьдчилсан мэдээ (= Предварительные сведения о топонимических названиях, содержащихся в «Сокровенном сказании монголов») // *Шинжлэх ухаан.* 1948. № 2–3. Х. 58–75.
- Пэрлээ 1958 — *Пэрлээ Х.* Нууц товчоонд гардаг газар усны зарим нэрийг хайж олсон нь (= Анализ некоторых топонимических названий, содержащихся в «Сокровенном сказании монголов»). Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэлийн газар, 1958. 11 х.

References

- [Chêng-wou ts' in-tchêng lou: History of Military Campaigns Led by Genghis Khan]. P. Pel-liot, L. Hambis (transl., annot.). Leiden: E. J. Brill, 1951. Vol. I. XXVII. 485 p. (In Fr.)
- [Unabridged Academic Mongolian-Russian Dictionary]. In 4 vols. G. Ts. Pyurbеev (ed.). Moscow: Academia, 2001–2002. Vol. 1 (А–Г), 520 p.; vol. 2 (Д–О), 536 p.; vol. 3 (Ө–Ф), 440 p.; vol. 4 (Х–Я), 532 p. (In Mong. and Russ.)
- Abaeva L. L. [Cult of Mountains and Buddhism: Evolution of Beliefs and Cults among the Selenga Buryats]. Moscow: Nauka, 1992. 140 p. (In Russ.)
- Bazargur D., Enkhbayar D. Chinggis Khaan (Historic-Geographic Atlas). Ulaanbaatar, 1997. 56 p. (In Eng.)
- Drobyshev Yu. I. Medieval Ötüken. *Vostok (Oriens)*. 2012. No. 4. Pp. 5–22. (In Russ.)
- Evgenieva A. P. [Dictionary of Russian]. In 4 vols. Vol. IV: С–Я. 4th ed. Moscow: Russkiy Yazyk; Poligrafresursy, 1999. 800 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R., Gerasimova K. M., Dashiev D. B. [Lamaism in Buryatia, 18th – Early 20th Centuries: Structure and Social Role of the Cult System]. Novosibirsk: Nauka, 1983. 234 p. (In Russ.)
- Kozin S. M. [The Secret History of the Mongols: Mongolian Chronicle of 1240 Titled Mongol-un Niguča Tobčiiyan. Yuáncháo Mishǐ. Mongolian Prose Collection]. Vol. I. Moscow, Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1941. 620 p. (In Russ.)
- Kradin N. N. Investigating urbanization dynamics in ancient and medieval Mongolia: preliminary results. In: [History and Mathematics: Macrohistorical Dynamics of Society and State]. Moscow: KomKniga, 2007. Pp. 40–48. (In Russ.)
- Kradin N. N. Nomadic empires of Mongolian steppes: urbanization processes. In: [Mongolian Empire and Nomadic World]. Vol. 3. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2008. Pp. 330–346. (In Russ.)
- Melkheev M. N. [Toponymy of Buryatia]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1969. 184 p. (In Russ.)
- Perlee Kh. [The Secret History of the Mongols: Analysis of Some Toponyms]. Ulaanbaatar: Mongolian Academy of Sciences, 1958. 11 p. (In Mong.)
- Perlee Kh. The Secret History of the Mongols: preliminary data on toponyms. *Shinzhlekh ukhaan.* 1948. No. 2–3. Pp. 58–75. (In Mong.)
- Poppe N. Introduction to Mongolian Comparative Studies. Helsinki: Société Finno-Ougrienne (Finno-Ugric Society), 1955. 300 p. (In Eng.)
- Sodnompilova M. M. [Mongolic Peoples: the World in Traditional Worldviews and Practical Activities]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2009. 366 p. (In Russ.)
- The Secret History of the Mongols. Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century. I. de Rachewiltz (transl., comment.). Vol. I. Leiden; Boston: Brill, 2004. 1348 p. (In Eng.)
- Tishin V. V., Nanzatov B. Z. Tatars of Inner Asia in the 8th – 12th centuries: some issues of historical geography. *Golden Horde Review.* 2020. Vol. 8. No 1. Pp. 8–31. (In Russ.)

ЭТНОЛОГИЯ

УДК 314.122.62



Народная медицина кочевников Внутренней Азии: логика приемов исцеления

Баир Зориктоевич Нанзатов¹, Марина Михайловна Содномпилова²

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

 0000-0001-8012-2515. E-mail: nanzatov@yandex.ru

² Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0003-0741-0494. E-mail: sodnompilova@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М., 2020

Аннотация. *Целью* данной статьи является анализ приемов исцеления, выработанных в кочевой культуре, и определение логики этих действий. *Методы.* В исследовании применялись сравнительно-исторический метод, способствующий выявлению общих черт в понимании и осмыслении явлений природы и предметов культуры в тюрко-монгольском мире, а также метод культурно-исторической реконструкции, позволяющий определить логику архаических воззрений. *Материалы.* В мировоззрении монгольских народов под заболеванием понимается любое отклонение от нормы в организме человека. Заболевания делились на очевидные и неочевидные, природа которых была неизвестна людям. Происхождение большинства заболеваний сводилось к вредоносной деятельности сверхъестественных существ, в окружении которых проживает человек. Персонафикация заболеваний облегчала задачу их исцеления. Божество или духа болезни можно было испугать, уговорить, задобрить. *Выводы.* Ключевой идеей, лежащей в основе значительного числа приемов исцеления, было стремление испугать болезнь. **Ключевые слова:** Внутренняя Азия, тюрко-монгольские народы, заболевания, традиционные представления, обряды, приемы исцеления

Благодарность. Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 19-09-00120 «Традиционные медицинские знания монгольских народов в ретроспективе и в будущем».

Для цитирования: Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М. Народная медицина кочевников Внутренней Азии: логика приемов исцеления // Монголоведение. 2020. № 1. С. 132–141. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-132-141.

UDC 314.122.62

Folk Medicine of Inner Asian Nomads: Logic of Healing Methods

Bair Z. Nanzatov¹, Marina M. Sodnompilova²

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS
(6, Sakhyanova St., Ulan-Ude 670047, Russian Federation)

Cand. Sc. (History), Senior Research Associate

 0000-0001-8012-2515. E-mail: nanzatov@yandex.ru

² Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS
(6, Sakhyanova St., Ulan-Ude 670047, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

 0000-0003-0741-0494. E-mail: sodnompilova@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Nanzatov B. Z., Sodnompilova M. M., 2020

Abstract. *Goals.* The article seeks to analyze healing techniques developed in nomadic culture and reveal the logic of such actions. *Methods.* The study employs the comparative historical method which proves instrumental in identifying common features of understanding and interpreting natural and cultural phenomena by Turko-Mongols; fruitful enough is the method of cultural-historical reconstruction which reveals the logic of archaic views. *Materials.* Mongols tend to view any deviation from norm in human body as disease, the latter divided into obvious and non-obvious ones, i.e. those the nature of which was unknown to people. Origins of most diseases were reduced to harmful activities of supernatural beings living next to humans. Thus, such personification somewhat facilitated the healing: a deity or spirit of disease could be frightened, persuaded, or appeased. *Conclusions.* The key idea underlying a significant number of traditional healing techniques was the intention to scare disease.

Keywords: Inner Asia, Turko-Mongols, diseases, traditional representations, ceremonies, methods of healing

Acknowledgements. The reported study was funded RFBR, project no. 19-09-00120 ‘Traditional Medical Knowledge of Mongolic Peoples: Past and Future’.

For citation: Nanzatov B. Z., Sodnompilova M. M. Folk Medicine of Inner Asian Nomads: Logic of Healing Methods. *Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 132–141. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-132-141.

Введение

Традиционные знания тюрко-монгольских народов Внутренней Азии о заболеваниях и способах их лечения — сложное и неоднозначное и в целом малоисследованное явление, хотя проблеме заболеваний в среде населения исследуемого региона уделялось внимание в разных этнографических, исторических, социологических работах. Однако рассматривалась эта проблема в контексте определенных задач исследовательских работ, например, с позиций анализа шаманистского пантеона, как часть историко-этнографических очерков определенных этнических групп и народов монгольского мира, с точки зрения демографической ситуации и т. д.

Множество описаний заболеваний, распространенных в среде тюрко-монгольских народов в конце XIX – начале XX в., и способов их лечения оставили

Г. Н. Потанин [Потанин 1883], В. П. Дьяконова [Дьяконова 1981], Ф. Я. Кон [Кон 1936], Ц. Жамцарано [Жамцарано 2001], М. Н. Хангалов [Хангалов 1958; Хангалов 1959; Хангалов 1960].

Народно-бытовая медицина бурят нашла отражение в трудах Г.-Д. Нацова [Нацов 1995], Л. Линховоина [Линховоин 2012], Н. Л. Жуковской [Жуковская 1988], Г. Р. Галдановой [Галданова 1992], С. Г. Жамбаловой [Жамбалова 2000], Т. Т. Бадашкеевой [Бадашкеева 2000; Бадашкеева 2003] и других исследователей.

Народной медицине хакасов посвятил свои работы В. Я. Бутанаев [Бутанаев 1996; Бутанаев, Монгуш 2005], тувинцев — Л. П. Потапов [Потапов 1969], Ж. М. Юша [Юша 2018].

Целью данной статьи является анализ приемов исцеления, выработанных в кочевой культуре, и определение логики этих действий. В статье рассматриваются традиционные представления, обряды тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. *Материалы и методы исследования.* Источниками исследования стали историко-этнографические данные, опубликованные в работах исследователей — этнографов, историков, лингвистов, фольклорные материалы, а также материалы полевых исследований авторов. В исследовании применялись сравнительно-исторический метод, способствующий выявлению общих черт в понимании и осмыслении явлений природы и предметов культуры в тюрко-монгольском мире, а также метод культурно-исторической реконструкции, позволяющий определить логику архаических воззрений.

Основная часть

Представления о типах заболеваний и их причинах

В мировоззрении монгольских народов под заболеванием понимается любое отклонение от нормы в организме человека.

В народной медицине заболевания делились на:

- 1) очевидные заболевания, причины которых были понятны людям, а для их излечения применялись выработанные веками приемы врачевания, лекарственные средства (травмы, простуда);
- 2) заболевания, природа которых была неизвестна людям (например, эпидемические, инфекционные заболевания). Для их излечения, как правило, прибегали к магическим средствам и приемам (обряды, заклинания).

Такая простая типология заболеваний отвечает логике восприятия и толкования сущности всех известных человеку явлений и широко распространена у народов Сибири. Так, якуты делили все заболевания на две категории: внешние и внутренние. Внешние (резаные раны, вывихи, переломы) они лечили маслом, жиром и навозом. Внутренние — невидимые; считалось, что они вызывались злыми духами. В этом случае могли помочь только шаманы.

Ханты так же делили болезни на внешние и внутренние. Они считали, что механические повреждения могут излечивать врачи, поскольку здесь видны причины заболевания, а против «внутренних» болезней врачи беспомощны, ибо они не могут видеть духа, поедающего душу [Кулемзин 1984: 126].

Актуален также вопрос, какие состояния организма носители традиционного мировоззрения считали болезненными. За исключением видимых причин заболевания, к основным чертам болезненного состояния организма относились

вялость, сонливость, безразличие к окружающим или, наоборот, излишнее возбуждение, беспокойство. Очевидно, что болезненным люди считали любое необычное состояние организма — сердцебиение, сонливость или излишнее возбуждение, одышку и тошноту.

Особая восприимчивость ко всему необычному, в том числе и в состоянии своего организма, была следствием огромного влияния на жизнь людей шаманизма. Прав Т. М. Михайлов, который считал, что «шаманы прилагали все усилия к тому, чтобы как можно больше реальных вещей, явлений и событий оценивались верующими с точки зрения их верований и непосредственно через призму религиозного чувства» [Михайлов 1987: 58].

В традиционном мировоззрении монгольских народов происхождение большинства заболеваний сводилось к вредоносной деятельности сверхъестественных существ, в окружении которых проживает человек. В большинстве случаев виновниками заболеваний выступают злые божества, духи, населяющие не только подземный мир, но и живущие на небе (в пантеоне бурят и якутов).

Согласно верованиям западных бурят-шаманистов, болезни преимущественно распространяют на людей представители группы злых восточных небожителей *тэнгри*, восточных *хатов*, которую возглавляет Эрлен-хан, глава загробного мира. Эти божества покровительствуют разным видам болезней, преимущественно инфекционным, венерическим. Есть божества, насылающие бесплодие, кожные заболевания, психические расстройства. «Помогают» распространять болезни по земле туманы, ветры, отнесенные традиционным мировоззрением тюрко-монголов к негативным явлениям природы [Содномпилова 2007: 185]. Болезнь могут причинить и добрые по своей природе божества и духи, если человек нарушал правила общения с ними, забыл упомянуть их в ритуале, поднести им жертву.

В числе распространенных причин заболеваний — осквернение от контакта с чем-либо или кем-либо нечистым. Человек может заболеть, оказавшись случайно в месте иерофании. Так, по представлениям бурят, молодые девушки могут захворать, если попадут в круг игрищ небесных дев. «Эти круги встречаются часто в виде поросших особой зеленью кругов с южной стороны» [Жамцарано 2001: 81].

Причиной определенных заболеваний, как и их исцелений, могут стать животные, птицы, пресмыкающиеся. Так, например, некоторые кожные болезни в представлениях тюрко-монголов могли вызвать волки или собаки [Содномпилова 2019б], гнойные нарывы — змеи.

Основные приемы лечения заболеваний

Лечение любого заболевания практически всегда начиналось с исправления сложившейся негативной ситуации, иными словами — с устранения препятствий. Это мог быть обряд шамана, который выяснял, кто наслал болезнь и как можно исправить ситуацию. Лекари обычно, приступая к лечению пациента, проводили обряд очищения священными травами, водой родников.

Представления о причинах неочевидных заболеваний (психических расстройств, инфекционных заболеваний, заболеваний внутренних органов) определяли логику лечебных приемов, многие из которых кажутся сегодня дикими и непонятными. В народной медицине кочевников, собственно как в медицине

многих других народов, ключевыми были два приема, которые воплощались в разнообразных формах: *болезнь можно было испугать и прогнать либо задобрить и уговорить покинуть больного*.

Прием, при котором болезнь пугали и изгоняли из тела больного, широко распространен в народной практике лечения и представляет собой широкий спектр различных действий.

1. Терапия *испугом* была широко распространена в практиках народной медицины многих народов России. Духов некоторых заболеваний можно было испугать и тем самым изгнать его из тела больного. Внезапные психические потрясения больных, по мнению народных лекарей, должны были заставить болезнь/духа болезни покинуть тело. Испугом часто лечили простудные заболевания, лихорадку, малярию, эпилепсию и даже бешенство. Буряты больного с высокой температурой внезапно обливали холодной водой, что должно было испугать духа болезни. Аналогичным образом «лечили» лихорадку башкиры и татары Уфимской губернии, чеченцы, ингуши, карелы и др. Больного окатывали холодной водой тогда, когда он спал [Катанов 1899: 5], либо неожиданно бросали больного в ледяную воду [Батаев, Яхьяева 2016: 51]. Верили, что перепуганный злой дух, вызвавший болезнь, немедленно покинет тело.

Буряты лечили душевнобольных и заболевших бешенством людей в водах некоторых озер с целебной водой способом «продергивания». Эта процедура проводилась обычно зимой — в водоеме делали две проруби, к больному привязывали веревки, опускали его в одну прорубь и вытаскивали через другую. При этом говорили, что если человеку суждено заболеть, озеро его поглотит, и он захлебнется, а если болезнь покинет его, то с ним ничего не случится и он останется живым [Термен 1912: 53].

Впоследствии больных людей и даже животных стали просто купать в целебном озере. Следует отметить, что вода, которую наделяли способностью «смывать» что-либо негативное, в том числе и болезни, выступает основным средством в терапии испугом в разных культурных традициях. Аналогичную идею содержит другой лечебный прием — помещение больных в особые пещеры. Мистические пещеры имели особое строение: у них было по два выхода. Они были очень узки и глубоки. Суть лечения состоит в том, что «скала сама знает, кому суждено выздороветь — тому удастся чрез отверстие проползти, а кому суждено взбеситься, того скала давит, и он задыхается» [Осокин 1906: 122–123].

Другое очень сильное средство, способное изгнать духа болезни, — это огонь. Известно множество манипуляций с огнем. Самый простой и распространенный — обряд очищения огнем, усиленный ароматом священных трав. С этого обряда начиналось любое лечение. В числе приемов с применением огня можно назвать использование горящих факелов, бумаги, тряпок и прижигание — метод, который имеет определенный лечебный эффект и применяется в современной восточной медицине.

Другой прием как форма терапии испугом — осквернение. Персонифицированный образ болезни способствовал облегчению восприятия непонятого для человека явления. Определившись, с кем ему нужно бороться, человек традиционного общества обращался к приемам, эффективность которых ему была уже известна. Например, паралич *halти даариха* пытались изгнать способом

осквернения — «...сжигали носовую часть мордочки лисы и окуривали дымом больного» [Галданова 1992: 100]. В целях осквернения духа-хозяина болезни применялись различные нечистые предметы — жгли старую кошму, стельки, помет волка или лисы и окуривали дымом больного, ходили на места погребений в ночное время и собирали кости умерших с кладбищ, чтобы также сжечь их и окурить больного дымом [Содномпилова 2019а: 74].

Испугать болезнь можно было и другими способами. Так, при лечении глазных заболеваний для изгнания духа болезни шаман, читая заклинания, неожиданно плевал в глаз больного. Пугая пациента резкими и неожиданными движениями, вправляли вывихи костоправы [ПМА 2019]. Верили также, что духов болезни могут испугать предметы, животные, вызывающие страх и отвращение у людей. Так, например, башкиры верили, что дух болезни может испугаться летучей мыши, крылья которой клали под рубаху больного [Катанов 1899: 5].

Монголы при лечении некоторых болезней прятали под рубаху больного голову козла. К этой же группе предметов, пугающих духов болезней, относятся колючие кустарники, иглы ежа, которыми не только лечили больного (заваривали настой из веток боярышника), но и помещали у входа в дом, чтобы злые силы не смогли войти в жилище.

В некоторых случаях исцелить болезнь мог человек с отважным сердцем, например, воин или охотник, убивший медведя (другого опасного зверя). Так, в среде якутов считалось, что человек, убивший медведя, может лечить некоторые болезни. Если сердце изгоняющего болезнь мужественно, то болезнь уходит [Серошевский 2003: 616]. Очевидно, что отважный человек мог обладать некоторыми целительскими способностями, если исходить из соображения, что духи болезни могут испытывать страх. Изгнать болезнь мог также человек, уже переболевший этим заболеванием.

2. Ряд заболеваний имел «высокое»/небесное происхождение, иными словами, болезни такого рода насылались Небом, верховными божествами. Как правило, это тяжелые инфекционные заболевания, «патронов» которых запугивать лекари не решались. Духов таких заболеваний старались задобрить и уговорить покинуть тело больного «по-хорошему». Закаменские буряты считали, например, что заразная болезнь *хорхироо*, которая передавалась домашнему скоту от диких животных, насылается с небес. Чтобы избавиться от *хорхироо*, разжигали щепки от дерева, разбитого молнией (*тэнгэрийн залидһаа*), и с наступлением сумерек обходили вокруг дома с криками «Хорхироо, дэгдэ!» ‘Хорхироо, вознесись!’ [Галданова 1992: 49].

Тюрко-монголы относили к болезням небесного происхождения бешенство и оспу. Буряты Тункинской долины полагали, что оспой мог наказывать людей *Сагаан эбугэн* ‘Белый старец’ — древнее божество, покровительствующее скотоводству. Это божество, согласно верованиям бурят, могло как помогать людям и животным, так и вредить им [Нацов 1995: 101].

Хакасы появление и распространение оспы считали делом рук людей из страны Оспы, которых называли гостями. Если уж болезнь настигала людей, то встречали оспу как гостя и старались ее задобрить [Бутанаев, Монгуш 2005: 117]. Тюрки Южной Сибири, якуты считали нужным организовать встречу и проводы этих гостей. Для обряда накрывали в доме больного стол, ставили

угощения, чай и чашку с водой, накрытую шелковым платком. Садись пары мужчины и женщины (до трех пар) и начинали петь песни, чтобы смягчить болезнь. Песни, посвященные заболеваниям, правомерно считать обрядовыми. В благополучное время они не исполнялись. Традиция задабривания духов этой болезни у якутов обрела формы особого института заклинателей оспы и кори. У якутов сформировалась целая когорта певцов-заклинателей болезни. Некоторые из певцов, подобно шаманам, имели особое одеяние — белую меховую одежду, ездили на белых оленях, садились на шкуру белого песка. Их приглашали в дом, где были больные. Содержание их песен в основном было посвящено заболеванию. Певец описывал то, как оспа приближается, сколько людей погибло. Многие из таких певцов получали свои певческие способности во время эпидемий. В ожидании болезни, которую представляли в образе русской девушки, некоторые сходили с ума. Поэтому певцов-заклинателей болезни часто рассматривают как помешанных, психически больных. После эпидемии к иным из них возвращался разум. Такие же певцы — умиловителю оспы были и у долган, и у затундренных якутов [Гурвич 1977: 184–185].

Пытаясь угодить духам болезни, не совершали действий, которые им могут не понравиться. «Большие гости», приносящие оспу, и «Маленькие гости» — виновники ветряной оспы «не любят», когда в доме моют, подметают, не любят и запах гари [Бутанаев, Монгуш 2005: 116]. Специально для них в доме расстилали шелковые одежды. Тувинцы и хакасы опасались, например, повредить/«уколоть» болезнь (т. е. пузырьки на теле больного), в связи с чем запрещали женщинам выполнять работу с использованием острых предметов — иглы, шила [Потапов 1969: 203].

Хакасские шаманы также считали, что некоторые болезни можно было изгнать на небо. Так, например, они убеждали бронхиальную астму покинуть тело больного, убеждая духа болезни, что грязное человеческое тело — не место для пребывания его «белой светлости»:

*Человеческое тело бывает грязным,
Твоя белая светлость всегда чистая!
Превратившись в белую птичку,
Поднимись в белое небо!
Притяни свою голубую пену!
Отпусти свои держащие руки,
Развяжи свои крепкие пути!* [Бурнаков 2006: 81].

Отчасти к приемам улаживания духов болезни можно отнести уникальный лечебный прием — исполнение эпоса *улигера*, сказок больному родственником-сказителем. Рифмованная речь, будь то *улигер* или песня, относилась к сакральной форме языка, в отличие от профанной речи. Исполнение *улигера* или песен (особенно на свадьбе) имело целью наделить слушателей жизненной силой, выправить негативное положение дел, например, вызвать дождь в засуху, наделить человека потомками [Содномпилова 2019а: 77].

Заключение

Исследование большого массива этнографического и фольклорного материала, содержащего сведения о том, каким образом представляли заболевания тюрко-монголы и как объясняли причины их возникновения, показывает, что ключевой идеей, лежащей в основе значительного числа приемов исцеления, было стремление испугать болезнь. Духа болезни либо изгоняли, пугая его разными средствами — водой, огнем, нечистыми предметами и животными, духовной мощью лекаря, либо упрашивали и ублажали, если дух-хозяин заболевания был очень могущественным. Известны случаи, когда способностями лекаря наделялись отважные люди — воины и охотники на крупных и опасных животных, которые могли испугать духа болезни и изгнать его из тела больного.

Полевые материалы автора

ПМА 2019 — Информант Намсараева С. Ц.-Ж. 1957 г. р. Закаменский район Республики Бурятия. Запись 2019 г.

Литература

- Бадашкеева 2000 — *Бадашкеева Т. Т.* Арга хийху у монгольских народов // Монголоведные исследования. Вып. 3. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. С. 125–145.
- Бадашкеева 2003 — *Бадашкеева Т. Т.* О традиции бариачи у монголов // Монголоведные исследования. Вып. 4. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 195–207.
- Батаев, Яхъяева 2016 — *Батаев Х. М., Яхъяева З. И.* Представления о заразных болезнях и методах их лечения в народной медицине горцев // Вестник Чеченского государственного университета. 2016. № 1 (21). С. 50–54.
- Бурнаков 2006 — *Бурнаков В. А.* Духи среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 2006. 208 с.
- Бутанаев 1996 — *Бутанаев В. Я.* Традиционная культура и быт хакасов. Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1996. 222 с.
- Бутанаев, Монгуш 2005 — *Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В.* Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та, 2005. 196 с.
- Галданова 1992 — *Галданова Г. Р.* Закаменские буряты. Историко-этнографические очерки (вторая половина XIX – первая половина XX в.). Новосибирск: Наука, 1992. 172 с.
- Гурвич 1977 — *Гурвич И. С.* Культура северных оленеводов-якутов. М.: Наука, 1977. 245 с.
- Дьяконова 1981 — *Дьяконова В. П.* Предметы к лечебной функции шамана тувы и Алтая // Материальная культура и мифология. Сб. МАЭ. Т. 37. Л.: Наука, 1981. С. 138–152.
- Жамбалова 2000 — *Жамбалова С. Г.* Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX–XX вв.). Новосибирск: Наука, 2000. 400 с.
- Жамцарано 2001 — *Жамцарано Ц.* Путевые дневники: 1903–1907 гг. / сост. В. Ц. Лыскокова, Ц. П. Ванчикова, И. В. Кульганек, отв. ред. Ц. П. Ванчикова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 382 с.
- Жуковская 1988 — *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. 195 с.
- Катанов 1899 — *Катанов И. О.* Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1899. 16 с.
- Кон 1936 — *Кон Ф. Я.* За пятьдесят лет. Т. 3–4. Изд-е второе. М.: Советский писатель, 1936. 344 с.
- Кулемзин 1984 — *Кулемзин В. М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск: изд-во Томского ун-та, 1984. 187 с.

Линховоин 2012 — *Линховоин Л.* Лодон багшын дэвтэрхээ (= Из тетрадей Лодон-багши). Материалы на бурятском и русском языках. Улан-Удэ: Буряад-Монгол ном, 2012. 382 с.

Михайлов 1987 — *Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм: история, структура, социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. 287 с.

Нацов 1995 — *Нацов Г.-Д.* Материалы по истории и культуре бурят. Ч. I. Пер. и примеч. Г. Р. Галдановой. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. 156 с.

Осокин 1906 — *Осокин Г. М.* На границе Монголии. Очерки и материалы к этнографии юго-западного Забайкалья. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1906. 304 с.

Потанин 1883 — *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб.: Тип. Киришбаума, 1883. 1023 с.

Потапов 1969 — *Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 401 с.

Серошевский 1993 — *Серошевский В. Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М.: Московская типография № 2, 1993. 736 с.

Содномпилова 2007 — *Содномпилова М. М.* Атмосферные явления в концептуальной и языковой версиях картины мира монгольских народов // В мире традиционной культуры бурят. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. С. 152–201.

Содномпилова 2019а — *Содномпилова М. М.* Между медициной и магией: практики народной медицины в культуре монгольских народов (XVII–XIX вв.). М: Наука; Вост. лит., 2019. 205 с.

Содномпилова 2019б — *Содномпилова М. М.* Традиционные представления тюрко-монгольских народов Внутренней Азии о заболеваниях кожи: причины заболеваний и приемы лечения // Медицинская антропология и биоэтика. 2019. № 2(18). DOI: 10.33876/2224-9680/2019-2-18/14

Термен 1912 — *Термен А. И.* Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальского края. Очерки и впечатления. СПб.: Тип. Мин-ва внутренних дел, 1912. 144 с.

Хангалов 1958 — *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. 1. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. 551 с.

Хангалов 1959 — *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. 2. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. 444 с.

Хангалов 1960 — *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. 3. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1960. 420 с.

Юша 2018 — *Юша Ж. М.* Женьшень в традиционной культуре тувинцев Китая и России // Новые исследования Тувы. 2018. № 4. С. 125–137. DOI: 10.25178/nit.2018.4.7

Author's Field Data

Informant: S. Ts.-Zh. Namsaraeva, b. 1957, Zakamensky District, Republic of Buryatia (Russia). Rec. in 2019 (In Bur. and Russ.).

References

Badashkeeva T. T. *Arga khiykh* among Mongolic peoples. In: [Mongolian Studies]. Vol. 3. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2000. Pp. 125–145. (In Russ.)

Badashkeeva T. T. Revisiting the tradition of *bariachi* among Mongols. In: [Mongolian Studies]. Vol. 4. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2003. Pp. 195–207. (In Russ.)

Bataev H. M., Yahyaeva Z. I. Perceptions of infectious diseases and methods of their treatment in folk medicine highlanders. *Vestnik Chechenskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2016. No. 1 (21). Pp. 50–54. (In Russ.)

Burnakov V. A. [Khakas Traditional Beliefs: Spirits of the Middle World]. Novosibirsk: Institute of Archaeology and Ethnography (Sib. Branch) of RAS, 2006. 208 p. (In Russ.)

Butanaev V. Ya, Mongush Ch. V. [Sayan Turks: Archaic Customs and Rites]. Abakan: Khakas State University, 2005. 196 p. (In Russ.)

- Butanaev V. Ya. [The Khakas People: Traditional Culture and Everyday Life]. Abakan: Khakas Book Publ., 1996. 222 p. (In Russ.)
- Diakonova V. P. Shamans of Tuva and Altai: healing instruments. In: [Material Culture and Mythology]. Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography. Vol. 37. Leningrad: Nauka, 1981. Pp. 138–152. (In Russ.)
- Galdanova G. R. [Zakamensk Buryats: Historical and Ethnographic Essays]. Novosibirsk: Nauka, 1992. 172 p. (In Russ.)
- Gurvich I. S. [Culture of Northern Yakut Reindeers]. Moscow: Nauka, 1977. 245 p. (In Russ.)
- Katanov I. O. [Bashkirs and Tatar Christians of Belebeevsky Uezd (Ufa Governorate): Folk Healing Techniques]. Kazan: Imperial Kazan University, 1899. 16 p. (In Russ.)
- Khangalov M. N. [Collected Works]. Vol. 1. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1958. 551 p. (In Russ.)
- Khangalov M. N. [Collected Works]. Vol. 2. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1959. 444 p. (In Russ.)
- Khangalov M. N. [Collected Works]. Vol. 3. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1960. 420 p. (In Russ.)
- Kon F. Ya. [Over the Fifty Years]. Vols. 3–4. 2nd ed. Moscow: Sovetskiy Pisatel, 1936. 344 p. (In Russ.)
- Kulemzin V. M. [Man and Nature in Khanty Beliefs]. Tomsk: Tomsk State University, 1984. 187 p. (In Russ.)
- Linkhovoin L. [Excerpts from Lodon Bagshi's Notes: Collected Materials]. Ulan-Ude: Buryaad-Mongol Nom, 2012. 382 p. (In Bur. and Russ.)
- Mikhailov T. M. [Buryat Shamanism: History, Structure, Social Functions]. Novosibirsk: Nauka, 1987. 287 p. (In Russ.)
- Natsov G.-D. [Materials on Buryat History and Culture]. Vol. I. G. R. Galdanova (transl., comment.). Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 1995. 156 p. (In Russ.)
- Osokin G. M. [On Mongolia's Border: Ethnographic Essays and Materials on Southwestern Transbaikalia]. St. Petersburg: A. S. Suvorin, 1906. 304 p. (In Russ.)
- Potinin G. N. [Essays on Northwestern Mongolia]. St. Petersburg: Kirschbaum, 1883. Vol. 4: Ethnographic Materials. 1023 p. (In Russ.)
- Potapov L. P. [The Tuvan People: Sketches of Everyday Life]. Moscow: Nauka, 1969. 401 p. (In Russ.)
- Seroshevsky V. L. [The Yakuts: an Ethnographic Study]. 2nd ed. Moscow: Moskovskaya Tipografiya No. 2, 1993. 736 p. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M. [Between Medicine and Magic: Folk Medicine Practices in Mongolic Cultures, 17th – 19th Centuries]. Moscow: Nauka – Vostochnaya Literatura, 2019. 205 p. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M. Atmospheric phenomena in conceptual and linguistic worldviews of Mongolic peoples. In: [In the World of Buryat Traditional Culture]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2007. P. 185. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M. Traditional ideas of the Turkic-Mongolian peoples of Inner Asia about skin diseases: the nature of diseases and methods of treatment. *Medical Anthropology and Bioethics*. 2019. No. 2(18). (In Russ.) DOI: 10.33876/2224-9680/2019-2-18/14
- Termen A. I. [Among Buryats of Irkutsk Governorate and Transbaikalia: Sketches and Impressions]. St. Petersburg: Ministry of the Interior (of the Russian Empire), 1912. 144 p. (In Russ.)
- Yusha Zh. M. Ginseng in the traditional culture of Tuvans in China and Russia. *The New Research of Tuva*. 2018. No. 4. Pp. 125–137. (In Russ.) DOI: 10.25178/nit.2018.4.7
- Zhambalova S. G. [Mundane and Sacred Worlds of the Olkhon Buryats: 19th–20th Centuries]. Novosibirsk: Nauka, 2000. 400 p. (In Russ.)
- Zhamtsarano Ts. [Travel Diaries: 1903–1907]. V. Ts. Lyksokova, Ts. P. Vanchikova, I. V. Kulganek (comps.), Ts. P. Vanchikova (ed.). Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2001. 382 p. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. [Mongolian Traditional Culture: Categories and Symbols]. Moscow: Nauka, 1988. 195 p. (In Russ.)

ЭТНОЛОГИЯ

УДК 39



Буддийская символика в системе калмыцких тамг

Дарья Бадмаевна Гедеева¹, Гантулга Д.²

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0002-8735-9184. E-mail: dgedeeva@mail.ru

² Ховдский государственный университет (г. Ховд, Ховдский аймак, Монголия)

кандидат культурологии, заведующий кафедрой дизайна

 0000-0002-8468-8548. E-mail: Gantulga9913@gmail.com

© КалмНЦ РАН, 2020

© Гедеева Д. Б., Гантулга Д., 2020

Аннотация. *Введение.* Калмыки уже много столетий исповедуют буддизм, символика которого естественным образом бытует в сфере материальной и духовной культуры народа. В данной статье рассматриваются буддийские знаки, отразившиеся в изображениях тамг, маркерах калмыцких родов. Тамгами, как и все кочевые народы, калмыки клеймили родовой и семейный скот, в основном лошадей и верблюдов. Несмотря на то, что традиция клеймения скота у калмыков угасла в советское время, изображения тамг сохранились в народной памяти и продолжают оставаться символами их родовой принадлежности. *Цель* статьи — выявление и описание знаков с сакральной тематикой в системе калмыцких тамг. *Научная ценность* исследования состоит в том, что выявленный и описанный материал необходим для создания картины развития материальной и духовной культуры калмыков. Данная тема исследования остается малоизученной, что делает ее весьма актуальной и востребованной. *Материалами* исследования явились полевой материал авторов и материал, собранный студентами факультета калмыцкой филологии и культуры Калмыцкого государственного университета (в настоящее время — Институт калмыцкой филологии и востоковедения КалмГУ им. Б. Б. Городовикова) в комплексных экспедициях по районам Калмыкии в 1971–1990 гг. *Результаты* исследования свидетельствуют о частом употреблении в системе калмыцких тамг буддийской символики, что является показателем отношения калмыков к ним как к сакральным оберегам, защищающим их скот, основное богатство скотоводов.

Ключевые слова: тамга, клеймение, буддизм, символика, изображение, традиция, род, народ, этнический маркер

Благодарность. Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 19-512-44002 «Народное декоративно-прикладное искусство ойратов Монголии и калмыков России: общее и особенное в сравнительно-сопоставительном анализе».

Для цитирования: Гедеева Д. Б., Гантулга Д. Буддийская символика в системе калмыцких тамг // Монголоведение. 2020. № 1. С. 142–153. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-142-153.

UDC 39

Buddhist Symbolism in the System of Kalmyk Tamgas

*Daria B. Gedeeva*¹, *Gantulga D.*²

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Cand. Sc. (Philology), Leading Research Associate
 0000-0002-8735-9184. E-mail: dgedeeva@mail.ru

² Khovd State University (Jargalant Sum, Khovd Province, Mongolia)
Ph.D. (Cultural Studies), Head of Department of Design
 0000-0002-8468-8548. E-mail: Gantulga9913@gmail.com

© KalmSC RAS, 2020

© Gedeeva D. B., Gantulga D., 2020

Abstract. *Introduction.* The Kalmyks had converted to Buddhism centuries ago, and its symbolism is naturally integral to material and spiritual culture of the ethnos. The article examines Buddhist symbols used in *tamgas* — Kalmyk clan markers that served to brand family or clan livestock, primarily horses and camels. Despite the tradition died away in the Soviet era, *tamgas* are still venerated, remaining symbols of clan identity. *Goals.* The paper reveals and describes sacred symbols incorporated into the system of Kalmyk *tamgas*. The materials are most essential to restore the developmental panorama of ethnic material and spiritual culture, which stays understudied and, thus, topical enough. *Materials.* The work analyzes field data collected by the author and students of the Gorodovikov Kalmyk State University during comprehensive research expeditions to Kalmykia’s districts between 1971 and 1990. *Results.* The study attests to quite a wide distribution of Buddhist symbols among Kalmyk *tamgas*, which indicates that people did revere them as sacred averters capable of protecting livestock, the herders’ main treasure.

Keywords: *tamga*, livestock branding, Buddhism, symbolism, picture, tradition, clan, ethnos, ethnic marker

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR, project no. 19-512-44002 ‘Folk Decorative and Applied Arts of Mongolian Oirats and Russian Kalmyks: Common and Specific Features in a Comparative Perspective’.

For citation: Gedeeva D. B., Gantulga D. Buddhist Symbolism in the System of Kalmyk Tamgas. *Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 142–153. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-142-153.

Введение

Тамга как знак клеймения имеет древнее происхождение, вероятно, еще с тех времен, когда появилась родовая и частная собственность на скот. Передаваясь из поколения в поколение, семейно-родовая тамга изменяла свой рисунок, основной знак приобретал дополнительные элементы, расширяя тем

самым круг символов этнической принадлежности. Основу многих знаков составляли простые геометрические фигуры, такие как линия, треугольник, угол, круг, квадрат, что и явилось, вероятно, причиной совпадения родовых знаков у многих народов.

Известно, что тамги у разных народов совпадают по начертанию, но имеют свои названия, в зависимости от той картины мира, которая им свойственна. Так, знаки свастики и креста встречаются повсеместно и как знаки собственности, и как орнаментика у народов Европы и Азии, и имеют различные наименования и значения [Городцов 1923: 282]. В результате дальнейшей эволюции тамговые знаки стали употребляться в области геральдики, религиозных сакральных символов, печатей, орнаментики в бытовых предметах и т. д. Об этом свидетельствуют сохранившиеся до наших дней знаки на старинных знаменах, гербах, монетах, оружии, надгробных плитах, глиняных горшках, вышивках.

Если говорить об употреблении тамги у монгольских народов, то следует сказать, что в современной Монголии традиция применения древних знаков не прерывалась, и в настоящее время тамги активно используются животноводами при таврении лошадей и верблюдов. У калмыков же она ушла в историческое прошлое вместе с коллективизацией сельского хозяйства в советское время. Однако им родовые тамги известны по воспоминаниям старшего поколения, архивным материалам, книгам путешественников и исследованиям современных этнографов. Так, в XIX в. в своих трудах о быте и нравах калмыцкого народа о них писали П. И. Небольсин и К. И. Костенков [Небольсин 1852: 13–14; Костенков 1868: 167–171].

Из современных исследователей в контексте изучения состава и происхождения калмыков тамговые знаки описывали по архивным документам и полевым материалам калмыцкие этнографы Г. О. Авляев, А. Г. Митиров, Э. П. Бакаева, Т. И. Шараева [Митиров 1998; Авляев 2002; Бакаева 2016; Шараева 2017].

Как объект материальной культуры тамги были рассмотрены С. Г. Батыревой [Батырева 2006: 91–93]. Наибольшее количество рисунков калмыцких тамг было введено в научный оборот Д. Б. Гедеевой [Гедеева 2003а: 254–260; Гедеева 2003б: 272–275].

Несмотря на это, калмыцкие тамги остаются до конца не выявленными и не изученными, а известные работы имеют обзорный характер. Поэтому данную статью мы посвятили более подробному описанию группы знаков, объединенных нами тематически.

Основная часть

К сожалению, до настоящего времени нет специальной литературы, в которой бы освещалась калмыцкая традиция таврения, а именно: как проходил сам процесс нанесения знака, какими обрядами и ритуалами сопровождалось это действие, выбирался ли благоприятный день, в каком возрасте лошадям наносили тавро, как лечились ожоги на шкуре у животных, как делались железные трафареты тавра и как их хранили и т. д. Эти вопросы хорошо освещены монгольскими исследователями в научной литературе, посвященной таврению монгольских лошадей и верблюдов в древней и современной традициях [Чойсамба 1974; Баасансүх 2008; Саруулбуян, Даваасамбуу 2008; Пэрлээ 2012].

Многочисленный скот, имеющийся у монголов в частной собственности, не дает угаснуть традиции помечать скот старинными тамгами. В этой связи представляется необходимой поисковая и исследовательская работа на территории Западной Монголии для выявления ойрат-калмыцких корней этой животноводческой традиции, а также сбор материала в российских архивах и у информантов старшего поколения в Калмыкии, что в итоге поможет создать общую картину бытования этой традиции у калмыков и даст возможность составить каталог калмыцких тамг с указанием их родовой принадлежности.

Для данного исследования мы использовали в большей степени материал, собранный студентами факультета калмыцкой филологии и культуры Калмыцкого государственного университета (в настоящее время — Институт калмыцкой филологии и востоковедения Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова) в комплексных экспедициях по районам Калмыкии в 1971–1990 гг.

Выявленные названия и изображения калмыцких тамг, передавая формы объектов живой и неживой природы, отражают фауну местности, материальную и духовную культуру народа. Так, встречаются изображения, символизирующие представителей степной фауны (*моһа* ‘змея’, *оон* ‘сайгак-самец’), предметы быта (*хээч* ‘ножницы’, *сам* ‘гребень’, *тулкур* ‘дверной крючок’), элементы кибитки (*харач* ‘обруч для верхнего отверстия кибитки’, *цаһрз* ‘крестовина обруча’), орудия труда (*көрэ* ‘пила’, *маля* ‘плеть’), орудие войны (*балт* ‘секира’, *сумта нумн* ‘лук со стрелой’), буддийскую символику и предметы культа (*жиндмн* ‘чиндамани’, *жунгру* ‘свастика’, *очр* ‘ваджра’ и т. д.), китайские письменные знаки.

В данной статье нами описываются тамги, представляющие собой сакральные символы, пришедшие в культуру калмыков вместе с буддизмом. Буддизм, исповедуемый калмыками, оказал большое влияние на духовную культуру народа. Свидетельством этого является национальное письмо, созданное буддийским монахом и просветителем, богатая литература по буддийской философии на калмыцком языке, устное народное творчество, пронизанное буддийской темой и т. д. К материальным объектам, отражающим буддийскую культуру, следует отнести архитектуру в виде зданий буддийских монастырей и других культовых объектов, ритуальные предметы, изображения божеств. К сожалению, материальные свидетельства буддийского влияния на культуру народа оказались недолговечными из-за антирелигиозной политики государства в советский период. До наших дней сохранилось малое количество того, что было в прошлые столетия.

Калмыцкие тамги, отражающие буддийские символы, представляют собой довольно многочисленную группу. Один из наиболее часто встречающихся знаков — изображение чиндамани (рис. 1)¹ [ПМ 1971–1990]. В индуистской и буддийской мифологиях чиндамани — это магический камень (кристалл), исполняющий желания, символизирует духовные сокровища, которыми может овладеть просветленный ум.

На иконах-тханках чиндамани изображают на спине белого коня. Роберт Бир, художник и исследователь тибетского и непальского искусства, в своем

¹ Рисунки выполнены нами. — Д. Г.

труде, посвященном тибетским символам и орнаментам, об этом камне пишет следующее: «Его сияние освещает тьму ночи; оно охлаждает, когда стоят жаркие дни, и согревает, когда холодно; оно вызывает дождь или открывает источник, если испытываешь жажду; оно осуществляет все, чего желает его обладатель; оно контролирует нагов, предотвращая наводнения, град и проливной дождь; драгоценность испускает разноцветные лучи света, которые исцеляют омрачения ума; ее сияние исцеляет все болезни у тех, кто находится в пределах целебного ореола; она предохраняет от преждевременной смерти, гарантируя то, что смерть от естественных причин будет происходить в роду в благоприятной последовательности — сначала дед, потом отец и потом сын» [Бир 2011: 177].

Тамги *чиндамани* у калмыков имеют различные варианты изображений: горизонтальные, вертикальные, с дополнительными элементами. Санскритское название их в калмыцком языке подверглось фонетическим изменениям, и название таких тамг произносятся как *жундмн*, *зиндмн*, *зидмн*, *диндн*.

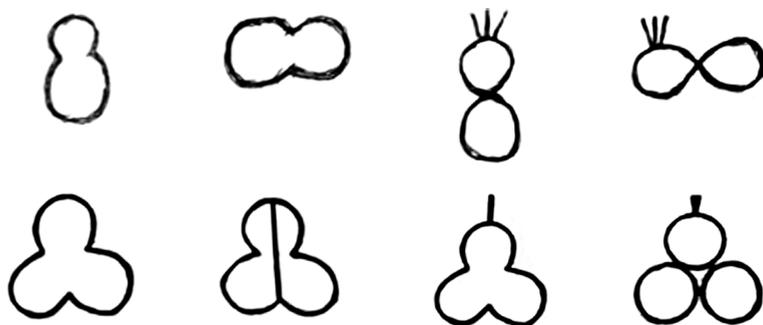


Рис. 1. Тамги с различными изображениями чиндамани
[Fig. 1. Tamgas depicting the *cintāmaṇi*]

Очень популярна была тамга с изображением свастики — *джунгру* или *зунгру* (рис. 2). Знак представляет собой крест с загнутыми под прямым углом концами, направленными либо по ходу солнца, либо против. Как было сказано выше, свастика является одним из самых древних и широко распространённых графических символов. У многих народов мира она изображена на предметах быта, одежде, оружии, знамёнах и гербах, в храмах и т. д. Об этом хорошо сказано Робертом Биром: «Свастика (*санскр.* *svastika*) — символ, встречающийся во многих культурах и цивилизациях. Она появляется на египетской, троянской, римской, тевтонской и кельтской каменной резьбе; как символический узор у американских индейцев по всей Северной, Центральной и Южной Америке; в персидском, центральноазиатском, индийском, китайском, японском искусстве. В Древней Греции свастика была известна как „греческий крест“, или *гаммадион*, или свастика, стала символом Христа как „краеугольного камня Храма, или Церкви“. Подобный символизм встречается в буддийском искусстве, где свастика представляет стабильность элемента земли» [Бир 2011: 376].

У калмыков она использовалась также часто и не только в стенах монастырей. В первые годы советской власти *джунгру* (*зунгру*) как национальный символ вместе с пятиконечной звездой была эмблемой областной калмыцкой газеты, использовалась и в других общественно-политических мероприятиях и местах.

В системе калмыцких тамг изображение знака *джунгру* (*зунгру*) имеет несколько вариантов. Чаще концы свастики традиционно загнуты по часовой стрелке, но некоторые изображения имеют не обычную для себя конфигурацию: с опущенными вниз или поднятыми вверх концами горизонтальной линии, с повернутыми одновременно вправо или влево концами вертикальной линии, с кругом в центре.



Рис. 2. Тамги в виде свастики различной конфигурации
[Fig. 2. Tamgas depicting swastikas]

Среди калмыцких тамг встречается также и *номин курд* — изображение колеса с восемью спицами, символизирующего Учение Будды (рис. 3). Колесо в Индии было известно с древнейших времен как символ власти, созидания, солнца. В буддизме оно стало обозначать «колесо дхармы». Три составляющих колеса — обод, ступица, спицы — символизируют три аспекта буддийского учения: концентрацию, этику, мудрость. Восемь спиц символизируют Восьмеричный Благородный Путь Будды. Вращение колеса символизирует проповедь, изложение Учения Будды для спасения всех живых существ. В буддизме говорится о трех поворотах колеса Учения как о трех великих проповедях Будды.

В системе калмыцких тамг встречаются варианты этого символа: со ступицей и без ступицы, с восемью спицами и шестью.

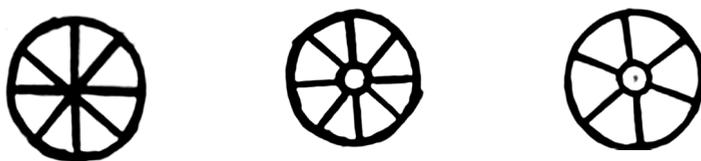


Рис. 3. Тамги в виде «Колеса Учения»
[Fig. 3. Tamgas depicting the Dharma Chakra]

Следующий буддийский символ, встречающийся в системе калмыцких тамг, называется *туңмл* (*тумһл*), известный в буддизме с тибетским названием *гакиль*, который переводится как ‘завиток радости’ (рис. 4). Три завитка его символизируют Три Драгоценности — Будду, Дхарму и Сангху — и победу над тремя ядами: неведением, страстью и гневом. Четыре завитка символизируют Учение Будды о Четырёх благородных истинах [Бир 2016: 37].

В рисунке калмыцких тамг эти завитки находятся как в круге, так и без круга. Этнограф П. И. Небольсин, находясь в командировке от Русского Географического общества в Хошеутовском улусе, описал значения некоторых калмыцких родовых тамг, в частности и данную разновидность тамги: «„Тунмыл“ в круге есть тоже часть религиозных предметов. Круг означает круглый низенький сосуд, употребляемый при домашнем и при общественном бого-

служении. В этот сосуд насыпается зола, и в ней выдавливается изображение, именуемое тунмылом <...> В ямки, образовавшиеся от выдавливания этой формы, насыпается благовонная трава, бакаутовое дерево и разные курения в порошках. В известные праздники благовония зажигаются и ставятся перед бурханами» [Небольсин 1852: 13].



Рис. 4. Тамги в виде знака «тунгмыл»
[Fig. 4. Tungmyl tamgas]

При клеймении лошадей калмыки также использовали знак ваджры *очр* (скр. *ваджра*, тиб. *дордже*), символизирующий несокрушимое, недвижимое, неизменное и неделимое состояние просветления (рис. 5). Ваджра в буддизме имеет качества «несокрушимости бриллианта, непреодолимую мощь молнии и неразделимую прозрачную ясность пустого пространства» [Бир 2011: 256]. Среди выявленных нами рисунков калмыцких тамг под названием *очр* встречается несколько видов изображений: три овальных круга, перевернутый трезубец, кончик стрелы и вертикально расположенные два круга, соединенные по вертикали стержнем. Только один рисунок напоминает ваджру. Кончик стрелы, возможно, символизирует острие молнии, трезубец напоминает верхнюю часть ваджры, а три листика больше похожи на знак чиндамани.

У монгольских скотоводов используется подобная тамга с тремя листьями, называемая «цэцэг чандамань» [Чойсамба 1974: 67]. Такое несоответствие символов их названиям в системе тамг свидетельствует лишь о том, что работа по выявлению необходимой информации проводилась мало и несистематично. К сожалению, свидетелей калмыцкой традиции клеймения скота родовой тамгой уже трудно найти.

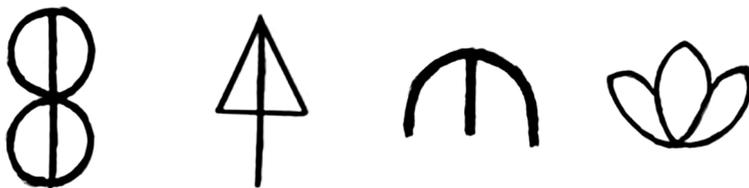


Рис. 5. Тамги под названием «очр» [ПМ 1971–1990].
[Fig. 5. Ochir tamgas]

Тамга *дарцг* (рис. 6) также имеет отношение к буддизму. Это тибетское название означает квадратные флажки пяти цветов с молитвенными текстами, напечатанными при помощи деревянной матрицы. Вывешивались они на вершинах деревьев, горы, крышах домов и храмов для того, чтобы молитвы были разнесены ветром. Делается это для устранения препятствий, привлечения благополучия, обретения добродетели, поскольку ассоциируются с

победой учения Будды над смертью, невежеством, негативными аспектами этого мира.

Разновидностью *дарцг* являются *ки мөрн* (тиб. *лунгта*) ‘конь ветра’, на которых изображен конь, несущий на спине драгоценность чиндамани. Согласно буддийским представлениям, лошадь мчится как ветер в небесах без усталости, символизируя жизненную силу человека и принося благополучие, удачу и процветание.

Описывая быт астраханских калмыков, русский этнограф И. А. Житецкий пишет о *дарцик*, которые он видел в храмовых кибитках. Но здесь речь идет не о маленьких флажках, развешиваемых на ветру, а об иконах (тиб. *тханка*) с изображением божеств: «Второй вид священных изображений — это живописные изображения бурханов на четырехугольных кусках материи — „дарцик“, род хоругвей. Вверху „дарцик“ прикрепляется к древку, на которое он наматывается и хранится при перекочевке и в неспраздничное время в ящиках; во время же праздников „дарцик“ и „развешиваются везде по стенам „хурля-кгер“, а самые большие из них привешиваются даже к „унинам“ и вывешиваются в середине кибитки. Величина „дарциков“ самая различная: от ½ арш. до сажени и даже больше. <...> Все „дарцик“ и „рисуются красками, золотом и серебром, но встречаются „дарцик“ и бурхана Майдри, которые вышиваются шелком, золотом и серебром. Вышивание производится калмыцкими женщинами (главным образом девушками и вдовами), требуют много времени и стоит дорого» [Житецкий 1893: 44–45]. Тамга под таким названием могла символизировать как маленький флажок, так и тханку с изображением божества. Еще одно значение слова *дарцг*, вероятно, переносное, мы находим в Калмыцко-русском словаре А. А. Позднеева — «бумажный змей» [Позднеев 1911: 213].



Рис. 6. Тамга «дарцг» [ПМ 1971–1990]
[Fig. 6. Dartsg tamgas]

Тамгами калмыки метили не только скот, но и некоторые предметы, в частности кирпичи, которые использовались при строительстве буддийских храмов. В научной литературе уже неоднократно описывался рисунок натянутого лука со стрелой (*нум сумн*) на кирпичах Хошеутовского хурула, единственного сохранившегося памятника калмыцкого зодчества начала XIX в. (рис. 7) [Мезенцев 1969: 25; Борисенко, Мошулдаев 1989: 6]. Данный знак представлял собой родовую тамгу нойонов Тюменей, которые построили этот величественный буддийский храм на берегу Волги по подобию Казанского собора в Петербурге, напоминающего в плане натянутый лук [Борисенко, Мошулдаев 1989: 6].

Натянутый лук со стрелой в буддизме также имеет свое сакральное значение, о котором пишет Роберт Бир, исследуя изображения божеств: «Лук и стрелы — это атрибуты многих божеств ваджраяны, чаще всего они встречаются в паре как отдельные принадлежности правой и левой рук. Лук обычно

держится в левой руке мудрости, а стрела — в правой руке метода. <...> Подобным образом, когда лук рисуется с натянутой тетивой и со стрелой в позиции готовности к выстрелу, если тетива натянута правой рукой, это символизирует священную и спонтанную активность мудрости и метода, нацеленную точно в сердце врага (символизирующее дхармакаю). Здесь лук символизирует триумф в трех мирах, а стрела метафорически пронзает ложные воззрения, таких как различные предрассудки и беспорядочные мысли [Бир 2011: 294].



Рис. 7. Тамга на кирпичях Хошеутовского хурула
(Астраханская область)

[Fig. 7. Tamga on bricks of Khosheutovsky Temple (Astrakhan Oblast)]

Старые храмы разрушались, и из строительных материалов строились клубы, библиотеки, агитпункты и т. д. Так из материалов бывшего Бергутинского хурула, который был разрушен в 1930-е гг., в пос. Джалыково Лаганского района был построен магазин. В 1992 г. он был переделан под молельный дом. Строителями, осуществлявшими ремонт, были обнаружены старые кирпичи, помеченные тамгой в виде буддийского символа — *сар девскртэ нарн* ‘солнца и луны’ (рис. 8) [Манджиев 2020]. Это буддийский символ, имеющий глубокий философский смысл: «Растущая луна символизирует устремленность к пробуждению и прибывание бодхичитты. Солнечный диск символизирует мудрость и пустоту. Союз солнца и луны представляет вместилище метода и мудрости, или относительной и абсолютной бодхичитты» [Бир 2011: 140]. Этот символ используется как навершие буддийских храмов и ступ, которые можно увидеть уже в современной Калмыкии.



Рис. 8. Тамга на кирпичях Джалыковского хурула
(Лаганский район, Калмыкия)

[Fig. 8. Tamga on bricks of Dzhalykovo temple
(Lagansky District, Republic of Kalmykia)]

Тамгу под названием *бу* ‘амулет’ также можно отнести к предметам буддийской культуры. Так, об этом обереге в XIX в. писал Житецкий: «Средство, получаемое также от представителей религии, это „бу“, которое не столько лечит, сколько предохраняет от болезней и имеет характер талисмана. Гелюнг, к которому калмыки обратились бы за „бу“, пишет на бумажке священные изречения, зашивает в материю и надевает на шею пациенту, и с того момента „бу“ уже не снимается. Видов „бу“ много — есть „бу“ от болезни, „бу“ — от испуга, „бу“ — от грозы и пр.; но только „цакилган“ или „цаклаган бу“ от грозы может

принадлежать не лично одному лицу, а всей семье, и потому хранится в кибитке наряду и вместе с другими бурханами» [Житецкий 1893: 29].

Обычно сакральный текст зашивают в тряпочный конверт квадратной формы, реже — треугольной формы.



Рис. 9. Тамга «бу»
[Fig. 9. Bu tamga]

Заключение

Исследование показывает, что буддийская символика была широко распространена в системе калмыцких тамг. Причиной такой популярности могло быть особое отношение к ним как к сакральным оберегам, защищающим, по народным представлениям, скот. Думается, что такими знаками в большей степени клеймился скот буддийских монастырей и калмыцких князей, поскольку простолюдины держали определенные табу, моральные запреты по отношению к монастырям, монахам, культовым предметам как к священным вещам, требующим особого уважения и почитания. Символы, как нам представляется, не являются исключением из этого. Возможно, одной из мотиваций использования буддийских символов могло быть пожелание животному хорошего перерождения.

Полевой материал

ПМ 1971–1990 — экспедиционные материалы, собранные студентами факультета калмыцкой филологии и культуры Калмыцкого госуниверситета (ныне — Института калмыцкой филологии и востоковедения КалмГУ им. Б. Б. Городовикова).

Манджиев 2020 — Информант Манджиев Андрей Кекшинович. Полевой материал автора. Запись 2020 г.

Author's Field Data

[Expeditionary Materials Collected by Students of the Gorodovikov Kalmyk State University: 1971–1990]. (In Russ. and Kalm.)

Informant: Andrei K. Mandzhiev. Rec. of 2020. (In Russ. and Kalm.)

Литература

Авляев 2002 — Авляев Г. О. Происхождение калмыцкого народа. 2-е изд., перераб. и испр. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. 325 с.

Бакаева 2016 — Бакаева Э. П. Знаки принадлежности: тамги ойратов Монголии и калмыков // Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков: Монография / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева и др. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С 122–129.

Баасансүх 2008 — Баасансүх Я. Монгол үндэстний овгийн тамга эдүгээд уламжлагдсан нь (= Продолжение традиции монгольской родовой тамги в настоящее время). Улаанбаатар: «Адмон» хэвлэлийн компани. 2008. 72 х.

Батырева 2006 — Батырева С. Г. Народное декоративно-прикладное искусство калмыков XIX – начала XX в. Элиста: НПП «Джангар», 2006. 160 с.

- Бир 2011 — *Бир Р.* Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. Серия «Самадхи» / Роберт Бир; пер. с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия, 2011. 428 с.
- Бир 2016 — *Роберт Бир.* Тибетские буддийские символы: справочник. Текст и илл.: Роберт Бир; пер. с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия, 2016. 336 с.
- Борисенко, Мошулдаев 1989 — *Борисенко И., Мошулдаев Б.* Хошеутовский хурул. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1989. 27 с., ил.
- Гедеева 2003а — *Гедеева Д. Б.* О знаках собственности у калмыков // Монголоведение в новом тысячелетии (к 170-летию организации первой кафедры монгольского языка в России). Мат-лы междунар. науч. конф. (г. Элиста, 22–26 сентября 2003 г.). Элиста: КалмГУ, 2003. 320 с.
- Гедеева 2003б — *Гедеева Д. Б.* О знаках «тамһ» и метках «им» как маркерах калмыцких родов // Монголоведение. Вып. 2. Элиста: АПП «Джангар», 2003. С. 272–275.
- Городцов 1923 — *Городцов В. А.* Археология. Т. 1. Каменный Период. М.; Петроград: Госиздат, 1923. 401 с.
- Житецкий 1893 — *Житецкий И. А.* Очерки быта Астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. 70 с.
- Костенков 1868 — Калмыцкая степь Астраханской губернии по исследованиям Кумо-Маньчской экспедиции под начальством К. И. Костенкова. СПб.: Тип. В. Безобразова и комп., 1868. 173 с.: ил.
- Мезенцев 1969 — *Мезенцев В. И.* Фрагмент истории // В краю легенд и сказок. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1969. 89 с.
- Митиров 1998 — *Митиров А. Г.* Ойраты-калмыки: века и поколения. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. 384 с.: ил.
- Небольсин 1852 — *Небольсин П.* Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб.: Тип. Карла Крайя, 1852. 190 с.
- Позднеев 1911 — *Позднеев А. М.* Калмыцко-русский словарь. СПб.: Тип. Импер. Академии наук, 1911. 306 с.
- Пэрлээ 2012 — *Пэрлээ Х.* Бүтээлийн чуулган. Монгол түмний гарлыг хайж судлахнь 2 дахь хэвлэл (= Творческая конференция. Изучение истоков монгольского народа. 2-е изд). Улаанбаатар: Бэмби сан, 2012. 14 х.
- Саруулбуян, Даваасамбуу 2008 — *Саруулбуян Ж. Даваасамбуу А.* Монголын адууны тамганы ойллого (= Заметки о монгольских лошадиных тамгах). Улаанбаатар: Бэмби Сан, 2008. 568 х.
- Чойсамба 1974 — *Чойсамба Д.* Малын им, тамга. Түүний хууль цаазны ач холбогдол (= Метки «им» и «тамга» на животных. Их правовое значение). Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар. 1974. 133 х.
- Шараева 2017 — *Шараева Т. И.* Этнические маркеры калмыков: исследования и материалы. Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. 286 с.

References

- [Kalmyk Steppe of Astrakhan Governorate: Reported Studies of the Kuma-Manych Research Expedition Led by Colonel K. I. Kostenkov]. St. Petersburg: V. Bezobrazov and Co., 1868. 173 p. (In Russ.)
- Avlyayev G. O. [Origins of the Kalmyk People]. 2nd ed., rev. and suppl. Elista: Kalmyk Book Publ., 2002. 325 p. (In Russ.)
- Baasansükh Ya. [Present-Day Continuation of Mongolian Clan Tamgas]. Ulaanbaatar: Admon, 2008. 72 p. (In Mong.)
- Bakaeva E. P. (Clan) Affiliation signs: tamgas of Mongolian Oirats and Kalmyks. In: [Cross-Border Culture: Comparative Studies in Traditions of Western Mongols and Kalmyks]. Monograph. E. P. Bakaeva et al. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2016. Pp. 122–129. (In Russ.)

- Batyreva S. G. [Kalmyk Folk Decorative and Applied Arts: 19th – Early 20th Centuries]. Elista: Dzhangar, 2006. 160 p. (In Russ.)
- Beer R. The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. L. Bubenkova (transl.). Moscow: Orientalia, 2011. 428 p. (In Russ.)
- Beer R. The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols. L. Bubenkova (transl.). Moscow: Orientalia, 2016. 336 p. (In Russ.)
- Borisenko I., Moshuldaev B. [Khosheutovsky Khurul (Temple)]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1989. 27 p. (In Russ.)
- Choysamba D. [‘ИМ’ and ‘Тамга’ Animal Signs: Legal Meanings]. Ulaanbaatar: People’s Publ., 1974. 133 p. (In Mong.)
- Gedeeva D. B. About ‘*мамh*’ signs and ‘*ум*’ markers. In: [Mongolian Studies]. Vol. 2. Elista: Dzhangar, 2003. Pp. 272–275. (In Russ.)
- Gedeeva D. B. Kalmyk property signs revisited. In: [Mongolian Studies in the New Millennium]. Conf. proc. (Elista; September 22–26, 2003). Elista: Kalmyk State University, 2003. 320 p. (In Russ.)
- Gorodtsov V. A. [Archaeology]. Vol. 1: Stone Age. Moscow; Petrograd: Gosizdat, 1923. 401 p. (In Russ.)
- Mezentsev V. I. Fragment of history. In: [In the Land of Legends and Tales]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1969. 89 p. (In Russ.)
- Mitirov A. G. [Oirats-Kalmyks: Centuries and Generations]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1998. 384 p. (In Russ.)
- Nebolsin P. [Kalmyks of Khoshoutovsky District: Sketches of Everyday Life]. St. Petersburg: Karl Kray, 1852. 190 p. (In Russ.)
- Perlee Kh. [Investigating Origins of the Mongolian Nation]. 2nd ed. Ulaanbaatar: Bembi San, 2012. 14 p. (In Mong.)
- Pozdneev A. M. [Kalmyk-Russian Dictionary]. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1911. 306 p. (In Kalm. and Russ.)
- Saruulbuyan Zh. Davaasambuu A. [Notes on Mongolian Horse Tamgas]. Ulaanbaatar: Bembi San, 2008. 568 p. (In Mong.)
- Sharaeva T. I. [Kalmyk Ethnic Markers: Studies and Materials]. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2017. 286 p. (In Russ.)
- Zhitetsky I. A. [Astrakhan Kalmyks: Sketches of Everyday Life. Ethnographic Observations of 1884–1886]. Moscow: M. G. Volchaninov, 1893. 70 p. (In Russ.)

ЭТНОЛОГИЯ

УДК 39



**Советско-монгольская комплексная
историко-культурная экспедиция.
1970 год — второй сезон.
Дневник этнографического отряда
(продолжение: 13 августа – 2 сентября 1970 г.)¹**

*Наталья Львовна Жуковская*¹

¹ Институт этнологии и антропологии РАН (д. 32а, Ленинский просп., 119991 Москва, Российская Федерация)

доктор исторических наук, профессор, заведующий Центром азиатских и тихоокеанских исследований

 0000-0001-5415-9875. E-mail: n-zhuk@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Жуковская Н. Л., 2020

Аннотация. *Цель* статьи — введение в научный оборот сведений по истории этнографического изучения монгольских народов. В 2019 г. в журнале «Монголоведение» были опубликованы страницы дневника этнографического отряда Советско-монгольской комплексной историко-культурной экспедиции, относившиеся к 1969 г. — первому сезону ее работы в Монголии. Данная публикация продолжает дневниковые записи этнографического отряда, теперь это полевой сезон следующего, 1970-го, года, в них идет речь о встречах с учеными разных стран в Улан-Баторе, о работе в центральных районах Монголии.

Ключевые слова: Монголия, историко-культурная экспедиция, сомоны Хара-Хорин, Дашинчэлэн, Бат-Улзий, Второй международный конгресс монголоведов

Для цитирования: Жуковская Н. Л. Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция. 1970 год — второй сезон. Дневник этнографического отряда (13 августа – 2 сентября 1970 г.) // Монголоведение. 2020. № 1. С. 154–171. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-154-171.

UDC 39

**The Soviet-Mongolian Comprehensive History
and Culture Research Expedition: 1970 – Season Two.**

¹ Данная статья является продолжением статей, опубликованных в журнале «Монголоведение» (2018. № 3; 2019. № 1, 2, 3) [Жуковская 2018; Жуковская 2019а; Жуковская 2019б; Жуковская 2019в].

Diary of the Ethnography Research Team (August 13 – September 2, 1970)

Natalia L. Zhukovskaya¹

¹ Mikloukho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS (32a, Leninsky Ave., Moscow 119991, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Professor, Head of Center for Asian and Pacific Studies

 0000-0001-5415-9875. E-mail: n-zhuk@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Zhukovskaya N. L., 2020

Abstract. *Goals.* The article introduces into scientific discourse materials dealing with the history of ethnography research of Mongolic peoples. In 2019, the *Mongolian Studies* published 1969 (season one) diary notes of the ethnography research team affiliated to the Soviet-Mongolian comprehensive history and culture research expedition. This publication includes field diary notes of 1970 describing contacts with scholars from different countries in Ulaanbaatar, and research activities in aimags of Central Mongolia.

Keywords: Mongolia, history and culture research expedition, Kharkhorin, Dashinchilen, Bat-Ölzii, Second International Congress of Mongolists

For citation: Zhukovskaya N. L. The Soviet-Mongolian Comprehensive History and Culture Research Expedition: 1970 – Season Two. Diary of the Ethnography Research Team (August 13 – September 2, 1970). *Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 154–171. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-154-171.

13 августа, четверг. Должны были вылететь из Москвы в Улан-Батор вечером 12 августа. Летим вдвоем — я и Владимир Аронович Лившиц, филолог-иранист из Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. По погодным причинам вылет перенесли на 8 часов утра следующего дня. Ночевали у кого-то из друзей В. А. Лившица, живущего недалеко от аэропорта Шереметьево. В 6 утра началось оформление, и на этот раз улетели в объявленное время. Однако посадили нас в Иркутске, и наши приключения продолжились. Здесь обычно происходит дозаправка самолета топливом, обед и дальнейший перелет в Улан-Батор. По каким-то причинам решили, что на ночь глядя лететь в Улан-Батор не стоит, и нас оставили на ночлег в Иркутске. Вечером вместе В. А. Лившицем погуляли по Иркутску, вдоль набережной Ангары, и вернулись в гостиницу аэропорта. Там нас всех разместили в номера по принципу гражданства. Из 36 пассажиров, следующих до Улан-Батора, оказались: четыре гражданина СССР (Лившиц, я и жена русского военнослужащего в МНР с дочкой); четыре гражданина ЧССР; три венгра; два румына; остальные — монголы и среди них группа в 16 человек, возвращавшаяся из туристической поездки в ГДР (Берлин, Лейпциг и т. д.). В дороге постоянно случались разные аэрофлотовские недоразумения: постоянно не хватало одной порции еды и т. п. Всегда и во всем стюардессы винили монголов — иного виновного с их точки зрения просто не могло быть. Нас все время пересчитывали по головам и искали того «лишнего», который съедал не полагающуюся ему еду. В конечном счете это оказался русский ребенок, не имевший отдельного билета, вписанный в авиабилет матери, и все успокоились.

Утром **14 августа, в пятницу**, мы благополучно взлетели и через 1,5 часа были в Улан-Баторе. На аэродроме полно встречающих, но все встречают не нас. Повторяется прошлогодняя история. Начинаю бегать, разыскивать, откуда можно позвонить в посольство СССР, но пока суть да дело, да раздача багажа (таможню проходить в МНР не пришлось), появились наши дорогие монгольские коллеги: Батнасан, Цэрэнханд, Лубсан, потом с двумя нашими водителями подъехал Бадамхатан, и нас повезли в гостиницу «Алтай» — ох уж этот «дорогой» нашему сердцу с прошлого года «Алтай». Не умеющий врать Бадамхатан по дороге успокаивает нас и говорит, что гостиница «Улан-Батор» в связи с конгрессом на ремонте. Однако, проезжая мимо, мы видим оживление у его парадного подъезда, и сразу все ясно — именно для советских специалистов там не хватает места.

В «Алтае» по-прежнему перевалочная база русских, приехавших на работу в МНР с семьями, но пока не получивших квартиры. Русские песни, русские пьяные мужики. Нас поселили в одноместных номерах: мой 33, Лившица — 3. Пожалуй, вход монголам в гостиницу стал менее воспрещен. Узнаем и еще одну новость. Ее успели рассказать нам наши водители, а потом, запинаясь и смущаясь, сами монголы. Новая экономическая политика монголов, направленная на экономию средств к 50-летию республики (оно состоится в 1971 г.), сделала первые шаги: советских специалистов (в частности, нашу экспедицию) лишили денег, полагающихся нам согласно договору о научном сотрудничестве. Теперь специалист прикрепляется к столовой, где он должен есть три раза в день, и получает, пока находится в городе, 50 тугриков в неделю на карманные расходы. Выезжая в поле, он получает 20 тугриков в день. Всеобщее недоумение и неудобство. Монгольские коллеги нам сочувствуют, но ничем не могут помочь, хотя как сказать — в порядке компенсации регулярно приглашают к себе домой то на обед, то на ужин. Моя коллега Цэрэнханд даже просила свою маму почаще поглядывать в окно и, если увидит, что я иду по улице, немедленно приглашать меня в дом и кормить обедом, а все потому, что часы работы столовой в гостинице «Алтай», где мы должны были кормиться бесплатно, были очень неудобны с точки зрения нашей работы, и мы порою оставались и без обеда, и без ужина.

Первый день в Монголии прошел в уяснении нами всех этих новшеств. Кроме того, неясен состав наших будущих отрядов и когда дадут нам деньги для выезда в поле. Во второй половине дня состоялась наша (моя и Лившица) встреча с Гонгором, ученым секретарем Института истории АН МНР. Вежливая улыбка, обещание сделать все, что можно, и как можно быстрее. После обеда идем в гости к Бадамхатану и его жене Энхтуйе. С нами идет Шинэху, специалист по руническим текстам. Потом идем на почту и даем телеграммы родным в Москву, заходим к водителям и обговариваем проблемы следующего дня.

15 августа, суббота. С утра идем в Институт истории, еще раз утрясаем маршруты. Вроде бы все в порядке, но уверенности ни в чем нет. Старательно обедаем в столовой, приглашаем шоферов и монгольских коллег, чтобы счета были побольше — главный министр финансов Академии наук МНР должен убедиться, что советский специалист может проесть 30 тугриков в день. Может, но трудно.

16 августа, воскресенье. Как и в предыдущие дни за нами, мной и Лившицем, утром пришел этнограф Батнасан и повел нас завтракать. Он оформляет счета и уносит их с собой. После завтрака позвонили корреспонденту АПН в Улан-Баторе — Григорию Григорьевичу Харченко. Тот пригласил нас немедленно к себе, и через 5 минут за нами прибыла машина — ГАЗ-69, еще через 5 минут мы были в квартире и корпункте АПН. Нас встретила веселая пьющая компания: Харченко, его жена Нина Степановна, их гости: Григорий Наумович — заведующий системой русских магазинов в Улан-Баторе, Давид Роксман — главный инженер одного из стройтрестов Улан-Батора, его жена Галя и их дочь Юлька 10 лет. Накануне они ездили за грибами, сейчас они их ели и собирались тут же отправляться за ними заново. Мы поехали с ними. Грибы собирали с 12 до 19 часов с попойкой и прочими аксессуарами. Грибов, действительно, много — в основном подберезовики.

17 августа, понедельник. С утра после завтрака отправились в консульство становиться на учет. Потом зашли в советское посольство к советнику по делам культуры Индюшкину Николаю Дмитриевичу, пожаловались на неурядицы с монгольской стороны. Узнали, что это в порядке вещей и что монголы не подписали соглашение об экспедиции на текущий год. Отсюда все финансовые и прочие проблемы. Из посольства поехали в Президиум Академии к Цэгмиду, заведующему иностранным отделом, но он был занят, и мы, узнав, что деньги нашим спутникам выписаны и отряды окончательно сформированы, поспешили в институт. С 2-х до 3-х часов были проведены заседания полного состава отрядов. Отряд эпиграфический: Лившиц, Шинэху, Сухэбатор, фотограф Чулунху; отряд этнографический: я, Цэрэннадмид, Болд и студент кафедры археологии МГУ Виктор (у него русская мама и потому русское имя), С. Д. Унишков, шофер. Наметили время выезда и отправились делать последние предотъездные дела. Вечером капитально мылись, неизвестно когда придется это делать в следующий раз. Я отнесла Цэрэнханд свои дорожные вещи. Поговорили о судьбах науки и научных работников в МНР. Не так уже весело.

18 августа, вторник. Последний раз завтракаем в «Алтае». Потом, собирая по дороге сотрудников эпиграфического отряда и их вещи, приезжаем, наконец, на базу. Мои ребята Болд, Виктор и Цэрэннадмид все уже в сборе. Грузим отрядное имущество и отправляемся на дачу Виктора за его вещами — оказалось, это 26 км по шоссе в сторону Налайхи. В 12 часов, наконец, оба отряда полностью собрались возле почты и двинулись в маршрут: Улан-Батор — Лун-сомон — Дашинчэлэн — Хара-Хорин. Первый небольшой привал в Лун-сомоне. Заходим в магазин — ничего, только русский транзистор «Сокол». За сомоном готовим на паяльной лампе обед. Паяльная лампа — главная «подруга» экспедиционников в Монголии, сколько обедов на ней будет сварено, сколько чайников вскипит и согреет в холодную пору. Поели и снова в путь.

По пути начался дождь, сильный, но, к счастью, короткий. Последний час езды подарил нам дивные краски неба, одна половина которого была темно-синей от только что прошедшей грозы, другая — ярко-голубой. По дороге случайно попали на свадьбу в одной из бригад, где спрашивали дорогу. Я, Виктор и Цэрэннадмид зашли в юрту поздравить жениха и невесту. Нас усадили на места для почетных гостей, поднесли архи. Я вручила подарок новобрачным —

две небольшие куклы с изображением жениха и невесты. Купила их в Москве случайно, и вот неожиданно они пригодились. Пришлось и соответствующее благопожелание (*ёроол*²) произнести, хозяева и гости были очень довольны. Узнав дорогу, довольно быстро доехали до сомона Дашинчэлэн, возле него заправочная станция — заправились бензином. Потом подъехали к сомонной гостинице. Кроме водителей, ночующих в машине, все женщины и мужчины устроились в одном номере гостиницы примерно с десятью кроватями. Легкий ужин на ходу и общий сон.

Перед сном, когда все раздевались, я с ужасом увидела, что Цэрэннадмид весьма основательно беременна. В верхней одежде это было незаметно. К тому же она очень старалась, чтобы я это не заметила, пока мы были в Улан-Баторе, потому что боялась, что я не возьму её в экспедицию. Конечно, не взяла бы, но сейчас я была в безвыходном положении и отправить её назад уже не могла. «Сколько же у тебя месяцев?» — спросила я. «Восемь», — ответила она. «А если ты родишь прямо в дороге» — учитывая качество монгольских дорог, спросила я. «Нет, не бойтесь, все будет хорошо», — таков был ее ответ. И действительно, она родила через неделю после нашего возвращения в Улан-Батор.

19 августа, среда. Я и мои ребята завтракаем в столовой. Остальные едят завтрак, приготовленный на паяльной лампе. Мы — быстрее. Опять в путь. В полчасе езды от Дашинчэлэна заехали на городище Харбухийн-балгасун. Именно здесь отряд Э. Шавкунова, археолога из Владивостока, нашел монгольские тексты, написанные на бересте. Водитель эпиграфического отряда Миша, работавший месяцем раньше в отряде Шавкунова, показал нам место, где была выкопана эта библиотека. находка была случайной. Там же оказалось большое количество маленьких глиняных субурганчиков³. Сама крепость, как сказал Сухэбатор, построена строительной техникой XVIII в. Стены местами сохранили высоту до 5–6 м. Внутренний двор бывшей крепости, очевидно, служил загонем для скота и весь покрыт толстым слоем навоза. Крепость обнесена валом. Сухэбатор, опытный археолог и историк, считает, что этот вал киданьского времени и с самой крепостью не связан. За пределами вала находится субурган, тщательно сложенный из цементированных камней. С его северной стороны внутрь ведет небольшое оконце — отверстие. Внутри уже ничего нет. Двинулись в путь дальше. Сделали небольшой крюк в 40 км и заехали в Кошо-Цайдам — место, где стоят памятники тюркским правителям Бильгя-кагану и Кюльтегину, VIII в. Оба памятника огорожены забором, но внутри все валяется, стела с надписью подвержена всем дождям, ветрам и снегам. В некоторых местах надписи уже совсем стерлись и не читаются.

Обе статуи не имеют головы. Одна из них находится в пределах ограды, другая — уже в каком-то музее. Отбитые головы стоящих в монгольских степях статуй имеются в разных музеях не только Монголии, но и Европы. За пределами ограды Бильгя-кагана — знаменитое спорное скульптурное сооружение. В. Е. Ларичев в книге «Азия далекая и таинственная» пишет, что это вагина женщины-матери. Рядом лежит скульптура самого Бильгя-кагана без головы. В ограде Кюльтегина находится расколотая каменная черепаха, на ко-

² Монг. *ёроол* — благопожелание.

³ Монг. *суврага* — ритуальное сооружение, ступа.

торой стояла стела, посвященная Кюльтегину. Вокруг остатки разрушенного монастыря. Сухэбатор говорит, что монастырь был построен в маньчжурское время специально возле этого памятника. Разрушен монастырь, как и все прочее, в 1930-е годы.

Из Кошо-Цайдама прямо едем на Хара-Хорин (60 км). Прибыли часов в 7 вечера, устроились в гостинице. Нам с Лившицем на двоих выдали двухместный люкс. В преддверии люкса разместился Сухэбатор, в соседней комнате устроились остальные пять человек. Водители — в машине. Шинэху сходил на разведку в правление сомона и принес фамилии нескольких информаторов, бывших лам, с которыми имеет смысл побеседовать в Хара-Хорине. Вечером эпиграфический отряд отметил начало сезона распитием бутылки водки. Перед этим совершили пешком прогулку по ночному Хара-Хорину. У каждого свои ассоциации: у Лившица с Таджикистаном, у меня — с Бурятией, а временами, если бы не окружающий ландшафт, которого во тьме не видать, — даже с кубанскими станицами.

20 августа, четверг. С утра оба отряда отправились на осмотр Эрдэнэ-Цзу и городища Хара-Хорин. Монастырь окружен стеной, представляющей в плане квадрат, с каждой стороны которого 27 субурганов, всего их 108. Возле угловых ещё по 2 дополнительных, в состав стены не входящих. Ориентация — строго по сторонам света. В середине каждой стены — ворота. Сам монастырь Эрдэнэ-Цзу занимает только небольшой участок в северо-западной части огороженного субурганями пространства. Справа от него возвышается субурган, большой, белый, центральная и основная его часть окружена 8 небольшими субурганями (ступами), на большой и каждом из малых изображены *соёмбо* в том месте, где находится определяющий показатель субургана. Только в центральном субургане под застекленным колпаком находится изображение самого Драгоценного Будды (Эрдэнэ-Цзу — Бурхан-багши⁴).

Хранитель музея, его директор и экскурсовод в одном лице, устроил для нас получасовую экскурсию по музею. Как смеялись потом наши монгольские коллеги, он не сказал ни одного обычного слова — все сплошь было как в художественной литературе. Фотографировать он категорически запретил. Лившиц ему иронически заметил, что в Эрмитаже и Лувре это давно разрешено, но это не произвело никакого впечатления. Нам были открыты и показаны три главных храма монастыря — центральный, западный и восточный. Перед центральным храмом сохранились остатки стены *ямпэй*. Ниже лестницы находятся субурганы с прахом Алтын-хана тумэтского, его матери и жены, и боковой храм, в котором нет алтаря в отличие от центрального, западного и восточного храмов, а просто развешаны иконы (хэрэг бурхан, зураг бурхан) XVI–XIX вв. Искусство ламаистских мастеров именно этих веков представлено в музее.

Главная статуя Эрдэнэ-Цзу — изображение Будды — была привезена из Тибета, но много изделий монгольских мастеров XVI и XVII вв., в частности, самого Дзанабадзара. Под некоторыми иконами сохранилась живопись XVI–XVII в., но она не реставрирована, и её тщательно скрывают. Штампованные из глины изображения 1000 будд — работа XIX в. Эрдэнэ-Цзу несколько раз был разрушен. Последний раз частично в 1938 г., но потом был реставрирован

⁴ Монг. *Бурхан-багши* — Будда Шакьямуни.

и восстановлен. Всего в настоящее время в Монголии действует один монастырь Гандантекчинлинг в Улан-Баторе, и как музеи функционируют Дворец Богдо-гэгэна, Чойжин-сумэ, Эрдэнэ-Цзу, Амар Баясгалант. После осмотра Эрдэнэ-Цзу долго бродили по территории Хара-Хорина — древней столицы Чингис-хана. Раскопанные в 1948–1949 гг. С. В. Киселевым дворец Угэдэя и ворота опять заросли травой. Много подъемной керамики, кое-что собрали и мы. Хорошо виден вал. На поверхности лежит только знаменитая по многочисленным публикациям каменная черепаша.

В 1 км к юго-западу от Эрдэнэ-Цзу, в небольшой впадине в горе находится памятник фаллического культа. Мы подъехали и осмотрели его. Общий вид таков: на круге, изображающем символически вагину, лежит уже гораздо более реалистически выполненный фаллос. Все это сделано из серого песчаника. Диаметр вагины и длина фаллоса примерно 1 метр. Внутри каменного круга растет трава. Фаллос находится в лежачем состоянии. Со слов местных жителей Сухэбатор сообщил, что весной этого года это сооружение имело вид торчащего из вагины фаллоса, но было сломано. С тех пор его обнесли оградой из железных прутьев. Местная легенда гласит, что установка этого сооружения была связана с тем, что ламы Эрдэнэ-Цзу нарушали обет безбрачия, и настоятель монастыря в наказание им воздвиг это сооружение недалеко от ворот монастыря. Несколько информаторов на вопрос, как называется это место, ответили: «Мама» (именно русским словом *мама*). Сухэбатор утверждает, что вагиной (женским органом) считается не только этот круг, но вся горная впадина, в которой этот памятник находится. Если приглядеться к ней издали, она напоминает женский половой орган. Вечером гуляли по сомону. До 1967 г. здесь жила большая группа китайцев. Их стараниями сомонное хозяйство Хара-Хорина приобрело значительное количество огородов. Они провели канал от современного русла Орхона к его старому руслу. Его общая протяженность около 10 километров, глубина — около двух метров. Берега его выложены камнем, чтобы их не размывало. На территории сомонного центра канал огорожен, но в некоторых местах к нему есть подходы — для взятия воды ведрами и водопоя лошадей. В 1967 г. после беспорядков среди китайцев все их семьи из Хара-Хорина были выселены. Канал сейчас практически не используется, дно его постепенно зарастает. В сомонном центре есть электростанция и элеватор, построенные советскими строителями. Есть даже русский магазин, сейчас, однако, закрытый, так как его единственный продавец в отпуске. Вечером я и Виктор после многих попыток застали дома дедушку Хунчуу, бывшего ламу небольшого монастыря Гэсэрлин, бывшего в окрестностях этих мест. Старик весь день работал, устал и был не особенно склонен к разговору. Беседу с ним мы перенесли на другой день, назначив встречу в нашей гостинице на три часа дня.

21 августа, пятница. Утром окончательно прощаемся с эпиграфическим отрядом. Они уезжают на городище Хара-Балгасун в 20 км от Хара-Хорина в сторону Цэцэрлэга и назад уже не вернуться. После их отъезда Цэрэннадмид и Болд пошли к своим информаторам, а я с Виктором (с утра лечившим свою внезапно заболевшую пятку) пошли в поселок за Эрдэнэ-Цзу к бывшему ламе этого монастыря Онгуу, халха, 68 лет. Старик сидел дома,

в юрте были также его жена и три внуки, приехавшие на лето из Улан-Батора. Местный, рода своего не помнит, был хуваракон в Эрдэнэ-Цзу. Но помнит, что в Эрдэнэ-Цзу был свой хубилган, которого звали Гончок-Джанцан, он умер своей смертью в 82 года (существенное уточнение, если не забывать, что репрессии лам были не только в СССР, но и в Монголии), но к тому времени уже был лишен сана хубилгана. Обо⁵ здесь было одно — Ханган-обо. Оно было общим на все окрестные монастыри. Отдельного обо каждый монастырь не имел. Сахьюс⁶ этого обо — буддийское божество Ханган, его изображение было в Эрдэнэ-Цзу, но сейчас он его не помнит. Отмечали обо летом, осенью, зимой, весной — четыре раза в году. Каждый монастырь имел свой день почитания. Сейчас это обо давно заброшено, а в этом году его вообще сожгли. Почитали ли в этих местах Чингис-хана? Ответ: да, почитали, была в этих местах икона с его изображением — висела в Эрдэнэ-Цзу. Сейчас ее нет. Слышал, что у китайцев есть храм в честь Чингиса. Но название места не знает. В 1961 г., когда отмечали 800-летие Чингис-хана, здесь это никак не отмечалось.

Когда приезжали буддисты, участники последней (майской 1970 г.) конференции буддийских стран в Улан-Баторе, то для них специально зажигались лампы в Эрдэнэ-Цзу, но никаких хуралов там проведено не было. Очень обижен тем, что цирики (солдаты) оцепили район монастыря и никому не давали приблизиться к зарубежной делегации, хотя многим хотелось просто поприветствовать их.

Пыталась поговорить с ним о разных буддийских символах. Спрашиваю, почему в *эрх* 'четках' 108 шариков, в Ганджуре — 108 томов и 108 башен-субурганов в ограде Эрдэнэ-Цзу, — не знает. Говорит, что так сложилось само собой. Субурганов сначала было немного, потом они стали достраиваться и получилось 108. Вообще существует всего 8 типов субурганов. Они отличаются друг от друга своим внешним обликом, по которому можно определить, чему каждый из них посвящен. Сахьюсов гор и рек в округе он не знает. Ни о чем таком никогда не слышал. Местность Хара-Хорин имеет свое название от *хэрэм*⁷ — крепость, вал (как и наш Кремль), так что первоначальное название города было Хара-хэрэм, что означает «черная крепость». На его *ширээ*⁸ в северной части юрты стояла только одна фотография иконы Алтан-хана тумэтского — основателя Эрдэнэ-Цзу. Хозяин сказал, что эта фотография сделана им с иконы, хранящейся в Улан-Баторе в музее, и стоит здесь в знак почитания основателя Эрдэнэ-Цзу. Наша дальнейшая беседа состояла из расспросов меня им о том, где сейчас Далай-лама и Панчен-лама. Потом мы обменялись взаимными благодарностями.

После обеда к нам в гостиницу пришел вчерашний дед Хунчуу. Мы его накормили обедом в нашей гостиничной столовой. Беседа продолжалась часа три, вели ее все вместе наперебой: я, Виктор, Болд, Цэрэннадмид, после чего дед ушел от нас совершенно измочаленный. Он — бывший лама монастыря

⁵ Монг. *овоо* — ритуальное сооружение в виде кучи камней, веток и т. п., а также возвышенность, на которой воздвигнуто такое сооружение.

⁶ Монг. *сахюс* — божество-покровитель.

⁷ Монг. *хэрэм* — крепость, крепостная стена, кремль.

⁸ Монг. *ширээ* — сиденье, престол.

Гэсэрлин, небольшого, находившегося к северо-западу от Эрдэнэ-Цзу. Сахьюс монастыря Гэсэрлин — Гомбо-Махагала. Изображение его известно. Его скульптурное изображение было сделано из меди мастерами в Долонноре и привезено сюда. В Гэсэрлин были следующие дацаны: Чойра, Дуинхор, Цанит, Мамба. Специального *чойжена*⁹ (оракула) при этом монастыре не было. Вообще он видел его только раз в жизни. Это был тибетец, брат последнего Богдо-гэгэна. Он был главным чойжэном Монголии. В честь него был выстроен храм. Дед Хунчуу был ламой, но своего личного сахьюса не имел, а имел только того, что был сахьюсом монастыря — это Гомбо-Махагала. Основное разделение религий в Монголии — это вера черная (*хара шажин* ‘шаманство’) и вера белая (*цагаан шажин*). Причем вера белая, то есть буддизм, делилась на красную, желтую и другие секты. Но все они считались белой верой. Секта *луижин*¹⁰ не очень отличалась от желтой веры. Были лишь кое-какие различия в проведении хуралов. Ямпэй — стена перед монастырем, она означала, что этот монастырь был императорским. Маленькие субурганы из глины (*цаца сувраг*), которые мы нашли в Харабухийн-балгасуне, я показала ему — он сказал, что такие субурганчики кладут в могилу умершему его близкие.

Чем более уважаемым был человек, тем больше таких субурганчиков клали ему в могилу. Они замешивались иногда на его пепле. Затем я нарисовала субурган и попросила его написать названия отдельных его частей. Он это сделал. Затем он объяснял отдельные элементы *соёмбо*. Две рыбы — символ замкнутой цепи, крепкой защиты. Вообще *соёмбо* ввел как знак Дзанабадзар, первый глава буддийской сангхи Монголии. Полумесяц, солнце и три языка пламени над ним — этот знак увенчивает собой *соёмбо*, он же ставится иногда на могилах. Книги, объясняющие этот знак, входят в состав Ганджура.

Субурганы большие делятся на 8 видов. Значение каждого из них определяется их средней частью — четырехступенчатой, называемой цадмид-ши. За три часа, что шла беседа, дед Хунчуу очень устал. Я ему дала пачку табаку, и он остался очень доволен. Часов в 7 вечера пошли с Цэрэннадмид к информатору Балдану, который согласился на следующий день поехать с нами в Шанх, где живет его сын и где много стариков, которых он знает. У деда в деревянном амбаре (юрту на зиму он еще не поставил) солидный иконостас (Бурхан-багша, Говилха, Лхамо, Очирвани, несколько *хурдэ*¹¹), в руках у него и у его бабушки по два *эрх*. Одно имеет 108 зерен, другое маленькое, как он мне объяснил, служит для подсчета того, сколько раз провернуто большое. Договорились уехать на другой день в 9 часов утра.

Вечером наш Виктор гулял в компании заместителя министра финансов и одной уланбаторской журналистки из монгольской газеты «Комсомольская правда». Вернулся поздно, мы уже все спали.

22 августа, суббота. Встаем, завтракаем, заезжаем за Балданом и едем в Шанх. Когда-то давно это был сомон. До 1938 г. там находился большой монастырь Баруун-хурэ. По дороге заезжаем на ту гору, где находится «мама». На

⁹ Монг. *чойжин* — хранитель учения, а также лама, в которого вселяется хранитель учения и предсказатель; буддийский шаман.

¹⁰ Луижин (луижн) — по объяснениям информанта, одно из подразделений красношапочников, которое они не признавали, а тем более гелугпинцы.

¹¹ Монг. *хурдэ* — молитвенный барабан.

ее вершине лежит еще одна громадная серая черепаха из песчаника. В спине ее выдолблена ниша для стелы. Вместо стелы сейчас лежит груда мелких камешков, как и на той черепахе, что лежит среди развалин Хара-Хорина, столицы Чингис-хана. Уже подъезжая к Шанху, заехали на обо Джаргалант, оказавшиеся, однако, совсем неинтересным. Одна куча камней, никаких жертвенников, курильниц и т. д. Лежали лишь один бумажный тугрик¹² и одна медная монета дореволюционного образца.

Под горой резали госхозных баранов, и мы долго с аппетитом смотрели на это зрелище. Оказавшиеся тут же болгарские мелиораторы сказали, что на месте Джаргалант-обо по их карте значитесь триангуляционная вышка. Когда ее воздвигали, все что было на обо, унесли с собой геодезисты. Потом мы подъехали на машине к Шанху. Наш дед вылез из машины возле одной из юрт, что-то разузнал, и через несколько минут мы оказались в юрте, полной народу: около 50 человек, разного возраста — стариков, людей средних лет, молодежи, детей. Оказалось, что в Шанхе, когда наступает время изготовления кумыса, жители по очереди собираются в каждой юрте и коллективно его пьют. Мы попали как раз на такое сборище. Нам вручили по громадной, по-моему, литровой пиале кумыса, и мы начали его потихоньку пить.

Интересно было наблюдать за тем, как встречались и здоровались старики, входя в юрту. Постоянно входили новые лица, многие из них виделись в этом году впервые, т. к. не все они жители Шанха, а некоторые из дальних сомон-ов. Входящий протягивал обе руки хозяину, который пожимал его за локти, а гость в свою очередь пожимал своими руками локти хозяина. Так же здоровался он и с остальными пожилыми гостями. Затем начинался обмен табакерками. Каждый вручал свою вновь пришедшему, а тот отдавал ему свою в обмен, однако не навсегда, а лишь для того, чтобы гость понюхал нюхательный табак хозяина из его табакерки, а хозяин — табак гостя из его табакерки. Это стандартный для Монголии обряд приветствия. Нам тоже неоднократно это предлагали, но у нас табакерок и нюхательного табака нет, поэтому мы в ответ давали хозяевам по одной сигарете, и их с благодарностью принимали, потому что в *худоне*¹³ (сельской местности) сигареты — большая редкость. Тем не менее большинство монголов предпочитают курить свою национальную трубку, которую носят, заткнув в сапог, а табак для нее — в кисете, заткнутом за пояс. В нем же хранится и табакерка с нюхательным табаком.

Постепенно хозяин юрты и человек, разливающий кумыс, втянулись в разговор, и мы начали задавать вопросы. В двух километрах от территории нынешнего Шанха был большой монастырь Баруун-хурэ. По преданию, он был основан здесь через 60 лет после Эрдэнэ-Цзу на том месте, где проезжал Ундур-гэгэн и где случайно из его повозки было пролито кобылье молоко. Это считается хорошей приметой, поэтому тут был основан монастырь Баруун-хурэ. В нем было более 5 дацанов и 1 000 лам. В 1938 г. он был разрушен и закрыт. Часть его построек в настоящее время сохранилась. Обо в этих местах было непопулярным объектом поклонения.

¹² Монг. *төгрөг* — денежная единица в Монголии.

¹³ Монг. *хөдөөн* — худон, сельская местность; провинция, а также степь, незаселенная местность, обильная водой и травой место, пустошь.

Связи между 108 зернами четок и 108 субурганами Эрдэнэ-Цзу он не видит. Эрх¹⁴ — это хороший предмет, как объяснил он. Эрх — это значит «сюда», «приходить сюда», а все, что сюда, а не отсюда, очень хорошо. Действительно, когда верующие перебирают четки руками, они перебирают их одной левой рукой, откидывая шарики в свою сторону, к себе. Маленькие эрх держат при этом в правой руке (в Шанхе это тоже было распространено повсюду), один маленький шарик на нем откидывается после проворота полностью большого эрх. Все присутствующие стали показывать мне свои четки. Большая часть их сделана из какого-то орехового корня, а в качестве разделителя использованы кораллы. Местность Шанх называется по горе Шанх, а та в свою очередь, согласно народным представлениям, означает женские волосы, растущие на висках (интересное объяснение, хотя и вызывающее некоторые сомнения).

Из этой юрты мы перешли в другую по соседству, победнее. Хозяйка ее варила суп из потрохов барана и кровяную колбасу. Ребята дружно отказались ее есть, а я об этом очень жалела, так как хотелось ее попробовать.

На *ширээ* у хозяйки стояли небольшой иконостас, лампадка и вырезанный из камня рельеф высотой примерно 12 см, шириной 2,5 см. На одной его стороне был изображен субурган, на другой — тумбаши¹⁵ — иллюстрация к одной из буддийских джатак, популярной в Монголии (четыре друга, стоящие друг на друге — слон, обезьяна, заяц, птица, старающиеся достать плоды с дерева). Бабушка ответила на все вопросы о том, кто эти божества, которые стоят на ее жертвенном столе. Юрта ее была маленькая и грязная. Из нее мы перешли к родственнице нашего проводника Балдана и ее мужу. Муж — бывший лама, сохранил ламскую шапку, чем он очень гордился, в ней мы его сфотографировали. Потом поехали смотреть остатки монастыря Баруун-хурэ. Они находятся в двух километрах к юго-западу от Шанха. Там же находится скотоводческая бригада госхоза Хара-Хорин. Монастырские постройки сохранились полностью, но в ужасающем состоянии. Разобрана и разрушена только стена, выложенная белым кирпичом, который, как сказал находившийся тут же старик, только в этом году был увезен для ремонта чего-то в Эрдэнэ-Цзу. На территории монастыря в трех его бывших главных храмовых зданиях помещаются сейчас складские помещения для шерсти и курятник, шерсть и кур сдает госхозу эта бригада. Разрушенные ворота в храме служат кормушкой для лошадей. Вечером вернулись в Хара-Хорин и посмотрели в клубе первую серию фильма «Цокто-тайджи». Это лучший фильм монгольской кинематографии по всеобщему признанию.

23 августа, воскресенье. С утра выехали в Худжирт. Это 50 км к югу от Хара-Хорина. Помимо сомона там находится курорт всемонгольского значения, построенный у аршана, лечащего желудочно-кишечные болезни. Так как было воскресенье, то никого из сомонного начальства и даже хозяйки гостиницы не оказалось на месте. Нам посоветовали устроиться на курорте, где было много свободных мест. Мы так и сделали, получив к тому же разрешение питаться в столовой курорта. Это было большой ошибкой, которую мы осознали

¹⁴ Монг. *эрх* — четки.

¹⁵ Монг. *тумбаши* — фолькл. четыре дружных животных (слон, обезьяна, заяц, голубь).

только на другой день. Нам выделили комнату в 5 коек в одном из корпусов курорта. И мы пошли обедать. К тому времени, наконец, прекратился дождь, который лил с утра. Обед оказался очень обильным: огромный кусок мяса и свежий зеленый лук с солеными огурцами. В зале на 400 человек едоков стоят две громадные китайские вазы (литров на 100 каждая), из которых можно черпать кумыс в неограниченном количестве. Вечером смотрели концерт артистов художественного ансамбля Булган-сомона. В программе бурятские песни, халхаские песни и даже русский народный танец. С очень хорошей мимикой шла юмористическая сценка.

24 августа, понедельник. Позавтракали в столовой курорта. К нам подошла довольно симпатичная женщина, очевидно, главное ответственное лицо за питание обитателей Худжирта, и состоялось продолжительное (сначала со мной, а потом без меня) выяснение отношений по поводу питания. С каждого из нас требовалось 15 тугриков за питание в день вне зависимости от того, сколько раз мы будем питаться. Разовая оплата за каждую еду администрации гостиницы не устраивала. Мои ребята целый час выясняли отношения, в результате этот визит наш в столовую курорта был последним. Как оказалось потом, Виктор долго взывал к справедливости, а потом администратор начала грозить своими связями, что уже совершенно никуда не годилось.

После завтрака разыскали сомонного начальника — даргу¹⁶. Он посоветовал нам обратиться в артель, с которой либо в прошлом, либо в настоящем связаны все старики сомона. Придя в артель, мы поговорили с артельным даргой и действительно получили имена нескольких информаторов. К одному из них — 96-летнему ветерану артели отправились Цэрэннадмид и Болд. Я и Виктор пошли к пенсионеру артели, бывшему ламе Балдандоржу, халха, 72 года. До 1956 г. работал в артели. Потом вышел на пенсию, пенсия — 100 тугриков в месяц. В красном углу у него висит почетная грамота, выданная за хорошую работу в артели. Самым близким к Худжирту был Бумхан¹⁷ Халуун усны жас. Сахьюсом его была Лхамо. Постоянных лам в нем не было. Определенных хуралов тоже. Устраивались они наездами по просьбе каких-либо знатных лиц. Находилось оно в ведении Богдо-ханского монастыря. Возле Худжирта были два обо: на западе — Гуа-обо, на севере — Шонклан-обо. Праздник на обо происходил один раз летом. Он был в равной степени доступен и мужчинам, и женщинам. Можно было приходить на него и тем, и другим и не только во время праздника обо, но и в обычные дни. Подношением здесь были только молочные продукты. Лошадей и баранов в жертву не приносили. Никакие изображения буддийских божеств на обо не вешались. Так как здесь был целебный аршан, то ламы приезжали сюда очень часто, в том числе и хубилган из Эрдэнэ-Цзу. В связи с их приездом устраивались хуралы. Сахьюсов различных животных он не знает, но когда животные болеют и бывает большая смертность скота, то читаются специальные книги. Лхамо был не только сахьюсом его монастыря, но и его личным сахьюсом. В честь него он каждый день зажигал и до сих пор зажигает лампадку. С культом Чингис-хана был связан монастырь Баруун-хурэ.

¹⁶ Монг. *дарга* — начальник, председатель.

¹⁷ Бумхан — небольшой дуган (храм).

Рядом с хозяйством нашего информатора возвышается двухэтажный дом старого нойонского типа. Его хозяева, муж и жена, также пенсионеры артели. Дом до революции принадлежал одному из местных нойонов и находился на территории монастыря, в 30 км отсюда. Несколько лет назад остатки его они разобрали и перевезли в этот сомон. Внутри сомона также несколько раз меняли место, прежде чем они оказались там, где находятся сейчас. Первый этаж дома — хозяйственный склад, погреб и пр. Второй этаж — жилая часть, но это только летний вариант жилья. Зимой здесь холодно. Зимой хозяева живут в большой юрте. Деревянное ее основание находится тут же во дворе усадьбы. У хозяев оказался отличный набор бурханов и икон, несколько типов четок.

Во второй половине дня съездили на местное обо. По дороге проехали несколько крупных курганов, круглых и квадратных в плане с насыпью в центре диаметром до 10 м. Подъехали к горе довольно близко, потом оставили водителя Сергея с машиной и пошли с Виктором на обо по двум распадкам. Обо бедное. Ориентировано с запада и на восток. На западе — 12 куч камней, на востоке — 14 куч, с юга находится жертвенник, курильницы нет, несколько пустых бутылок архи, несколько мэнгэ¹⁸, несколько полинявших под ветром и дождем хи-морь¹⁹.

По дороге мы с Виктором вели душещипательные беседы о монголоведении. На обратном пути заехали в юрты. Хозяева довольно бедные, но, как всегда в Монголии, гостеприимные. Нас напоили чаем и накормили урюмом и арулом²⁰. Пытались узнать имя сахьюса Гоа-обо и что-либо о расположенных возле юрты курганах, но ни того, ни другого хозяева не знали.

После возвращения в гостиницу мы отправились в артель и осмотрели ее. Она существует с 1932 г. выпускает деревянные детали юрт (уни, тооно, хана²¹), шьет сапоги, ватные брюки и телогрейки, ватные одеяла. Изделия артели продаются в магазине при ней же. Артель имеет четыре корпуса: административный, два столярно-токарных, где делают детали юрт, один пошивочный. В центре территории стоит юрта-музей, где экспонируются документы по истории артели и есть образцы её изделий. Есть склад. Вечером я играла на поле перед курортом в монгольские кегли. Шар весом в 10 кг я тщетно пыталась докатить до кеглей под громкий хохот монголов. Вечером Виктор напился где-то и стал утверждать, что нам пора возвращаться в Улан-Батор, а так как я не улан-баторка, то я не понимаю, что такое скучать по этому городу. Через некоторое время он добавил, что в общем-то в Улан-Батор он стремится потому, что оттуда он быстро уедет в Москву. Цэрэннадмид долго вдалбливала ему в голову, в чем состоит его экспедиционный долг, но его это мало интересовало.

25 августа, вторник. Сегодня выезжаем в Бат-Улзий. От Худжирта это 120 км. По дороге заехали на местное сугубо современное кладбище. Находится оно у подножия горы. Ориентированы погребения головами в сторону

¹⁸ *Мөнгө* — монгольская разменная монета. 100 *мөнгө* равнялись 1 *төгрөг* (тугриков). В настоящее время *мөнгө* (в русской транскрипции *мунгу*) вышли из употребления.

¹⁹ Монг. *хий-морин* — букв. 'конь ветра' — цветные флажки с изображением коня, считающиеся выражением психической энергии человека.

²⁰ Монг. *өрөм* — молочная пенка, *ааруул* — род сушеного творога.

²¹ *Унин* — шесты, поддерживающие верхний круг монгольской юрты, *тооноо* — круг верхнего отверстия юрты, *хана* — решетчатая стенка юрты.

этой горы, т. е. к юго-востоку. Оградки, тумбы похожи на сельские кладбища России. Километров через 50 остановились на берегу Орхона и сварили уху из наловленной шофером Сергеем накануне рыбы. Наши монгольские коллеги опять проявили независимость, и пока мы с водителем варили и жарили рыбу, удалились в юрты, которые были где-то в 1–1,5 километрах от нас, и там поели. Вернувшись, они снизошли только до жареной рыбы, отказавшись от ухи.

Берега Орхона в этих местах прекрасны. Течет он в ущелье с крутыми берегами. Рыбу здесь ловить запрещено, так как Орхон в этом течении входит в интуристовский маршрут. Вода чистая и прозрачная, и рыба ходит в ней косяками, подходя близко к берегу. Отвесные склоны из пористого вулканического туфа поросли диким крыжовником. Болд смело ринулся с кружкой под откос и кое-что собрал. Не хотелось ехать дальше, до чего красиво.

В трех километрах далее по дороге оказался целебный источник аршан. Я отправилась пить воду, но спуск оказался таким крутым, что я не раз пожалела, что пустилась в этот путь. Источник был у самого берега Орхона, а спуск метров 30 был очень крутым. Предусмотрительный Сергей и беременная Цэрэннадмид не пошли. У дороги возле спуска к источнику останавливались все проезжие машины. Все пассажиры шли пить аршан. Тут оказался главврач детской больницы из Арвай-Хэрэ, журналистка из Улан-Батора и т. д. Еще через два часа прибыли, наконец, в Бат-Улзий. Вся оставшаяся дорога к нему была буквально усеяна памятниками эпохи орхон-енисейских тюрков. Сомон Бат-Улзий удивительно красив. С юго-запада к нему подступают горы, поросшие кедром, с другой стороны — долина Орхона и широкая плоская гора Бат-Улзий, по имени которой назван сомон. Центральная часть — административные здания и артель по производству деталей юрт. Гостиница тихая и уютная. Мы — ее единственные обитатели. Хозяйка гостиницы, она же повара, организовала нам ужин. Мы зашли в контору, где не оказалось дарги, и в магазин, где я приобрела китайские колонковые кисти для своей сестры и чешский приборчик для скрепления бумаг.

Так как дарги не оказалось на месте и некому было дать нам имена информаторов, то мы на свой страх и риск вечером пошли по юртам и вскоре набрали на весьма разговорчивого информатора — бывшего ламу Чойра дацана Сайхатни-хурэ. Старик оказался даже более разговорчивым, чем этого требовали интересы дела, и нам с трудом удавалось вставить в его речь хоть какие-то вопросы. По специальности он оказался изготовителем балинов — жертвенных пирамид из теста и масла, используемых в храмовых ритуалах, но говорить был способен обо всем на свете.

26 августа, среда. С утра пошли в артель и оттуда по рекомендации артельного дарги отправились на самую окраину сомона — к Балдандоржу, бывшему чойра-ламе Сайхатни-хурэ. По распоряжению артельного дарги нас даже довели к нему на машине, а сам артельный дарга ехал впереди на мотоцикле. Хозяин напоил нас свежим только что вскипевшим коровьим молоком и отметил, что большое счастье ожидает нас, раз мы попали на свежее молоко первого кипячения.

В Бат-Улзий как раз началось доение кобылиц для Праздника первого кумыса. Всюду в юртах кумыс. При начале дойки молодых жеребят привязыва-

ют всех на одну веревку, чтобы они не сосали кобылиц и не отбирали молоко. Раньше было 3 больших семейных события (*хурим*): свадьба, рождение ребенка, похороны (сейчас слово *хурим* сохранилось только за свадьбой). Все они сопровождалось поеданием большого количества молочных продуктов.

На вопросы он отвечал очень охотно и доброжелательно. Показывал свои *эрх* (четки). На прощание он поблагодарил нас за беседу, сказал, что с ним давно никто не беседовал на столь умные темы. Артельный дарга, который молча слушал весь этот разговор, под конец сам рассказал кое-что про организацию артели в этих местах и ее работу.

Потом я, Болд, Цэрэннадмид вернулись в гостиницу и хотели было съездить на Орхонский водопад — красу и гордость Увур-Хангая, обязательный объект интуристовских маршрутов. Как остроумно отметил Болд, картина с изображением Орхонского водопада — это эмблема Увур-Хангайского аймака. Действительно, во всех гостиницах, аймачной и сомонных, в столовых, в кабинетах начальников висит такая картина. Но Сергей сказал, что если мы поедем на водопад, то нам может не хватить бензина на обратную дорогу в Улан-Батор, поэтому поездка на водопад отпала. После обеда отправились еще к двум информаторам. Один из них — артельный пенсионер, бывший мастер по изготовлению деревянных телег. Он рассказал и описал их, а я задавала ему вопросы по вопроснику, составленному археологом П. Кожиным, занимавшимся историей колесного транспорта. Второй информатор — старый коммунист, единственный сейчас из оставшихся в живых комиссар аймака, веселый балагур и любитель выпить — Цэрэндаш. Вечером к нам в гостиницу на ужин подоспела веселая компания аймачного начальства из Арвай-хэрэ. Ужин прошел в веселой обстановке. Весь день до этого монгольские студенты запасались художественными продуктами (арулом, маслом, пенками), которые трудно найти в городе и которые всеми монголами очень ценятся.

27 августа, четверг. Утром выехали в Арвай-Хэрэ — центр Увур-Хангайского аймака, до него 240 км. Приехали во второй половине дня. Устроились в гостиницу, походили по городу. Аймачный центр очень пыльный. В магазинах ничего особенного. Есть специальный магазин молочных продуктов, но в нем только громадная деревянная бадья с кумысом. Вечером все, утомившись с дороги, читали и спали. Мы с Цэрэннадмид даже в полулюксе.

28 августа, пятница. С утра пошли в музей. Он небольшой и не очень интересный. Директор его в Улан-Баторе, а молодая заместительница еще не в курсе исторических событий своего аймака. Студенты настолько рвутся поскорее в Улан-Батор, что до 12 часов сделали все, что мне было нужно, сняли схемы районных памятников со стен и перерисовали их в четыре руки, так что мне ничего не оставалось делать, как объявить, что мы сегодня же едем назад в Улан-Батор. Общий восторг, но куда-то пропал водитель Сергей вместе с машиной.

Он нашелся только к 6 часам вечера. Тут же и выехали. Проехали за этот вечер 120 км. Дорога пыльная, наезженная и сильно оживленная. Ночевать остановились уже в полной темноте и провели первую и последнюю ночь в спальных мешках под брезентом. Вечером глазастые монгольские коллеги

углядели где-то недалеко юрту и отправились туда пить чай. Вернулись поздно вместе с хозяином юрты и его детьми, долго еще смеялись над чем-то и, наконец, легли спать. Сначала тихая теплая звездная ночь сменилась где-то часа в три утра сильным ветром. Остаток ночи пришлось руками держать над собой тент, чтобы его не унесло ветром. Встали в 6 утра и весь день ехали в Улан-Батор.

29 августа, суббота. В 6.30 вечера въехали в Улан-Батор. Весь день в дороге с 6 утра. Поели первый раз только в 13 часов. Наш водитель Сергей может ничего не есть сутками. А вот студенты все время шумели, что хотят есть. Дорога пыльная и неинтересная, к тому же очень оживленная трасса. По приезде в Улан-Батор выяснилось, что наша база ликвидирована на время, так как в нее поселили двух приехавших венгерских ученых. Так что водителям пока разгружаться негде. Сергей сразу приуныл, так как ему уже надоело спать в машине и хочется помыться, а негде. Поехали в «Алтай». Мест там, разумеется, не оказалось, брони тоже. Но один одноместный номер все-таки нашли. Я успела его занять очень своевременно, так как через полчаса явилась большая компания русских, которым не досталось ничего. Вечером пошла мыться и ужинать к Цэрэнханд. Кроме сытного ужина у нее оказались и немецкое пиво, и армянский коньяк. Рассказывала ей и Ойдову, ее мужу, некоторые сценки из нашей экспедиционной жизни. Все хохотали. Вернулась в гостиницу и уснула как убитая.

30 августа, воскресенье. Выпила у себя в номере чаю, в столовую не пошла, так как там наверняка никакие распоряжения относительно кормежки нашей экспедиции не сделаны. Потом пошла на базар (дзах²²). Это мое любимое воскресное развлечение в Улан-Баторе — вся традиционная экономика Монголии с ее проблемами налицо. К тому же с этнографической точки зрения базар очень интересен. Не понимаю, почему сотрудники советского посольства не то чтобы запрещают, но не рекомендуют нам туда ходить. По дороге зашла на почту, отправила письма домой, а потом на бывшую базу, чтобы узнать, не приехал ли кто-нибудь еще. Оказалось, вернулся отряд Волкова. Но куда делись все они — неизвестно. В квартире, служившей нам ранее базой, живут венгерские монголоеды Андраш Рона-Гаш и Лайош Бэшэ, оба хорошо известные в Европе и Америке своими работами. Познакомилась с ними, рассказала им о нашей экспедиции, о только что состоявшемся выезде в поле. В ответ получила приглашение отведать с ними горохового супа, который они только что сварили, между прочим, из российских консервов. Ну что же, начало сотрудничеству венгерских и советских этнографов было положено.

На базаре оживленно. С утра шел дождь, поэтому только к середине дня, когда все подсохло и выглянуло солнце, начался основной наплыв покупателей и продавцов. Как и в прошлом году, выбор всякой всячины громадный. Юрта полностью со всеми своими частями, много всякой вполне европейской одежды, монгольские дели, старые чемоданы, пустые банки из-под растворимого кофе, пустые банки из-под черной икры, веники (последними торгуют китайцы) и т. д. — одним словом, на дзахе продается абсолютно все. Потом зашла в Гандан, шла служба в честь 10 докшитов. Фотографировала некоторые

²² Монг. *дзах* — рынок, базар.

храмовые сценки. Потом опять сходила на дзах, думала, что встречу кого-нибудь из наших — никого. Пошла в гостиницу. Там ко мне зашел Виталий Волков, заместитель начальника нашей экспедиции академика А. П. Окладникова, поговорили об итогах первой поездки. Кое-какие неясные финансовые детали стали на место. Но от этого не легче. В столовой по-прежнему не кормят. Пью чай с хлебом.

31 августа, понедельник. С утра пошла в Президиум Академии МНР к Цэгмиду. Нашла Бадамхатана. Тот занят с приехавшим американским ученым О. Латтимором, а с первого сентября станет главным сопровождающим советской делегации на II конгрессе монголоведов. Ему не до меня, но он, однако, успел всадить мне пилюлю, сказал, что мой доклад не вставили в программу. Я расстроена, но жду приезда нашей делегации, чтобы выяснить, что к чему. В 12 часов прямо к зданию президиума подъехал отряд Лившица. Вид у него не очень веселый. Вкратце сообщает, что поездка была не из приятных. Едем устраивать его в «Алтай». К тому времени нашлись бронь и номера, заказанные на меня и на него. Пообедали последний раз в «Алтае», а с вечера все перешли на конгрессное питание в ресторане гостиницы «Улан-Батор».

1 сентября, вторник. Сегодня дневным рейсом Аэрофлота прилетают почти все делегации (русская, польская, английская, румынская, французская, венгерская и др.). Прилетели они все к вечеру, и за ужином зал был почти полон участниками Второго международного конгресса монголоведов. Начались знакомства, контакты и т. д.

2 сентября, среда. На 9 утра назначено открытие конгресса. К подъезду гостиницы «Улан-Батор», где разместились все делегации, поданы автобусы для ученых из социалистических стран и автомобили для капиталистов, а до Президиума Академии наук МНР, где будет проходить конгресс, расстояние всего 200 метров. Мы бы с удовольствием прошли его пешком, но таковы правила режима изоляции иностранцев от своего народа. Мало ли что...

Открытие конгресса состоялось вовремя. Все, что имеет к нему отношение, в моем дневнике отражения не нашло, слишком насыщенными были эти несколько дней, слишком переполнены яркими впечатлениями и встречами, что на записи в дневнике не оставалось времени. Впоследствии я не раз об этом жалела. Осталось в памяти то, что коснулось непосредственно меня. Неожиданно приятным образом растряслась ситуация с моим докладом, отвергнутым оргкомитетом конгресса. Мне было сказано, что сняты и другие доклады, так или иначе связанные с религиями, религиозными и мифологическими персонажами, а мой был именно из их числа и посвящен персонажу ламаистского (в те годы монгольский буддизм, как впрочем и бурятский, калмыцкий и тувинский, обозначали только этим термином) пантеона монголоязычных народов — Белому старцу Цагаан уругуну. Узнав об этом, глава польской делегации профессор Витольд Дыновский сказал мне, что по этому поводу не надо расстраиваться и что он опубликует мой доклад в Польше в сборнике статей, посвященных Монголии, вместе с материалами Польской этнолого-социологической экспедиции, которая уже несколько лет работала в МНР. И это было сделано некоторое время спустя.

А еще, когда закончился конгресс, его многонациональные участники, узнавшие про наши финансовые трудности, перед отъездом домой оставили нам то, что им в этой поездке не пригодилось, а нам было просто необходимо: рулон колбасы, какие-то консервы, зубную пасту и даже новенькие зубные щетки, колготки и теплые носки, кружку с кипятильником и что-то еще. Вот это была настоящая научная солидарность монголоведов разных стран.

Литература

- Жуковская 2018 — Жуковская Н. Л. Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция: 1969 год, самое начало, первые две недели работы (к 50-летию советско-монгольских академических экспедиций). Дневник этнографического отряда // Монголоведение. 2018. № 3. С. 4–13. DOI:10.22162/2500-1523-2018-3-4-13
- Жуковская 2019а — Жуковская Н. Л. Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция: 1969 год (к 50-летию советско-монгольских академических экспедиций) Дневник этнографического отряда (продолжение) // Монголоведение. 2019. № 16(1). С. 116–133. DOI:10.22162/2500-1523-2019-1-116-133
- Жуковская 2019б — Жуковская Н. Л. Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция: 1969 год (к 50-летию советско-монгольских академических экспедиций). Дневник этнографического отряда (продолжение: 15–23 сентября) // Монголоведение. 2019. № 17(2). С. 206–222. DOI: 10.22162/2500-1523-2019-2-206-222
- Жуковская 2019в — Жуковская Н. Л. Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция: 1969 год (к 50-летию советско-монгольских академических экспедиций). Дневник этнографического отряда (продолжение: 27 сентября – 26 октября) // Монголоведение. 2019. № 18(3). С. 564–582. DOI: 10.22162/2500-1523-2019-3-564-582

References

- Zhukovskaya N. L. The Soviet-Mongolian history and culture research expedition: 1969, the first two weeks of works (celebrating the 50th anniversary of Soviet-Mongolian academic expeditions). *Mongolian Studies*. 2018. No. 3. Pp. 4–12. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2018-14-4-12
- Zhukovskaya N. L. The Soviet-Mongolian history and culture research expedition: 1969 (celebrating the 50th anniversary of Soviet-Mongolian academic expeditions). Diary of the ethnography research team (continuance). *Mongolian Studies*. 2019. No. 1. Pp. 116–133. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2019-1-116-133
- Zhukovskaya N. L. The Soviet-Mongolian history and culture research expedition: 1969 (celebrating the 50th anniversary of Soviet-Mongolian academic expeditions). Diary of the ethnography research team (continuation: September 15–23). *Mongolian Studies*. 2019. No. 2. Pp. 206–222. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2019-2-206-222
- Zhukovskaya N. L. The Soviet-Mongolian history and culture research expedition: 1969 (celebrating the 50th anniversary of Soviet-Mongolian academic expeditions). Diary of the ethnography research team (continuance: 27 September – 26 October). *Mongolian Studies*. 2019. No. 3. Pp. 564–582. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2019-3-564-582

ЭТНОЛОГИЯ

УДК 39



Международный бурятский фестиваль «Алтаргана» как фактор внутриэтнической консолидации бурят конца XX–XXI в.

*Сэсэгма Гэндэновна Жамбалова*¹

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация) доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник
 0000-0002-2672-8126. E-mail: zhambalovas@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Жамбалова С. Г., 2020

Аннотация. *Введение.* Актуальность исследования у бурят этнических процессов, направленных на усиление устойчивости этнической системы путем консолидации народа, обусловлена их противостоянием этнотрансформационным процессам, которые могут повлиять на этническую самоидентификацию населения. *Цель* статьи — исследовать деятельность Международного бурятского фестиваля «Алтаргана» как фактора активизации современных этнических процессов у бурят конца XX – начала XXI в., в том числе внутриэтнической консолидации. *Материалы.* В статье исследуется малоизученный Международный бурятский фестиваль «Алтаргана», феномен современной бурятской культуры. Исследование базируется на полевых, литературных материалах и данных СМИ. *Результаты.* Анализ современных этнических процессов бурят, по ряду исторических обстоятельств проживающих в трех субъектах РФ (Республика Бурятия, Забайкальский край, Иркутская область), а также диаспорально — в Монголии и в Китае, предоставляет возможность получить интересные выводы. Выбор объекта исследования не случаен — фестиваль, начало которому положено в 1994 г. в Монголии, с 2002 г. имеет статус международного и проводится на государственном уровне каждые два года в одном из регионов проживания бурят. Цикличность, установленная форма и демонстративность возводят его в ранг ритуала, отличающегося символичностью действий. Путем пространственного кружения фестиваль физически и ментально охватывает этническую территорию административно разделенных бурят, подчеркивает целостность народа, является важным фактором внутриэтнической консолидации бурят конца XX – первых десятилетий XXI в. Действо фестиваля состоит из трех основных частей — торжественное открытие; конкурсы и спортивные состязания, способствующие сохранению и возрождению бурятского языка, традиционной культуры, этноспорта; торжественное закрытие. *Выводы.* Несмотря на статусность международного мероприятия, международный фестиваль «Алтаргана» остается малоизученным, данная статья открывает перспективы для его дальнейшего изучения.

Ключевые слова: международный фестиваль «Алтаргана», буряты, Россия, Монголия, Китай, этнические процессы, внутриэтническая консолидация, цикличность, ритуал

Благодарность. Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.191.1.1. «Трансграничье России, Монголии и Китая: история, культура, современное общество»; номер госрегистрации АААА-А17-117021310269-9).

Для цитирования: Жамбалова С. Г. Международный бурятский фестиваль «Алтаргана» как фактор внутриэтнической консолидации бурят конца XX–XXI в. // Монголоведение. 2020. № 1. С. 172–187. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-172-187.

UDC 39

International Altargana Festival as a Factor of Buryat Intra-Ethnic Consolidation: Late 20th – 21st Centuries

*Sesegma G. Zhambalova*¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova St., Ulan-Ude 670047, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Associate Professor, Leading Research Associate

 0000-0002-2672-8126. E-mail: zhambalovas@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Zhambalova S. G., 2020

Abstract. *Goals and Materials.* The article analyzes field, literary, and media data to explore the urgent issue of contemporary ethnic processes inherent to the people that – due to a number of historical circumstances — live in three federal subjects of Russia (Republic of Buryatia, Zabaykalsky Krai, Irkutsk Oblast), and constitute separate diasporas in Mongolia and China. So, the festival which started in 1994 in Mongolia grew to become international since 2002, and is nowadays held nationwide with official state support every two years in one of Russia’s regions where the Buryats live. *Results.* Cyclicity, established forms and demonstrativeness elevate the event to the rank of a ritual characterized by symbolism of actions. Through spatial whirling, it physically and mentally covers the ethnic territory of the administratively separated Buryats, emphasizes integrity of the nation, being an important factor for the intra-ethnic consolidation in the late 20th – 21st centuries. The performance comprises three main parts, namely: grand opening; contests and sporting competitions aimed at preserving and reviving the Buryat language, traditional culture, ethnic sports; and grand closing ceremony. Despite the international status, the event still remains poorly understood, and the article opens prospects for its further research.

Keywords: International Altargana Festival, Buryats, Russia, Mongolia, China, ethnic processes, intra-ethnic consolidation, cyclicity, ritual

Acknowledgements: The reported study was funded by government subsidy — project no. XII.191.1.1. ‘Transboundary Areas of Russia, Mongolia and China: History, Culture, Contemporary Society’, state reg. no. АААА-А17-117021310269-9.

For citation: Zhambalova S. G. International Altargana Festival as a Factor of Buryat Intra-Ethnic Consolidation: Late 20th – 21st Centuries. *Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 172–187. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-172-187.

Введение

Международный бурятский фестиваль «Алтаргана» проводится с 1994 г. Цель статьи — исследовать деятельность этого фестиваля как фактора активизации современных этнических процессов у бурят конца XX – начала XXI в., в том числе внутриэтнической консолидации. Источниковой базой исследования являются полевые, литературные данные и электронные материалы СМИ. Полевые материалы собраны во время работы на фестивале, начиная с 2006 г. в качестве члена экспертного совета (жюри) конкурса «Бурятская юрта», а впоследствии (в связи с закрытием этого конкурса из-за проблем с международной транспортировкой крупногабаритных предметов) — конкурса «Один день бурята». Такая работа позволяла, кроме постоянного присутствия на «своем» конкурсе, быть на открытиях и закрытиях фестиваля и других мероприятиях после завершения конкурсного дня.

Буряты проживают в трех трансграничных субъектах Российской Федерации (Республика Бурятия (далее — РБ), Забайкальский край, Иркутская обл.), есть крупные диаспоры бурят в Монголии и Китае, а также землячества бурят в крупных городах России. По переписи 2010 г., всего бурят насчитывалось 461 389 чел., из них в РБ — 286 839, в Забайкальском крае — 73 941, в Иркутской обл. — 77 667 [[Национальный состав 2010](#)].

В Монголии при переписи населения к бурятам себя относят 45 087 чел., проживающих преимущественно на севере страны в аймаках Дорнод, Хэнтий, Сэлэнгэ, Булган, а также в г. Улан-Баторе [[Хүн, ам, орон 2010: 54](#)]. Численность бурят в Китае оценивается примерно в 70 000 чел. [[Buryat people](#)], однако это число приблизительное, так как официальный учет в КНР численности бурят не ведется.

Формирование бурятского этнического анклава в Монголии, пятого по численности после групп халха, казахов, дербетов, баятов, произошло в результате массового переселения в конце XIX – первой трети XX в. С начала XX в. до 1930-х гг. произошло заселение в основном агинских бурят в приграничную местность Шэнэхэн АРВМ КНР. Основные причины трех волн эмиграции бурят из России и СССР в Монголию и Китай: сокращение пастбищ из-за активного переселения крестьян из центральных районов России, события Российской революции и гражданской войны, коллективизация [[Боронова 2008: 74](#)].

Приведенные ниже факты свидетельствуют об актуальности специально научного исследования истории и феномена фестиваля как малоизученного явления. Данная статья не претендует на широкий охват всех сторон фестиваля, поставленные здесь проблемы открывают перспективу для его дальнейшего специального изучения.

Актуальность исследования у сибирских народов, в частности у бурят, этнических процессов, направленных на усиление устойчивости этнической системы путем консолидации народа, не вызывает сомнения. Эти процессы противостоят этнотрансформационным, которые тоже активно развиваются и могут привести к изменению этнической самоидентификации населения и к сокращению числа бурят. Актуализирует исследование также то, что глобализация, исподволь разрушая многоликость мира, способствует возникновению

новой целостной человеческой цивилизации. При многих положительных сторонах ее воздействия на мировую систему, она имеет ряд негативных, в числе которых всеобщая унификация культуры, все более приобретающая характер массовой, которая, по мнению В. Н. Иванова, «является основой пренебрежения ценностями и элементами традиционной истории и культуры, а также языком народов» [Иванов 2014].

К счастью, процесс глобализации сопровождается развитием тенденций самосохранения народов, углублением осознания собственной этнической идентичности, ее уникальности, заключающейся в физическом облике, языке, традициях, культуре, религии и т. д. Выявлено, что «возрождение национального самосознания, интенсификация роли узловых этноконсолидирующих признаков в условиях преобразующего мира выступают как одна из основных причин сохранения и развития наций, а также их национальной идентичности» [Иванов 2014].

В данной статье рассматривается одно из направлений современных этнических процессов — этническая консолидация бурят в XXI в. как процесс внутриэтнического сплочения, при котором сглаживаются различия между имеющимися в нем локальными группами.

История вопроса

Несмотря на тринадцать фестивалей, состоявшихся с интервалом в два года, а также несколько приуроченных к нему научных конференций, публикаций о нем немного. В августе 2012 г. был сделан анонс об издании сборника материалов (перепечатка газетных статей, фотографий и пр.) об «Алтаргана-2012», прошедшей в пос. Агинском Забайкальского края [Поставлена задача 2012].

В июле 2014 г. в Улан-Баторе накануне фестиваля в сомоне Дадал Хэнтийского аймака Монголии прошла Международная научная конференция «Бурятский национальный фестиваль „Алтаргана“: история и результаты», посвященная его 20-летию. На конференции были заслушаны доклады и сообщения об истории фестиваля, о его роли в консолидации бурятского этноса, о сохранении языка, культуры и национальной идентичности монголоязычных народов в условиях глобализации. Здесь же прошла презентация книги А. Оюунтунгалаг и С. Билэгсайхана «*Буриад зоны „Алтаргана“ наадам*» («Бурятский фестиваль «Алтаргана»») [Итоги Международной 2014].

В июне 2016 г. в рамках XII Международного всебурятского фестиваля в Бурятском госуниверситете прошел Научный форум «Алтаргана-2016», объединивший две Международные научно-практические конференции: «Россия и монгольский мир: вектор на сближение» и «Бурятский мир: от истоков к будущему», на которых были рассмотрены вопросы этногенеза и этнической истории монгольских народов, традиционной культуры и религиозных конфессий, проблемы сохранения и развития бурятского языка, российско-монгольские отношения, стратегическое сотрудничество и т. д. В рамках форума состоялись круглые столы Межрегионального общественного движения «Всебурятская ассоциация развития культуры» (ВАРК)¹ по проблемам культурного на-

¹ В 1991 г. состоялся I Всебурятский съезд, возродивший традицию проведения Всебурятских

следования, образования, развития и обучения бурятскому языку, а также изучения искусства бурятского народа, по вопросам существования бурятского мира в условиях глобализации.

В Проекте резолюции научного форума нет пункта непосредственно о фестивале [[Научный форум 2016](#)]. По результатам первой конференции форума был издан сборник статей [[Россия и монгольский мир 2017](#)].

В преддверии XIII фестиваля в г. Иркутске в июле 2018 г. состоялась Международная научно-творческая конференция «Этнокультурные бренды Байкальского региона», на которой состоялись три доклада о фестивале общественных деятелей из Якутии и Монголии. В. Д. Иванов из Якутии выступил с темой «„Ёрдынские игры“ и „Алтаргана“ как старт эстафеты Евразийского этнофестиваля календарных праздников „Под единым солнцем“». Бадрах Бурмаа рассмотрела тему «Алтаргана и современная бурятская молодежь», а Соёлсүрэнгийн Билэгсайхан выступила с докладом «Алтаргана — этнокультурный бренд Байкальского региона» [[Международная научно-творческая 2018](#)]. Минимальное количество на крупных научных конференциях докладов непосредственно об «Алтаргане», вероятно, обусловлено обсуждением актуальных и глобальных вопросов сохранения и развития этноса. Сам фестиваль как феномен, активизирующий консолидацию народа, углубляющий бурятскую идентичность, возрождающий язык и традиционную культуру бурят, несмотря на большой путь, пройденный им, еще не стал объектом и предметом специального рассмотрения.

К настоящему времени опубликовано несколько статей по теме. В 2010 г. Е. Г. Санжиева пишет о роли «Алтарганы» в сохранении и развитии традиционных культурных ценностей и культурной идентичности бурят [[Санжиева 2010](#)].

Т. Е. Санжиева и О. А. Убеева опубликовали статью, посвященную фестивалю как событийному туризму [[Санжиева, Убеева 2018](#)]. Д. Ц. Бороноева посвятила теме несколько интересных публикаций, например, в 2016 г. она написала об «Алтаргане» как факте событийной коммуникации [[Бороноева 2016](#)]. Как видно, фестиваль становился объектом исследований, в том числе бурят из Монголии, но статьи остаются малодоступными.

Основная часть

Исторически буряты подразделяются на две большие группы — предбайкальские и забайкальские. Несмотря на различные диалекты, культурные особенности, религию, а также на то, что взаимодействие между этническими группами в разные периоды истории носило различный характер, буряты на всем многовековом исторически прозрачном промежутке осознавали себя как единый народ с общим центральным ядром культуры. После присоединения к России они стали проживать в разных административно-территориальных единицах — Иркутской губернии и Забайкальском крае и были ста-

сездов начала XX в. На этом съезде была создана культурная организация «Всебурятская ассоциация развития культуры» (ВАРК), первым президентом которой стал художник Дашинима Дугаров. В 2016 г. состоялся VI съезд ВАРК, который закрепил хронологию съездов ВАРК. При этом название «Всебурятский съезд» было изъято из обращения. Президентом ВАРК избран Иннокентий Егоров.

бильно привязаны к своим землям. Благодаря созданию Бурят-Монгольской АССР (далее — БМАССР), включавшей почти всю этническую территорию, в 1920–1930-е гг. впервые за много лет в результате тесного внутриэтнического контакта, вероятно, четко оформилось осознание всей глубины общности и демаркационной линии, объединяющей и разделяющей две большие этнические группы. Близкое знакомство обнаруживало много общего и особенного. Этот, без сомнения, впервые с XVIII в. важный шаг к консолидации народа позволил бурятскому населению мигрировать в пределах республики. Центростремительное движение в основном было направлено в ее столицу г. Верхнеудинск (Улан-Удэ). Образование БМАССР, формирование ее органов власти и управления на основании постановления Президиума ВЦИК об объединении в одну республику автономных областей бурят-монголов Сибири и Дальнего Востока с центром в г. Верхнеудинске было завершено в 1923 г. Как верно отмечает Б. В. Базаров: «Была создана единая автономная республика, получившая совершенно новое содержание национальных и межэтнических отношений, гарантом которых выступала система социализма» [Базаров 2013: 6].

Впоследствии 26 сентября 1937 г. ВЦИК СССР и ЦИК РСФСР приняли постановление о передаче шести бурятских аймаков в состав вновь образуемых Иркутской и Читинской областей, о создании в их составе Усть-Ордынского и Агинского бурятских национальных округов. После этого активное национально-государственное строительство было свернуто. Утвердился курс на унификацию и интернационализацию всех сторон общественной жизни многонационального государства [Базаров 2013: 6–7].

Но к этому времени миграция предбайкальских, агинских и читинских бурят в быстро развивающийся г. Улан-Удэ, столицу республики, где буряты являются титульной нацией, становится постоянной. Активизирует этот процесс открытие высших, средних специальных и профессионально-технических учреждений образования, строительство фабрик и заводов, создание театров, музеев и т. д. Кроме того, в период коллективизации произошла миграция ольхонских бурят из-за их малоземельности в Еравнинский аймак БМАССР², в 1960-е гг. состоялась другая волна миграций из Иркутской области в Бурятию в связи с перекрытием р. Ангары при строительстве ГЭС [Жамбалова 2000: 233].

К XXI в. бурятский этнос подошел с довольно развитой социально-экономической инфраструктурой для поддержания, развития и возрождения самобытной традиционной культуры, понесшей в результате формирования советского атеистического общества значительный урон. За прошедшие 30 лет бытования в новой России, в новых идеологических условиях сделан огромный шаг в углублении традиционализма. В то же время процесс имеет объективные, не зависящие от воли людей стопоры, главное из которых само поступательное течение жизни — специфика современной повседневности бурят, проходящая в реалиях российской государственности, в свою очередь также находящейся в круге мировой глобализации.

² В более позднее время — Еравнинский район. В 1958 г. БМАССР переименована в Бурятскую АССР.

Социально-экономическое развитие бурятского социума проходит в условиях современной жизни со всем ее регламентом и атрибутами в контакте с доминирующим русским народом — государственным языком в РБ наравне с бурятским является русский, с середины XX в. ставший основным средством общения для бурятского населения всех трех субъектов РФ. Российское государство принимает серьезные меры, проявляет политическую волю и вкладывает финансы для активизации процесса возрождения народов страны, включая национальный язык. Все прилагаемые усилия в РБ дают результаты ниже ожидаемых, в первую очередь, в области сохранения и развития бурятского языка. Об этом свидетельствует мониторинг знания бурятским населением родного языка, он показывает неизменное сокращение числа пользователей языком [Дырхеева 2019].

Подобная ситуация во многом является следствием объективных причин. Ж. С. Сыздыкова справедливо отмечает: «Социокультурная реальность глобализирующегося мира снижает шансы формирования этнокультурной идентичности <...> и для тех, кто живет в своей родной среде, и для тех, кто существует за ее пределами. <...> понимание окружающего мира приходит к детям из информационного пространства прессы, телевидения, кинематографа, компьютерной сети и т. д. <...> с детского возраста перед ними аудиовизуальный образ Другого» [Сыздыкова 2015].

Однако все же есть достижения, которые трудно замерить и представить в виде статистических данных. В первую очередь, поменялись векторы ценностных ориентаций народа: повышается престижность и практическая значимость традиций народа, необходимых, по мнению многих, для самосохранения человека, семьи, рода, социума, поэтому календарные обряды проводятся в срок и в соответствии с правилами, народ старается иметь в гардеробе национальный костюм в традиционном и стилизованном исполнении для ношения в особых случаях, возрождаются фольклорное наследие, праздники, этносport, бурятские антропонимы и т. д. В результате в представлениях россиян и многонационального небурятского населения регионов значительно повышается престижность/статусность бурятского этноса.

Всему этому в немалой степени способствует Международный бурятский фестиваль «Алтаргана», направленный на консолидацию бурятского народа и возрождение традиционной культуры и родного языка. История появления и развития фестиваля несколько необычна. В 1994 г. Б. Мунхжаргал, художественный руководитель ансамбля «Хан Хэнтий», специалист департамента культуры администрации Хэнтийского аймака Монголии обратилась с предложением провести песенный конкурс бурят страны в администрацию аймака и к меценатам, координационно и материально поддержавшим инициативу. Большая часть бурят Монголии, проживающих диаспорально как малая народность среди доминирующего народа халха, до настоящего времени идентифицируют себя как буряты, сохраняют самобытность, язык, культуру, традиции материнского этноса. В последние годы, безусловно, это состояние находится в критическом состоянии, они постепенно ассимилируются в среде доминирующего народа. Например, во время «Алтарганы» в 2010 г. я слышала, как

девочка лет шести сказала своим родственникам: «Вы буряты, а я халха». Несмотря на все увещевания, что все ее родственники — буряты, включая дедов, бабушек, родителей, она стояла на своем, потому что в ее понимании быть халха престижней.

Название фестивалю дали земляки инициатора его создания, жители сомона Дадал Хэнтийского аймака, руководствуясь соображениями живучести и неприхотливости одноименного растения. Живучесть кустарника *алтаргана*, называемого карагана карликовая (*caragana pygmaea*), может символизировать стойкость народа, сумевшего выстоять в трудные периоды истории и сохранить национальные ценности и уникальную самобытность, его цепкие корни — неразрывную связь бурят с родной землей, историей, культурой и традициями [Басаев 2016].

В народе название кустарника алтаргана нередко переводят неправильно как золотарник, это отмечает известный биолог Б. Б. Намзалов. Он говорит, что алтаргана — это кустарник из семейства бобовых, вырастающий до 1,5 м, а золотарник — травянистое растение из семейства сложноцветных, растущее в лесах, луговых полянах, в кустарниках [Батомункуева 2016].

Первые четыре мероприятия с 1994 по 2000 г. носили характер песенного конкурса и прошли поочередно в разных аймаках Монголии, где проживали диаспоры бурят. С 2002 г. «Алтаргана» становится международным фестивалем, ее программа выходит за пределы песенного и меняется коренным образом. Она проходит при государственной поддержке правительств РБ, Иркутской области, Забайкальского края и Монголии каждые два года поочередно в одном из этих регионов [Басаев 2016].

Шэнэхэнские буряты из Китая не теряют надежды принять фестиваль в ближайшем будущем, но вопрос должен решаться на государственном уровне. За прошедшие 26 лет статус фестиваля значительно возрос. По мнению Д. Ц. Бороноевой, это самый долговременный культурный проект постсоветской эпохи, представляющий собой организованное действие, содержащий прагматический и символический компоненты, «реально выполняющий этноинтегрирующую функцию и подчеркивающий международное измерение расселения бурят» [Бороноева 2016: 322, 324].

Фестиваль «Алтаргана» носит «кочующий» характер, он яркий пример неономадизма, легко вписавшегося в современный мир бурят, потомков центральноазиатских кочевников-скотоводов. Его мобильный характер не противоречит мировым современным тенденциям. А. В. Головнёв отмечает: «Прошли времена, когда кочевничество считалось архаизмом; сегодняшняя номадология определяет мобильность движущей силой развития. Ренессанс движения, охвативший планету в виде туристического бума, миграционных волн, кибер-коммуникаций, означает, что неономадизм (новое кочевничество) не просто входит в моду, но и приобретает стратегический вес» [Головнёв 2019a].

С 2002 г. на фестиваль съезжаются делегации регионов с домашними животными, орудиями труда, юртами, скарбом, утварью. На месте одна часть участников разворачивает стоянку с традиционным жилищем, юртой, очагом, разводит огонь, варит традиционную пищу и т. п. Другая готовится к откры-

тию, конкурсам, состязаниям. Отдельными группами прибывают официальные представители регионов, члены экспертного совета (жюри) и судьи соревнований, спортсмены. На фестиваль приезжает немало зрителей из дальних и окрестных мест. Действо фестиваля состоит трех основных частей — торжественное открытие; конкурсы и соревнования, на которых жюри оценивает подготовленные выступления, спортивные состязания и др.; торжественное закрытие. О его параметрах можно судить по информации о предстоящем XIV фестивале «Алтаргана–2020». Он должен был состояться в пос. Агинское и пгт. Могойтуй 16–18 июля 2020 г. Принимающая сторона планировала подготовить 24 площадки, в том числе 11 объектов размещения гостей (гостиницы, общежития и интернат). С 2019 г. идет серьезная подготовка к фестивалю, в программе которого 15 творческих, 6 спортивных состязаний и научно-практическая конференция «Международный бурятский фестиваль „Алтаргана“: история и современность». В июне 2019 г. состоялась встреча участников оргкомитета, присутствовали государственные, политические и общественные деятели из Иркутской области, РБ, Монголии, АРВМ КНР. В связи с пандемией новой коронавирусной инфекции фестиваль перенесен на 2021 г.

В 2020 г. агинские буряты собирались встретить фестиваль третий раз: первый провели в 2002 г., с него отсчитывается международная история праздника, второй — в 2012 г. Местные СМИ Агинского бурятского округа рассматривают символизм в том, что у них начинается третий круг международного фестивального движения, консолидирующего бурятский народ, своеобразный круговорот, символическое кружение в пространстве и времени. Как объективно выявлено, пространственное кружение — универсальный прием физического и ментального охвата пространства [Головнёв 2019б: 113].

За 16 лет с 2002 по 2018 г. «Алтаргана» не один раз охватила этническое пространство бурят, а приближаясь к третьему кругу, умножила силы, расширила круг мероприятий, увеличила число участников. Т. Е. Санжиева и О. А. Убеева сделали обзор фестивалей с 2006 по 2014 г. На VII фестивале «Алтаргана–2006» в г. Улан-Удэ было 2,5 тыс. участников и 6 тыс. гостей, к тому времени это самая большая по численности встреча. Помимо выступлений фольклорных исполнителей, состоялся концерт Государственного театра песни и танца «Байкал», более дорогими стали призы, например, победитель по стрельбе из лука получил автомобиль «Лада».

VIII «Алтаргана–2008» прошла в Иркутской области, площадки размещались в гг. Иркутск, Шелехов, Ангарск, в пос. Усть-Ордынский, в Иркутском районе. Программа значительно расширилась: конкурсы стали разнообразнее и ориентированными на туристский бренд. Новым был конкурс сказителей *улигершинов*. В г. Улан-Батор состоялась IX «Алтаргана–2010», в ее организации приняло участие правительство Монголии. X «Алтаргана–2012» прошла в пос. Агинское Забайкальского края при поддержке правительства края. Состоялось 12 творческих конкурсов и 4 спортивных состязания. Призовой фонд фестиваля составил более 1 млн 250 тыс. руб. Самый крупный приз — автомобиль выиграл победитель в национальной борьбе, победителям всех творческих конкурсов и спортивных состязаний вручили гран-при, кубки и денежные призы по 50 тыс. руб.

XI «Алтаргана–2014» состоялась в Монголии в г. Улан-Батор [Санжиева, Убеева 2018]. Следует отметить, что исследователи здесь ошибаются. Фестиваль 2014 г. проходил не в Улан-Баторе, а в честь 20-летнего юбилея проведен там, где он получил начало, в сомоне Дадал Хэнтийского аймака. На официальном сайте губернатора Иркутской области подчеркивается символичность выбора важнейшего юбилейного мероприятия для бурят, проживающих в России, Монголии, Китае. По монгольскому преданию, сомон Дадал является родиной Чингис-хана [XI Международный бурятский 2014].

Участники фестиваля отдельными группами побывали в красивейшем мемориальном месте, связанном с именем Чингис-хана, что было дополнительным эмоциональным стимулом для укрепления идентичности с монгольским миром.

XII «Алтаргана–2016» состоялась в г. Улан-Удэ. В течение нескольких дней помимо конкурсов и состязаний здесь прошли концерты, выставки, а также скачки и пр. [В Бурятии стартовал 2016].

В 2018 г. в Иркутской области и г. Иркутске состоялась XIII «Алтаргана–2018», проведено 14 творческих конкурсов и спортивные состязания по шести национальным видам спорта. По данным организаторов, общая численность делегаций из регионов и стран составила более четырех тысяч человек [Флаг «Алтарганы» 2018].

Фестиваль проходит по модели олимпийских игр: красочные церемонии открытия и закрытия с театрализованными представлениями на стадионах с большой вместимостью, торжественный проход регионов-участников, официальные речи государственных деятелей регионов, награждения победителей и т. д. Фестиваль имеет флаг, который торжественно передается от региона региону во время церемонии закрытия. Каждая принимающая сторона создает эмблему фестиваля, поэтому к 2020 г. появился целый ряд красочных, наполненных особой семантикой, логотипов. На фестивале каждый район всех трех регионов РФ, где проживают буряты, представляет свою делегацию, а в конкурсах состязаются отобранные в результате внутренних соревнований коллективы и отдельные участники. Важное место занимает спортивная составляющая. Для состязания съезжаются команды бурят из других регионов, кроме названных выше, например, из Республики Саха (Якутии), Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Томска, Красноярска, Казахстана [Сборная Бурятии 2012]. Также эти регионы участвуют в конкурсе красавиц «Дангина» и в некоторых других.

Принимающая сторона разрабатывает положение, в целом совпадающее по основным позициям с предыдущими. Цель фестиваля — содействие процессу возрождения, сохранения, трансляции традиционной культуры и национальных видов спорта, бурятского этноса, сохранения языка, традиций, обычаев, быта, этики бурятского народа. Задачи сводятся к следующим пунктам: патриотическое воспитание; выявление и поддержка талантливой молодежи; развитие межрегионального и международного приграничного сотрудничества; укрепление межнационального согласия; развитие событийного туризма; популяризация здорового образа жизни; пропаганда позитивного опыта лучших практик устройства жизни и хозяйствования бурят; пропаганда культуры

бурятского народа; создание условий для творческого обмена и взаимообогащения коллективов-участников; развитие национальных народных художественных промыслов. Такая цель и задачи были у XIII «Алтарганы–2018» [Положение 2017]. В перечисленных задачах отсутствует пункт о консолидации этноса, хотя на практике здесь в первую очередь осуществляется процесс единения удаленных друг от друга групп бурят. Народ воочию знакомится с языком/диалектом, культурой и традициями своих сородичей, видит общее и особенное, познает себя как единый этнос.

Конкурсы и состязания фестиваля охватывают почти весь спектр повседневной и праздничной жизни бурят. Особенно это заметно на конкурсном проекте «Один день бурята». Он требует тщательной коллективной подготовки в течение года или двух, поэтому при его реализации решается много задач, в том числе проблема занятости сельского населения в свободное время. Фольклорные коллективы в составе 20 чел., не считая детей, создают 20-минутное театрализованное представление фрагмента обыденной, обрядовой или праздничной жизни. Задолго до фестиваля они начинают поиск новых путей для реализации конкурентноспособного проекта. Для того чтобы попасть на «Алтаргану», им необходимо выиграть отборочный республиканский конкурс. Члены экспертного совета (жюри) отмечают, что наблюдается искреннее стремление к победе каждого коллектива, представляющего один из районов РБ. Республика по квоте представляет три коллектива, а в республиканском конкурсе участвует обычно около 25, из которых 21 из муниципальных районов, а также группы из гг. Улан-Удэ и Кяхта. Весь период подготовки становится для немалого круга людей временем погружения в бурятский традиционный мир с его языком, культурой, фольклором, костюмом, стереотипом поведения. Республиканский центр народного творчества (РЦНТ РБ) во время подготовки проводит мастер-классы для работников культуры с привлечением разных специалистов, в том числе этнологов, — таким образом осуществляется практическое применение их теоретических разработок.

Фольклорный коллектив практически создает историческую реконструкцию Living History («живая история») одного фрагмента из жизни этноса. При подготовке сценария и самого представления коллективу приходится восстанавливать в памяти собственные знания о старине, собирать данные у стариков, изучать научную литературу, шить соответствующие костюмы, готовить декорации, разучивать поговорки, скороговорки, песни, танцы, а также суметь вписать все это, а также традиционные стереотипы поведения или обряды в контекст современной жизни. Аутентичная реконструкция в данном случае проходит в двух ипостасях культуры — материальной и духовной. Во время исторической реконструкции воссоздаются фрагменты материальной и духовной культуры бурят, привязанные к определенному месту и времени, например, фрагменты из жизни боханских, кижингинских тункинских, хэнтийских, шэнэхэнских бурят и др. Другое требование — демонстрация особенностей бытования местного аутентичного фольклора, поэтому активно используются диалекты и костюмы с региональными особенностями. Таким образом, предстает многоликий и одновременно общий мир бурят.

Уникальные проекты представляет не только РБ, часто лидерами здесь выступают коллективы Забайкальского края, Монголии, АВРМ КНР и Иркутской области. Преимущество первых трех регионов в том, что до настоящего времени многие компоненты традиционной культуры, а особенно бурятский язык, отчасти утерянные в РБ, в их повседневной жизни сохранились лучше, а их диалект — хоринский — поставлен в основу литературного бурятского языка. Бурятия представляет большое разнообразие, здесь есть коллективы, говорящие на баргузинском, закаменском, кабанском, сонгольском, тункинском, хоринском и других диалектах. На общем фоне забайкальских бурят, в целом демонстрирующих, несмотря на региональные особенности, традиционную культуру, подвергнувшуюся большому буддийскому влиянию, исключительно интересны проекты из Иркутской области. Культура предбайкальских бурят представляет более архаичный добуддийский пласт бурятской культуры, ярко проявляющийся в языке, фольклоре, костюме, стереотипе общения. В разные годы побеждают разные коллективы. На «Алтаргане–2016» в конкурсе фольклорных коллективов «Один день бурята» призерами стали фольклорный ансамбль «Уран Душэ» (РБ, Закаменский р-н), народный фольклорный ансамбль «Ургы» (Иркутская область, Боханский р-н) и фольклорный коллектив «Алтаргана» (Забайкальский край, Агинский р-н) [Итоги творческих 2016].

Выступление коллективов оценивает экспертная комиссия (жюри) из известных деятелей в области традиционной народной культуры по следующим критериям: самобытность и оригинальность исполнения, аутентичность фольклора, этнографическое направление, сценическое воплощение, традиционный бурятский костюм, атрибутика и реквизит [Конкурс]. При воспроизведении одного дня из жизни бурята коллективы нередко обращаются к воспроизведению сезонных работ (стрижка овец, сенокосная пора, и т. п.), семейной обрядности из цикла жизни человека (рождение, возрастные обряды, включая обряды детства и старости, разные этапы свадьбы, проводы в армию и т. д.), общинные обряды, поклонение святыням, выезды на отдых и т. п. За эти годы воспроизведены очень многие сюжеты из жизни бурят. Некоторые представления можно увидеть в медиaprостранстве. Например, для телеканала «Мир Бурятии» А. Байбородин снял 32-минутный сюжет «Алтаргана–2018: один день бурята» [Алтаргана–2018]. На наш взгляд, все представленные на фестиваль проекты конкурса уникальны и могли бы время от времени транслироваться по телевидению РБ, однако это происходит крайне редко. Огромный труд людей, направленный на сохранение бурятского языка, культуры, традиций, остается мало востребованным. Это один из минусов организации фестиваля, потому что данный конкурс наиболее соответствует задачам сохранения и возрождения бурятской идентичности. Игровое начало, присущее фестивалю, лучше всего реализуется именно в этом конкурсе, генерирующем все основные компоненты традиционной культуры, нуждающиеся в сохранении и возрождении.

Заключение

Анализ приведенных материалов свидетельствует о том, что Международный фестиваль «Алтаргана» осуществляет регулярный общий сбор всех групп бурят из трех государств, России, Монголии и Китая, на одной из пло-

щадок этнической территории. Кружение фестиваля проходит циклично, охватывая все пространство народа физически и ментально. Фестиваль проходит по модели олимпийских игр и состоит из трех обязательных этапов. Цикличность, предписанная форма и демонстративность позволяют возвести его в ранг ритуала, отличающегося символичностью действий. Созданная и с годами отточенная модель с символами свидетельствует о том, что данный фестиваль в ипостаси ритуала является гарантом сохранения этноса. Коммуникация проходит на государственном и народном уровнях, в целом она носит праздничный и игровой характер, позволяющий в наиболее естественной среде воспроизводить и транслировать язык, традиции, культуру и этноспорт бурят. Фестиваль является важным фактором внутриэтнической консолидации бурят конца XX–XXI в.

Литература

- XI Международный бурятский 2014 — XI Международный бурятский национальный фестиваль [электронный ресурс] // Управление губернатора Иркутской области и правительства Иркутской области по связям с общественностью и национальным отношениям. Новости. 10.07.2014. URL: <https://irkobl.ru/sites/ngo/news/37492/> (дата обращения: 09.04.2019).
- Алтаргана–2018 — Алтаргана–2018: один день бурята [электронный ресурс] // 25 июля 2018 г. URL: <https://ok.ru/video/704178491806> (дата обращения: 11.01.2020).
- Базаров 2013 — *Базаров Б. В.* К проблеме государственности монгольских народов: судьба бурятской автономии // *Власть*. 2013. № 8. С. 4–8.
- Басаев 2016 — *Басаев С.* История фестиваля «Алтаргана» [электронный ресурс] // АРД. 8 апреля 2016 г. URL: <http://asiarussia.ru/articles/11924/> (дата обращения: 30.01.2020).
- Батомункуева 2016 — *Батомункуева Д.* Биолог Бимба-Цырен Намзалов: «Алтаргана — мое любимое растение» [электронный ресурс] // Всё о культуре и искусстве Бурятии. Искусство народов Бурятии. 16 февраля 2016 г. URL: <http://soyol.ru/art/pagody/3771/> (дата обращения: 30.01.2020).
- Бороноева 2008 — *Бороноева Д. Ц.* Буряты Монголии: социальная память и идентичность // *Власть*. 2008. № 8. С. 74–78.
- Бороноева 2016 — *Бороноева Д. Ц.* Фестиваль «Алтаргана–2016» в городе Улан-Удэ как факт событийной коммуникации // *Улан-Удэ — 350 лет: история, пространство, общество*. Сб. науч. ст. Иркутск: Оттиск, 2016. С. 321–324.
- В Бурятии стартовал 2016 — В Бурятии стартовал фестиваль «Алтаргана–2016» (полная программа) [электронный ресурс] // Байкал-Daily: новости Бурятии в реальном времени. 1.07.2016. URL: <https://www.baikal-daily.ru/news/16/211928/> (дата обращения: 09.01.2020).
- Головнёв 2019а — *Головнёв А. В.* Кочевники Севера: ментальность и мобильность. [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019. № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/861> (дата обращения: 4.04.2020.).
- Головнёв 2019б — *Головнёв А. В.* Кружение в кочевом и виртуальном пространстве-времени // *Сибирские исторические исследования*. 2019. № 2. С. 108–131.
- Дырхеева 2019 — *Дырхеева Г. А.* Бурятский язык десять лет спустя: современные проблемы функционирования и перспективы развития // *Языки в полиэтничном государстве: развитие, планирование, прогнозирование*. Мат-лы междунар. конф. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2019. С. 14–16.
- Жамбалова 2000 — *Жамбалова С. Г.* Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX–XX вв.). Новосибирск: Наука, 2000. 400 с.

- Иванов 2014 — *Иванов В. Н.* Влияние глобализационных процессов на национальную идентичность на современном этапе [электронный ресурс] // *Фундаментальные исследования*. 2014. № 8–4. С. 1003–1007. URL: <http://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=34712> (дата обращения: 21.04.2020).
- Итоги Международной 2014 — Итоги Международной научной конференции «Бурятский национальный фестиваль «Алтаргана»: история и результаты», посвященной 20-летию «Алтарганы» [электронный ресурс] // Бурятский госуниверситет. Новости. 30 июля 2014 г. URL: <http://old.bsu.ru/?mod=news&nid=12606> (дата обращения: 30.01.2020).
- Итоги творческих 2016 — Итоги творческих конкурсов «Алтарганы–2016» [электронный ресурс] // «Байкал медиа консалтинг»: инф. агентство. 4 июля 2016 г. URL: <https://www.baikal-media.ru/news/culture/324704/> (дата обращения: 11.01.2020).
- Конкурс — Конкурс фольклорных коллективов «Один день бурята» // [электронный ресурс] // Алтаргана. XII Международный Всебурятский фестиваль. Иркутская область. URL: <https://www.altargana.info/murysoonuud/konkurs-folklornyh-kollektivov-odin-den-buryata-2/> (дата обращения: 10.01.2020).
- Международная научно-творческая 2018 — Международная научно-творческая конференция «Этнокультурные бренды Байкальского региона» [электронный ресурс] // Иркутская область. 14 мая 2018 г. URL: <https://www.altargana.info/mezhdunarodnaya-konferentsiya-sostoitsya-v-ramkah-festivalya-altargana/> (дата обращения: 12.01.2020).
- Научный форум 2016 — Научный форум «Алтаргана–2016» [электронный ресурс] // Бурятский госуниверситет. Новости. 1 июля 2016 г. URL: <http://www.bsu.ru/news/14756/> (дата обращения: 30.01.2020).
- Национальный состав 2010 — Национальный состав населения (по субъектам РФ) [электронный ресурс] // Всероссийская перепись населения–2010. URL: https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/vol11/pub-11-4-2.pdf (дата обращения: 30.01.2020).
- Положение 2017 — Положение о XIII Международном бурятском национальном фестивале «Алтаргана–2018» [электронный ресурс] // Cyberpedia: инф.ресурс. URL: <https://cyberpedia.su/13x13690.html> (дата обращения: 10.01.2020).
- Поставлена задача 2012 — Поставлена задача об издании сборника материалов, посвященных фестивалю «Алтаргана–2012» [электронный ресурс] // Администрация Бурятского Агинского округа. Офиц. сайт. 1.08.2012. URL: <http://www.aginskoe.ru/node/1467> (дата обращения: 30.01.2020).
- Россия и монгольский мир 2017 — Россия и монгольский мир: вектор на сближение (Егуновские чтения–VII): сб. ст. междунар. науч.-практ. конф. в рамках XII Междунар. всебурятского фестиваля «Алтаргана» (г. Улан-Удэ, 29–30 июня 2016 г.). Улан-Удэ: Изд-во Бурятск. госун-та, 2017. 294 с.
- Санжиева 2010 — *Санжиева Е. Г.* Роль праздника в культурном развитии монголоязычных народов // *Вестник Бурятского государственного университета*. 2010. № 7. С. 72–75.
- Санжиева, Убеева 2018 — *Санжиева Т. Е., Убеева О. А.* Событийный туризм: этнический фестиваль «Алтаргана» // *Индустрия туризма и гостеприимства в контексте межкультурной коммуникации: мат-лы V Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием*. Хабаровск: Изд-во Дальневосточ. гос. ун-та путей сообщения, 2018. С. 158–163.
- Сборная Бурятии 2012 — Сборная Бурятии возвращается с наградами «Алтарганы» (видео) [электронный ресурс] // Байкал-Daily: новости Бурятии в реальном времени. 23.07.2012. URL: <https://www.baikal-daily.ru/news/16/49350/> (дата обращения: 21.04.2019).

- Сыздыкова 2015 — Сыздыкова Ж. С. Глобализация и проблема этнической идентичности [электронный ресурс] // Междунар. ин-т разв. и науч. сотруд-ва. 15 февраля 2015 г. URL: http://www.mirnas.ru/Globalizatsiya_i_problema_etnicheskoy_identichnosti (дата обращения: 09.04.2020).
- Флаг «Алтарганы» 2018 — Флаг «Алтарганы» передан делегации Забайкальского края. [электронный ресурс] // Администрация Бурятского Агинского округа. Официальный сайт. 9.07.2018. URL: <http://www.aginskoe.ru/node/7404> (дата обращения: 09.01.2019).
- Хүн, ам, орон 2010 — Хүн, ам, орон сууцны 2010 оны улсын тооллого: нэгдсэн дүн (= Перепись населения и жилого фонда 2010 г.: общие итоги). Улаанбаатар: Монгол улсын үндэсний статистикийн хороо, 2012. 274 х.
- Buryat people — Buryat people [электронный ресурс] // Encyclopædia Britannica. Народы Азии. URL: <https://www.britannica.com/topic/Buryat> (дата обращения: 11.01.2020).

References

- [Population and Housing Census of 2010: General Outcomes]. Ulaanbaatar: National Statistics Office of Mongolia, 2012. 274 p. (In Mong.)
- [Russia and Mongolian World: Vector towards Rapprochement (Egunov Readings–VII)]. Conf. proc. (Ulan-Ude; June 29–30, 2016). Ulan-Ude: Buryat State University, 2017. 294 p. (In Russ.)
- Altargana Buryat Ethnic Festival: History and Results: jubilee conference outcomes*. At: Buryat State University (website). Newsfeed. July 30, 2014. Available at: <http://old.bsu.ru/?mod=news&nid=12606> (accessed: January 30, 2020). (In Russ.)
- Altargana: Buryatia's combined team returns with honors (video). At: Baykal-Daily: Real-Time News of Buryatia. July 23, 2012. Available at: <https://www.baikal-daily.ru/news/16/49350/> (accessed: April 21, 2019). (In Russ.)
- Altargana–2012: the objective set is to publish collected materials dealing with the festival. At: Executive Office of Agin-Buryat Okrug (website). Newsfeed. August 1, 2012. Available at: <http://www.aginskoe.ru/node/1467> (accessed: January 30, 2020). (In Russ.)
- Altargana–2016: Outcomes of Creativity Competitions. At: Baykal Media Consulting. July 4, 2016. Available at: <https://www.baikal-media.ru/news/culture/324704/> (accessed: January 11, 2020). (In Russ.)
- Altargana–2016: Scientific Forum. At: Buryat State University (website). Newsfeed. July 1, 2016. Available at: <http://www.bsu.ru/news/14756/> (accessed: January 30, 2020). (In Russ.)
- Altargana–2018: Charter of the Thirteenth International Buryat Ethnic Festival. At: Cyberpedia (web resource). Available at: <https://cyberpedia.su/13x13690.html> (accessed: January 10, 2020). (In Russ.)
- Altargana–2018: One Day of a Buryat. Posted on July 25, 2018. Available at: <https://ok.ru/video/704178491806> (accessed: January 11, 2020). (In Russ.)
- Basaev S. Altargana festival: historical review. At: Asia Russia Daily. April 8, 2016. Available at: <http://asiarussia.ru/articles/11924/> (accessed: January 30, 2020). (In Russ.)
- Batomunkueva D. Biologist Bimba-Tsyren Namzalov: 'Altargana is my favorite plant'. At: Complete Online Guide to Culture and Arts of Buryatia's Peoples. February 16, 2016. Available at: <http://soyol.ru/art/narody/3771/> (accessed: January 30, 2020). (In Russ.)
- Bazarov B. V. Mongolian statehood revisited: the destiny of Buryat autonomy. *Vlast'*. 2013. No. 8. Pp. 4–8. (In Russ.)
- Boroneva D. Ts. Altargana–2016 in Ulan-Ude as a fact of event communication. In: [Ulan-Ude — 350th Anniversary: History, Environment, Society]. Coll. papers. Irkutsk: Ottisk, 2016. Pp. 321–324. (In Russ.)
- Boroneva D. Ts. Buryats of Mongolia: social memory and identity. *Vlast'*. 2008. No. 8. Pp. 74–78. (In Russ.)

- Buryat people. In: Encyclopædia Britannica. Peoples of Asia. Available at: <https://www.britannica.com/topic/Buryat> (accessed: January 11, 2020). (In Russ.)
- Buryatia welcomes Altargana–2016 festival (complete event program). At: Baykal-Daily: Real-Time News of Buryatia. July 1, 2016. Available at: <https://www.baikal-daily.ru/news/16/211928/> (accessed: January 9, 2020). (In Russ.)
- Dyrkheeva G. A. Buryat language ten years later: contemporary issues of language functioning and development prospects. In: [Languages in Polyethnic State: Development, Planning, Forecasting]. Conf. proc. Ulan-Ude, 2019. Pp. 14–16. (In Russ.)
- Ethnocultural Brands of Baikalia: International Research and Practice Conference. At: Altargana. International Buryat Ethnic Festival. Irkutsk Oblast (event website). May 14, 2018. Available at: <https://www.altargana.info/mezhdunarodnaya-konferentsiya-sostoitsya-v-ramkah-festivalya-altargana/> (accessed: January 12, 2020). (In Russ.)
- Federal Subjects of Russia: Ethnic Composition. In: Russian Census of 2010. Available at: https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/vol11/pub-11-4-2.pdf (accessed: January 30, 2020). (In Russ.)
- Flag of Altargana handed over to delegation of Zabaykalsky Krai. At: Executive Office of Agin-Buryat Okrug (website). Newsfeed. July 9, 2018. Available at: <http://www.aginskoe.ru/node/7404> (accessed: January 9, 2019). (In Russ.)
- Golovnev A. V. Circling in nomadic and virtual space-time. *Siberian Historical Research*. 2019. No. 2. Pp. 108–131. (In Russ.)
- Golovnev A. V. Nomads of the North: mentality and mobility. *The New Research of Tuva*. 2019. No. 3. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/861> (accessed: April 4, 2020). (In Russ.)
- One Day of a Buryat: Competition of Folk Music Groups. At: Altargana. The Twelfth International Buryat Ethnic Festival. Irkutsk Oblast (event website). Available at: <https://www.altargana.info/murysoonuud/konkurs-folklornyh-kollektivov-odin-den-buryata-2/> (accessed: January 10, 2020). (In Russ.)
- Ivanov V. N. Influence of globalization to national identity in modern circumstances. *Fundamental Research*. 2014. No. 8–4. Pp. 1003–1007. Available at: <http://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=34712> (accessed: April 21, 2020). (In Russ.)
- Sanzhieva E. G. Role of feast in cultural development of Mongolic peoples. *Buryat State University Bulletin*. 2010. No. 7. Pp. 72–75. (In Russ.)
- Sanzhieva T. E., Ubeeva O. A. Event tourism: Altargana ethnic festival. In: [Industry of Tourism and Hospitality in the Context of Cross-Cultural Communication]. Conf. proc. Khabarovsk: Far Eastern State Transport University, 2018. Pp. 158–163. (In Russ.)
- Syzdykova Zh. S. Globalization and the problem of ethnic identity. At: International Institute of the Development of Science Cooperation (website). February 15, 2015. Available at: http://www.mirnas.ru/Globalizatsiya_i_problema_etnicheskoy_identichnosti (accessed: April 9, 2020). (In Russ.)
- The Eleventh International Buryat Ethnic Festival. At: Office of Irkutsk Oblast Governor and Government for Public and Nationalities Relations (website). Newsfeed. July 7, 2014. Available at: <https://irkobl.ru/sites/ngo/news/37492/> (accessed: April 9, 2019). (In Russ.)
- Zhambalova S. G. [Mundane and Sacred Worlds of the Olkhon Buryats: 19th–20th Centuries]. Novosibirsk: Nauka, 2000. 400 p. (In Russ.)

РЕЦЕНЗИЯ

УДК 94(47):24-7(049.32)



Рец. на: Курапов А. А. Российское государство и буддийская церковь на юге России: этапы эволюции социально-политического взаимодействия в XVII – начале XX в. / отв. ред. А. В. Цюрюмов. Астрахань: Издатель: Сорокин Роман Васильевич, 2018. 464 с.

*Степан Викторович Джунджузов*¹

¹ Оренбургский государственный педагогический университет (д. 19, Советская ул., 460014 Оренбург, Российская Федерация)
доктор исторических наук, доцент
 0000-0001-8937-5690. E-mail: Djund@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Джунджузов С. В., 2020

Для цитирования: Джунджузов С. В. Рец. на: Курапов А. А. Российское государство и буддийская церковь на юге России: этапы эволюции социально-политического взаимодействия в XVII – начале XX в. / А. А. Курапов; отв. ред. А. В. Цюрюмов. Астрахань: Издатель: Сорокин Роман Васильевич, 2018. 464 с. // Монголоведение. 2020. № 1. С. 188-194. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-188-194.

UDC 94(47):24-7(049.32)

Book Review: Kurapov A. A. [Russian Government and Buddhist Church in Southern Russia: Stages in the Evolution of Sociopolitical Interaction, 17th to Early 20th Centuries]. A. V. Tsyuryumov (ed.). Astrakhan: R. V. Sorokin, 2018. 464 p.

*Stepan V. Dzhundzhuzov*¹

¹ Orenburg State Pedagogical University (19, Sovetskaya St., Orenburg 460014, Russian Federation)
Dr. Sc. (History), Associate Professor
 0000-0001-8937-5690. E-mail: Djund@yandex.ru

For citation: Dzhundzhuzov S. V. Book Review: Kurapov A. A. [Russian Government and Buddhist Church in Southern Russia: Stages in the Evolution of Sociopolitical Interaction, 17th to Early 20th Centuries]. A. V. Tsyuryumov (ed.). Astrakhan: R. V. Sorokin, 2018. 464 p. *Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 188–194. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-188-194.

Монография А. А. Курапова посвящена проблеме, весьма значимой как для российской исторической науки, так и для общества в целом. Большинство калмыков, бурят и тувинцев считают тибетский буддизм своей национальной религией. В последние десятилетия его приверженцы появляются и среди других народов России. Однако в целом граждане Российской Федерации и их представители во властных структурах имеют крайне поверхностное представление о буддизме и его истории. Работа А. А. Курапова призвана повысить интерес к конфессиональной истории России, содействовать таким важным компонентам гражданского общества, как толерантность, веротерпимость, уважение религиозных прав человека. Результаты исследований в области взаимодействия государства и буддийской церкви должны учитываться и органами государственного управления, в компетенцию которых входит разработка нормативно-правовой базы и ответственность за реализацию конфессиональной политики.

Не вызывает сомнений и научная актуальность представленной монографии. Исследование, проведенное А. А. Кураповым, призвано ликвидировать существенный историографический пробел, связанный с установлением контактов, налаживанием диалога правительства с иерархами буддийского духовенства, пользовавшимся непререкаемым авторитетом в калмыцком народе. Автором выделены этапы эволюции вероисповедной политики России в рассматриваемый период.

Хронологические рамки исследования охватывают длительный, более чем трехсотлетний, период пребывания калмыков в подданстве Российского государства. Обоснование нижней хронологической границы началом XVII в. связано с переходом торгутов в пределы России и последовавшим затем образованием калмыцкой государственности. Несколько размытой выглядит верхняя датировка — начало XX в. Ее обоснованность автор обуславливает оценочными суждениями: «с окончательной интеграцией буддийской церкви калмыков в российский региональный государственный аппарат, с формированием системы конструктивных контактов с Российским государством» [Курапов 2018: 2].

Столь продолжительная хронологическая заданность исследования позволила выявить и проследить особенности и закономерности процессов встраивания буддийской церкви в этноконфессиональное пространство Юга России, выявить степень ее зависимости от государственной власти, показать изменение представлений о буддизме как о варварском, языческом вероучении, до признания буддийской церкви на высшем государственном уровне в качестве одной из иноверческих церквей Российской империи.

Достаточно пространно А. А. Курапов определяет территориальные рамки исследования. Такой подход представляется вполне обоснованным с учетом

неопределенности границ Калмыцкого ханства, ведь еще в 30-е гг. XVIII в. летние кочевья улуса Доржи Назарова могли находиться на реке Самаре. После откочевки в 1771 г. значительной части калмыков в Китай местом кочевий основной части калмыцкого народа становится Калмыцкая степь, на население которой, прежде всего, было ориентировано имперское законодательство по управлению калмыками. Административно-правовой статус Калмыцкой степи как части Астраханской губернии окончательно определился в начале XIX в. Калмыки, исповедовавшие буддизм, также проживали за пределами Калмыцкой степи. Большедербетовский улус оказался в Ставропольской губернии, донские калмыки-казаки обосновались в Калмыцком (Сальском) округе Области Войска Донского.

Новизна исследования характеризуется вводом в научный оборот ранее неопубликованных архивных материалов. На их основе были проанализированы и представлены авторские выводы по проблемам, охватывающим эволюцию отношений Российского государства к буддийской церкви калмыков в XVII – начале XX в.; политическую ситуацию внутри самой буддийской церкви калмыков; влияние сторонников и противников российской ориентации среди буддийского духовенства. Автор дает собственную, как он подчеркивает, «оригинальную», трактовку участия буддийского духовенства в основных социально-политических кризисах в калмыцких улусах в XVIII–XIX вв., а также доказывает, что российская ограничительная политика в отношении буддийской церкви в Калмыцкой степи в рассматриваемый период носила изменчивый, эволюционный характер.

А. А. Курапов подробно анализирует степень изученности избранной темы. Изложение историографии проблемы построено автором по хронологическому принципу, в соответствии с которым труды предшественников поделены им на группы, включающие литературу дореволюционного, советского и современного российского периодов. Несомненным достоинством историографического обзора является уважительное отношение автора к трудам дореволюционных и советских историков. Первые внесли значительный вклад в изучение буддийской традиции калмыцкого народа, вторые — Н. Н. Пальмова, И. Я. Златкина, М. Л. Кичикова и другие — обеспечили введение в научный оборот большого массива архивных документов, разрабатывали методики критического анализа исторических источников.

Интерес к истории и культуре буддийской церкви в Калмыкии заметно активизировался в 1990-е гг. С этого времени церковь стала рассматриваться как важнейший институт гражданского общества. Одним из последствий такого внимания стало превращение «истории церкви» в ведущее направление отечественной историографии. Рядом крупных монографических исследований пополнилась в последние десятилетия литература, посвященная истории буддийской церкви на Юге России. А. А. Курапов подчеркивает, что историографическую основу для его монографии обеспечили труды известных специалистов этого направления: М. М. Батмаева, В. И. Колесника, А. В. Цюрюмова, Е. В. Дорджиевой, Э. П. Бакаевой, Б. У. Китинова.

Определяющим качественным показателем для научной работы по истории является полнота ее источниковой базы. А. А. Кураповым был собран, проана-

лизирован колоссальный массив архивных материалов из десяти центральных и региональных архивов. В общей сложности он составил свыше 200 дел, сосредоточенных по 30 архивным фондам. Специалисты по дореволюционной истории, особенно ранних ее периодов, хорошо знают, насколько трудно бывает разобрать почерк, понять и объяснить смысл отдельных слов и предложений. В результате изучения как неопубликованных, так и опубликованных, но поверхностно проанализированных источников автор обнаружил, как он сам это поясняет, много «исторических штампов, неточностей и пробелов, вызванных слабой источниковой базой предыдущих исследований» [Курапов 2018: 54].

Своеобразным итогом источниковедческих изысканий автора стал обзор архивных фондов с кратким содержанием представленных в них тематических материалов. Его значение, на наш взгляд, не ограничивается одним лишь экскурсом для данного издания. Он также может служить «путеводителем» для будущих историков в поиске архивных материалов по истории буддийской церкви калмыков и другим проблемам истории калмыцкого народа и его государственности.

Изложение событийной части своего исследования А. А. Курапов логично начинает с рассмотрения причин и условий распространения буддизма среди ойратов. Основываясь на монографии А. М. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу» [Позднеев 1887] и сопоставляя содержащуюся в ней информацию с собранными источниками, он выделил общие черты и особенности организации буддийской церкви в Калмыцком ханстве. Весьма ценным для историографической полемики может стать замечание автора о том, что утверждения о распространении нескольких буддийских школ, наличии монастырей разных традиций у калмыков и, соответственно, политической конкуренции и борьбе между ними представляются весьма спорными. Изученные им архивные документы не содержат сведений о взаимодействии с Российским государством представителей каких-либо буддийских традиций, кроме Гелуг [Курапов 2018: 89].

К сожалению, автор не стал строго придерживаться этого тезиса и в конце параграфа 2.2, без ссылок на документальные источники, указал, что «в калмыцкой буддийской церкви отмечается сосуществование нескольких тибетских школ при доминировании Гелуг» [Курапов 2018: 92].

Критическое отношение автора к выводам предшественников и предложение собственной трактовки событий — отличительная и, безусловно, положительная черта рассматриваемой работы. Так, А. А. Курапов поставил под сомнение бытующее еще с XVIII в. мнение о якобы имевшем место отказе тайши Данчина принять в 1650 г. ханский титул от Далай-ламы, а вслед за ним и рассуждения о причинах, давших основания к такому отказу. Отказ Дайчина от ханского титула исследователь называет «исторической легендой». Напротив, он указывает на предопределенность получения Данчином титула хана, так как этот «статус закреплял его политическое доминирование в Калмыцком ханстве и позволял активизировать дипломатические контакты» [Курапов 2018: 107].

В широком информационном потоке автору удалось вычленить сведения, раскрывающие активное участие буддийского духовенства во всех значитель-

ных переговоров между джунгарскими правителями и калмыцкими тайшами в первой половине XVII в. В дальнейшем и российское правительство, осведомленное о влиянии клира на светскую власть в Калмыцком ханстве, приветствовало участие буддийских первосвященников в переговорном процессе. К такому заключению подводит представленный анализ шертных записей. Со временем в них в обязательном порядке стали включаться клятвы с атрибутами буддийского учения.

Доминирующее влияние буддийское духовенство оказывало на политику Калмыцкого ханства в XVIII в., вплоть до переселения калмыков в Китай в 1771 г. А. А. Курапов рассмотрел непростую геополитическую ситуацию, сложившуюся в результате «борьбы интересов» региональных держав: России, Китая и Джунгарии. Одним из определяющих факторов, влиявших на внешнеполитическую линию Калмыцкого ханства, являлось обеспечение безопасности путей для паломничества в Тибет. На этом основании был правомерно затронут вопрос калмыцко-китайских отношений в начале XVIII в. и сделан вывод, что для упорядочения паломничества и упрочения политических связей с Тибетом клерикальная элита Калмыцкого ханства была ориентирована на конструктивные отношения с китайским правительством. Со своей стороны Российское правительство стремилось легитимировать и ограничить паломнические поездки калмыков, не без основания видя в них угрозу калмыцко-китайского сближения.

Главной миссией Шакур-ламы, назначенного в 1719 г. Далай-ламой первосвященником, как это утверждается в историографии, являлась подготовка и осуществление откочевки торгутов из Калмыцкого ханства в Джунгарию. Основываясь на этом положении, автор в анализе деятельности Шакур-ламы подчеркивает, что поставленная перед ним задача могла быть реализована «лишь при условии активных политических контактов и сотрудничества с правительством России» [Курапов 2018: 130]. Кажущуюся на первый взгляд противоречивость такого утверждения А. А. Курапов снимает в процессе детального рассмотрения деятельности первосвященника, настоявшего на передаче ханского престола не пользовавшемуся авторитетом младшему сыну Аюки хана, Церен-Дондуку. Союз с Россией, определенный исследователем как временный, нужен был Шакур-ламе для объединения калмыков под своей властью. Однако первосвященнику так и не удалось примирить Церен-Дондука с оппозиционно настроенными владельцами, и, более того, как представитель Тибета он сам столкнулся с противодействием автохтонного калмыцкого духовенства. В целом рассмотрение междоусобиц в Калмыцком ханстве 20–30-х гг. XVIII в. в контексте политической линии клерикальной элиты имеет важное историографическое значение.

Автором был выявлен ряд характерных черт и особенностей, формирующих целостное представление о влиянии буддийской церкви на социально-политическую обстановку внутри Калмыцкого ханства и его внешнеполитических приоритетов, относящихся к последним трем десятилетиям калмыцкой государственности. Следуя традиции, буддийское духовенство продолжало привлекаться в состав дипломатических миссий. Российское правительство использовало авторитет буддийского духовенства для стабилизации обстанов-

ки в ханстве в периоды кризисов. Для предотвращения сепаратизма внутри самой церкви Российское государство под разными предлогами экстрадировало неблагонадежных священнослужителей из пределов ханства. «Последней услугой» клерикальной элиты Калмыцкого ханства стало посредничество ее представителей к склонению джунгарских калмыков (алтайских теленгитов) к вступлению в русское подданство.

А. А. Курапов не обнаружил источников, прямо указывающих на участие буддийского духовенства в организации откочевки калмыков в Китай в 1771 г. Однако в том, что такое участие имело место, автор не сомневается. Во внешней политике оно проявилось в агитации откочевки в пределы Китайской империи. Китайское правительство обещало расселить калмыков на территории, освободившейся после разгрома Джунгарского ханства и уничтожения большей части его населения. Духовная элита Калмыцкого ханства осознавала, что территориальная экспансия России могла в скором будущем обернуться сокращением принадлежавших ей кочевых земельных угодий. Беспокойство буддийского клира вызывала проводимая российскими властями политика христианизации и стремление государства установить тотальный контроль над буддийским духовенством.

После «великого калмыцкого исхода» 1771 г. в России осталось не более трети калмыцкого населения. Ханство было упразднено. Калмыцкая степь превратилась во «внутреннюю окраину» в составе Астраханской губернии. В XIX в. светская и духовная элиты калмыков перестают привлекаться к разработке законопроектов, регламентирующих правовое положение и управление калмыцким народом. Однако в отличие от китайских калмыков за проживавшими в низовьях Волги калмыками были сохранены и закреплены достаточно существенные полномочия в области местного самоуправления, а также организации и деятельности буддийской конфессии. В связи с этим *представляется некорректной представленная автором интерпретация мнения Комитета министров о передаче калмыков под юрисдикцию МВД в целях «...приспособить сей народ к общему составу обитателей России» как стремление к их ассимиляции и русификации* [Курапов 2018: 277]. На наш взгляд, правительственная политика была направлена на последовательную аккультурацию и интеграцию калмыков в социокультурное и экономическое пространство России. Собственно, последние главы книги и выводы автора — лучшее тому доказательство.

Централизация управления буддийской церковью, назначение и утверждение правительством лам имели и положительное значение. Ограничивалось вмешательство духовенства в политику. В книге приводится немало фактов неблагоприятной роли клира в развязывании конфликтов между властными группировками и поддержки сепаратистских настроений в калмыцком обществе. То же самое можно сказать и о стремлении правительства к сокращению штатов священнослужителей. Их содержание ложилось тяжелым бременем на калмыцкий народ. Огромных затрат требовало проведение свадебных и особенно погребальных обрядов. Еще более отягощало экономическое положение простолюдинов наличие не поддававшихся государственному учету нештатных священнослужителей и нештатных буддийских монастырей (хурулов). В основ-

ных положениях государственная политика в отношении буддийской церкви мало чем отличалась от политического курса, проводимого в отношении других иноверных конфессий.

Литература

- Курапов 2018 — *Курапов А. А.* Российское государство и буддийская церковь на юге России: этапы эволюции социально-политического взаимодействия в XVII – начале XX в. / отв. ред. А. В. Цюрюмов. Астрахань: Издатель: Сорокин Роман Васильевич, 2018. 464 с.
- Позднеев 1887 — *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу [электронный ресурс] // СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1887. 492 с. URL: <http://elibr.shpl.ru/ru/nodes/8926-pozdneev-a-m-ocherki-byta-buddiyskih-monastyrey-i-buddiyskogo-duhovenstva-v-mongolii-v-svyazi-s-otnosheniem-sego-poslednego-k-narodu-spb-1887> (дата обращения: 23.12.2019)

References

- Kurapov A. A. [Russian Government and Buddhist Church in Southern Russia: Stages in the Evolution of Sociopolitical Interaction, 17th to Early 20th Centuries]. A. V. Tsyuryumov (ed.). Astrakhan: R. V. Sorokin, 2018. 464 p. (In Russ.)
- Pozdneev A. M. [Essays on the Life of Buddhist Monasteries and Buddhist Clergy in Mongolia, in the Context of Their Relation to the People]. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1887. 492 p. Available at: <http://elibr.shpl.ru/ru/nodes/8926-pozdneev-a-m-ocherki-byta-buddiyskih-monastyrey-i-buddiyskogo-duhovenstva-v-mongolii-v-svyazi-s-otnosheniem-sego-poslednego-k-narodu-spb-1887> (accessed: December 23, 2019). (In Russ.)

Научное издание

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ
Монгол судлал
Mongolian Studies

№ 1

2020

Дата выхода: 31.07.2020. Формат 70x108/16.
Усл. печ. л. 16,9. Тираж 100 экз. Заказ 01-20.
Подписной индекс 39464. Цена свободная.

Учредитель, редакция, издатель, типография:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»

д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 г. Элиста,
Республика Калмыкия, Российская Федерация.
Тел. +7(84722) 3-55-06
E-mail: mongoloved@kigiran.com

