ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ
И ТИБЕТОЛОГИИ СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

КУЛЬТУРА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

письменные источники

Выпуск 14

Улан-Удэ
2021

УДК 82+398
ББК 80/84
К 906

Редакционная коллегия:
д-р ист. наук, проф. *Ц. П. Ванчикова* (отв. редактор),
д-р ист. наук *С. В. Бураева,* канд. филол. наук *Д. В. Дашибалова*,
канд. ист. наук *М. В. Аюшеева (секретарь)*

Рецензенты:
д-р культурологии, проф. *М. И. Гомбоева*
д-р филол. наук *Е. В. Сундуева*
канд. филол. наук, доц. *О. Д. Тугулова*

К 906 **Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 14.** – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2021. – 333 с.

Предлагаемый вниманию читателей очередной выпуск серии «Культура Центральной Азии: письменные источники» содержит материалы IV международного семинара «Письменное наследие и актуальные проблемы истории и культуры монгольских народов», посвященного 100-летию со дня рождения видного российского ученого, монголиста, востоковеда П. Б. Балданжапова (1921–1991), состоявшегося в г. Улан-Удэ 16–18 сентября 2021 г. Тематика докладов соответствовала разным сферам научных интересов ученого. Часть первая содержит доклады участников, посвященные вопросам литературы, фольклора, языка и культуры монголоязычных народов и сопредельных территорий, вторая часть – вопросам истории, источниковедения, философии и истории буддизма.

Представляет интерес для специалистов и широкого круга читателей, интересующихся вопросами истории и культуры народов Центральной Азии.

ISSN 2304-1838

© Коллектив авторов, 2021
© ИМБТ СО РАН, 2021

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-3-12
УДК 398.22
ББК 63.211

Гомбоев Б. Ц.

Зачин улигера «Шандаабал мэргэн» А. А. Тороева (из архивных фондов ЦВРК ИМБТ СО РАН и Национального музея РБ)[1]

Аннотация. Эпическое наследие бурятских сказителей-улигершинов продолжает привлекать внимание ученых. Одним из ярких представителей унгинской (боханской) сказительской школы является известный сказитель-гэсэршин Аполлон Андреевич Тороев. Он оставил потомкам великое наследие фольклорного богатства бурят (героический эпос «Гэсэр мэргэн», легенды и предания, сказки, народные песни, загадки) и наряду с этим, сочиненные им поэмы и стихотворения.

В данной статье представлены итоги предварительного изучения зачина улигера «Шандаабал мэргэн». Исследование позволило сравнить уникальные рукописи и материалы на диалекте боханских бурят. Особо интересными представляются диалектные слова, их окончания, а также незначительные элементы импровизации сказителя.

Ключевые слова: Тороев, эпическое наследие, бурятские улигеры, Шандаабал мэргэн, зачин.

Bair Ts. Gomboev

Uliger “Shandaabal mergen” in the epic legacy of the storyteller Apollon Toroev

Abstract. The epic heritage of Buryat storytellers-*uligershins* continues to attract the attention of scientists. The famous gesershin storyteller Apollon Andreevich Toroev is one of the prominent representatives of the Unga (Bokhan) storytelling school. He left to the descendants great legacy of folklore wealth of the Buryats (the heroic epic ‘Geser mergen’, legends and traditions, fairy tales, folk songs, riddles), as well as the poems composed by himself. This article presents the results of a preliminary study of fragments of the beginning part of the ‘Shandaabal Mergen’ *uliger*, which made it possible to study unique manu-

[1] Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона, № 121031000259-6»).

scripts and materials on the dialect basis of the Bokhan Buryats. Of particular interest are dialect words, their endings, as well as minor elements of the narrator`s improvisation.

Keywords: Toroev, epic heritage, Buryat uligers, Shandaabal mergen, beginning part.

Бурятские героические сказания (*морин ульгэр*), улигеры (*ябаган ульгэр*) являются вершиной устного народного творчества народа. Богатый фольклорный материал (песни, сказки, легенды, улигеры), умноженный уникальными сказительскими и певческими традициями, бережно сохранялся и передавался из поколения в поколение [Уланов 1965: 92]. Творчество талантливого сказителя, улигершина, знатока бурятского фольклора, поэта Аполлона Андреевича Тороева было известно далеко за пределами его родного Боханского аймака и Иркутской области. Так, Р. А. Шерхунаев отмечал, что восемь трудов А. А. Тороева издано на бурятском языке и семь на русском; а его песни, стихи, сказки часто публикуются в различных сборниках, журналах, газетах [Шерхунаев 1964б: 75]. Однако многое из того, что было записано фольклористами от сказителя Аполлона Тороева, еще не издано и ждет своего исследователя.

В общем архивном фонде ЦВРК ИМБТ СО РАН хранятся тексты улигеров, песен, зафиксированных многими поколениями ученых от бурятских сказителей, в частности, от Аполлона Тороева. Особый интерес, наряду с бурятскими героическими сказаниями «Гэсэр Богдо», «Амгазай», «Баян хара хаан», вызывает улигер «Шандаабал мэргэн», записанный Е. В. Баранниковой в 1947 году [1, инв. № 1005].

Многие исследователи героического эпоса упоминали в своих трудах сказителя А. А. Тороева [Уланов 1965: 103; Тулохонов 1995: 501; Арефьева 1965: 202; Шаракшинова 2012: 186; Николаева 2014: 204–212 и др.]. Так, в работе М. И. Тулохонова [Тулохонов 1995: 501–502] представлена сюжетная структура, записанного от сказителя А. А. Тороева, улигера «Гэсэр Богдо», состоящего из 9 глав, не считая зачина и эпилога. Более подробная информация о жизни и творчестве сказителя и его репертуаре, содержится в одном из библиографических указателей, составленном в Усть-Ордынской окружной национальной библиотеке им. М. Н. Хангалова [Календарь… 2007]. Одним из исследователей, подробно изучавших его биографию и творческий путь, был Р. А. Шерхунаев [Шерхунаев 1965б].

Аполлон Андреевич Тороев родился 14 декабря 1893 г. в улусе Шунта Боханского аймака Иркутской области. Его отец, Андрей Тороевич, относился к III готольскому роду племени булагат. С самого детства будущий сказитель в часы короткого досуга с наслаждением слушал рассказы о подвигах богатырей. Первыми его учителями становятся старшие представители его большой семьи – бабушка Шаргал, тетя Ману и многие другие [Шерхунаев 1964а: 8–10].

После трагедии, произошедшей на конных состязаниях, 17-летний юноша ослеп, но, тем не менее, он с особым рвением стал учиться мастерству сказителя-улигершина. Неуемная жажда к жизни, активная творческая деятельность заложили благодатную основу для дальнейшего вдохновения и его роста как знатока бурятского фольклора.

Обладая исключительной памятью и талантом, А. А. Тороев становится известным сказителем. Его репертуар состоял из следующих больших бурятских улигеров – «Эрэ Тохол мэргэн», «Айдуурай мэргэн», «Хараасгай мэргэн», «Эрбэл мэргэн», «Алтан Дуурай мэргэн», «Ута Сагаан батор», «Алтан Шагай мэргэн» и др. За плодотворную деятельность и большой вклад в патриотическое воспитание подрастающего поколения бурятский сказитель был выдвинут в ряды Союза писателей СССР, удостоен почетного звания Заслуженный деятель искусств Бурятской АССР, награжден орденом «Знак Почета», почетной грамотой Верховного Совета РСФСР.

Улигер «Шандаабал мэргэн» занимал особое место в эпическом творчестве улигершина. Как отмечает Р. А. Шерхунаев, «улигер «Шандаабал мэргэн» сказитель исполняет от начала до конца пением без инструментального сопровождения… он поет протяжно, временами переходит на речитатив, голос его то повышается, то понижается. Глубокое содержание поэтического образа, его эпические и эмоциональные особенности раскрывались яркими, выразительными средствами народной музыки. Пение усиливало художественность улигера, делало его еще более лиричным» [Шерхунаев 1964а: 14–15].

Многие бурятские сказители исполняли улигеры без музыкального сопровождения, только иногда могли использовать музыкальные инструменты в отдельных местах, таких как «*угталга*», «*сэг даралга*», «*үдэшэлгэ*». По словам А. И. Уланова, в XVIII в. условия бытования и исполнения улигеров более или менее соответствовали их содержанию, например, у эхиритов и булагатов еще сохранились такие условия, при которых древняя традиция жила полнокровной жизнью. По утвержде-

нию исследователя, музыкальное сопровождение появляется у «степных» родов, когда вытесняется «производственное значение» исполнения «мотивом состязания» [Уланов 1965: 102].

Будучи еще студентами Восточно-Сибирского государственного института культуры, мы имели возможность слушать улигер «Шандаабал мэргэн» на практических занятиях ученого, известного этномузыковеда, профессора Д. С. Дугарова. Именно тогда, услышав записанный на диктофон фрагмент исполнения улигера, я запомнил его традиционную мелодику. Впоследствии мне удалось выучить текст зачина и по записанному Д. С. Дугаровым варианту выступить на Международном конкурсе сказителей-улигершинов, посвященном 1000-летию Гэсэриады (1995).

В ЦВРК ИМБТ СО РАН находятся несколько версий улигера «Шандаабал мэргэн»:

- *в рукописном виде (на боханском диалекте бурятского языка)*:

1) «Шандаабли мэргэн» [1], записанный Е. В. Баранниковой в 1947 г. от А. Тороева на 123 страницах, состоит из 4765 строк;

2) «Шандаабал мэргэн» [2] на 106 стр. (выходных данных нет).

- *в печатном виде* (на латинице):

1) «Шандаабал мэргэн» [3], записанный Багиновым К. В., на 112 страницах (сказитель неизвестен);

2) «Шандаабал мэргэн» [4] на 150 страницах, записан от сказителя С. Шанаршеева.

Рассмотрим зачины улигера «Шандаабал мэргэн», варианты которого были записаны исследователями в военное и послевоенное время от А. А. Тороева, а также от других рапсодов – представителей унгинской сказительской школы.

Известный российский ученый, фольклорист С. Ю. Неклюдов отмечал, что зачин является одним из важнейших элементов эпического текста, причем он всегда обладает значительной композиционно-тематической автономностью и достаточно легко может быть отделен от остального сюжетного корпуса произведения. По его утверждению, в зачине господствуют статические описания, имеющие своей целью представление героя и хронотопа последующих событий: время – пространство – герой [Неклюдов 2019: 131]. Рассматривая мифологическую семантику зачинов монгольского эпоса, С. Ю. Неклюдов привел примеры существования устойчивого ассортимента образов, с помощью которых в зачине передается космогоническая тема (гора – река –

дерево – птица – зверь – рыба) [Там же: 148]. Зачины бурятских улигеров «Шандаабал мэргэн» тому не исключение.

Ниже представим фрагмент зачина улигера «Шандаабли мэргэн» в записи Е. В. Баранниковой (1947 г.), в исполнении А. Тороева (табл. 1).

Не менее интересным является вариант улигера «Шандаабал мэргэн» А. А. Тороева, зафиксированный исследователем Т. М. Болдоновой. Он хранится в фондовой коллекции Национального музея Республики Бурятия [5]. Как указано в рукописи, уникальный текст был записан исследователем 24–27 августа 1942 г. На титульном листе тетради исследователем отмечено, что «Шандаабал мэргэн» – *дайтай онтхон* (произведение героического эпоса), и, по мнению самого Аполлона Андреевича Тороева, данный улигер входит в героический эпос «Гэсэр» (на одном из листов тетради написано, что улигер является его 3-й ветвью). Улигер «Шандаабал мэргэн» начинается с 48 листа по 98 лист и составляет 7900 строк [5].

Таблица 1.

Зачин улигера (вариант в записи Е. В. Баранниковой)

«Урайнай уранда	Эржы мүнгэн эржэнтэй
Уран сагай сарюунда	Боржы мүнгэн богоһотой
Сагай сагаанда	Харша түмэр үүдэтэй
Сааһанай нимэгэндэ	Наян дүрбэн таамгатай
Билеэдэй элдэндэ	Далан дүрбэн хүшэгэтэй.
Бэһэбэй бэлгэндэ,	Хана бүри харахадам
Захайн зандар модони	һаадагууды һүрэг зураатай
Дэлгэрһэн байхада	Булан бүринь харахадам
Загал эреэн бугайн	Бурхани һүрэг зураатай.
Инзаган байхада	Хорин гурбан хэлтэй
Газаада ехэ далайн	Хотогой мүнгэн остоолтой
Горьхон байхада	Арбан гурбан хүлтэй
Абарга ехэ загаһанай	Аржагар мүнгэн остоолтой
Яраахай байхада.	Маамонтай яһаар
Уужам үргэн ялга соо	Эсхэжэ хэһэн
Шандаабли Мэргэн гээшэ	Хотогой мүнгэн оротой
һуурдаһан байна,	Хүлэр мүнгэн хүрээтэй
Урма Гоохон хатантай байна…».	Хүнэй хүбүүн харууртай
	Сагаан мүнгэн бартаатай
Тэнгэртэ хүрсэ	Хаг хүбүүн харууртай
Орой саган байсантай	Арбан табан араатай

Дээгүүрэнь харахадам	Аржагар мүнгэн сэргэтэй.
Дэмэй олон шагаабартай	Гурбан һайхан алтан уляатай
Доогуурань харахадам	Алтан хара худагтай
Долоон мянган шагаабартай,	Гурбан дабхар түмэр пумбаартай
Хобол мүнгэн теостой	Ара өөдөө бэлшэмэ
Унагаяа уни урилдама	Арбан түмэн адуутай
Ухаарай мүнгэн хэрэмсээтэй	Эбэр өөдөө бэльшээртэй
Даагата үни дамжама	Үй түмэн адуутай…
Дабхарай мүнгэн хэрэмсээтэй,	

Ниже представляем фрагмент зачина улигера «Шандаабал мэргэн», записанный Болдоновой Т. М. в 1942 г. от А. А. Тороева (табл. 2).

Для сравнения представляем фрагмент зачина улигера «Шандаабал Мэргэн» А. Тороева в записи проф. Д. С. Дугарова (из его личного архива, вероятно записанного в 60-е гг. XX в.), который был использован нами для участия в конкурсе (1995 г.) (табл. 3). К сожалению, на сегодня аудио-материалы тех записей найти не представляется возможным, поэтому текст дается в зафиксированном нами виде.

Таблица 2.

Зачин улигера (вариант в записи Т. Болдоновой)

«Урайни уранда	Тэнгэртэ хүрэсэ
Уран саги сагта	Тэбхэр сагаан байсамтай байна.
Саги сагаанда	Огторгойдо хүрэсэ
Саарһани нимгэндэ	Орой сагаан байсамтай байна.
Билетбэй элдэн байха сагта,	Дээгүүриин хархада
Бэһэбэй һэлдэнгэр ябаха сагта	Дэмэ мянган шагаабартай
Захайн зандар модони	Доогууриин хархада
Юёлгоһон (долгоһон) байхада,	Долоон мянган шагаабартай,
Загал эреэн бугайн	Шагаабар бэреэ шэжэмтэй
Инзаган байхада	Шэжэм бэреэ шайнууртай
Газаада ехэ далайн	Шайнуур бэреэ харууртай.
Горьхон байхада	Унгата гууни урилдама
Абарга ехэ загһани	Ухарай мөнгөн хэрэмсээтэй
Яраахай байхада	Даагата гууни урилдама
Харанхуй ехэ зони	Дабхарай мөнгөн эршэмтэй
Хабхар байхада	Боржо монгон богһотой
Хамаг ехэ зони	Харша түмэр үүдэтэй
Жургаарбой байхада	Байсамиин ара биинһээн хархада
Түр ехэ гооронии	Алта мөнгөөр сардамал

Гоород болообой байхада	Эбэр бииһээн хархада
Сагаан шубууни	Эреэн мөнгөөр сардамал
Нүүдэлбой байхада	Хана бүрэн хархадам
Сармайн сагаан хадаһаа	Унаадайе (жаадае) һүрэг зураатай
Сагаан мөнгөөр дуһажа байха сагта	Булан бүрэн хархадам
	Баатарнууһи һүрэг зураатай
Байгал ехэ далайн	Далан гурбан хөшгөтэй
Багашаг байхада	Наян гурбан таһалгатай
Ангара б(м)үрэн уһанай	Зуун табан стоолтой
Горхошог байхада,	Ерэн гурбан хөлтэй
Буряад хүнэй һуудал – ажал гээшэ	Ербэгэр мөнгөн стоолтой
Байса хадайн хормойёор байхада	Арбан табан хөлтэй
Түб ехэ дайда дээрэ	Алтан мөнгөн стоолтой
Түхэрөөн ехэ нугада	Адаһани яһаар
Түрэһэн – гараһан	Алаглажа байжа бүтээһэн
Шандаабал Мэргэн гээшэ байна.	Аржагар мөнгөн стоолтой.
Урма Гоохон хатантай байна.	Хүлэр мөнгөн хүрээтэй
	Хүни хүбүүн харууртай
	Сагаан мөнгөн хүрээтэй
	Баатар хубуун харууртай…»

Таблица 3.

Зачин улигера (вариант в записи Д. С. Дугарова)

«Урайн шэнэ уринда-ла	Утуу һайхан ногоон дээрэ
Ураун сагай сарюунда-ла	Эн бэлшэжэ ябахадаа-ла,
Эн сагаарһанай нимгэндээ-лэ	Мэшэн соохор мориниень
Эн бэлеэдэн үбэй бэлгэндэ-лэ	Холоо-ло ялгайн толгойдоо-ла.
Бэһэбэй бэлгэндэ-лэ	Ээн,
Бэлеэн сагай бэлэндэ-лэ,	Тэнгэрьтэ хүрэсэрэ
Захайн зандар модоной	Тэбхэр сагаан ордонтой-лэ
Үндэһэхэн байхада-ла,	Огторгойдо хүрэсэрэ
Загал эреэн гүрөөһэни	Олон ехэ ордонтой-лэ
Инзаган шэнээн байхада,	Дээрэһээн хархада-ла
Загал ехэ загаһанай-ла	Дэмы ехэ шагаабартай
Яраахай шэнээн байхада-ла,	Доороһоон хархада-ла

Газаада ехэ далайяа Горохон шэнээн байхада-ла, Үригэн ехэ дайдада-ла Үндэр хадын толгойдоо-ла Шандаабал Мэргэн гээши Эн түрэн гаран байбуудаа…. Үригэн голорооииинь Үй түмэн адуунииень,	Долоон мянган шагаабартай. Унагаяа урилдамаар-ла Ухаарай мүнгэн хэрэмсээтэй, Даагаяа дамжамаар-ла Дабхаряа мүнгэн хэрэмсээтэй. Ээн, солдаада хүбүүн харууртай-ла..».

Таким образом, в ходе предварительного ознакомления с эпическим наследием известного сказителя-улигершина А. А. Тороева, хранящимся в фондах ЦВРК ИМБТ СО РАН и Национального музея РБ, были выявлены уникальные тексты улигеров «Шандаабал мэргэн», записанные разными учеными в разное время (1942 – Болдонова Т. М., 1947 – Баранникова Е. В.). Примечательно то, что сказитель Тороев А. А. в одной из своих бесед с учеными утверждал, что данный улигер является отдельной ветвью «Гэсэра».

Некоторые варианты улигера «Шандаабал мэргэн», например, записанные Багиновым К. В., представляют собой машинописные тексты на латинице, что затрудняет работу над материалом.

Тем не менее, думается, что есть хорошая перспектива в дальнейшем изучении вышеуказанных рукописей и популяризации творчества сказителя А. А. Тороева, и продолжении публикации эпического наследия бурятских сказителей в целом. На сегодня нами продолжается работа с рукописями улигеров. Издание текста улигера «Шандаабал мэргэн» было бы прекрасным подарком к 130-летию со дня рождения народного сказителя Аполлона Андреевича Тороева и 100-летию со дня рождения филолога, фольклориста Елизаветы Васильевны Баранниковой (2023 г.). Неустанный труд и великое желание в сохранении бурятского эпического наследия позволило представителям сказительской и научной школ передать потомкам уникальные тексты улигера «Шандаабал мэргэн».

Источники:

[1] – ЦВРК ИМБТ СО РАН. ОАФ. Д. 1005.
[2] – ЦВРК ИМБТ СО РАН. ОАФ. Д. 2576.
[3] – ЦВРК ИМБТ СО РАН. ОАФ. Д. 2535(в).
[4] – ЦВРК ИМБТ СО РАН. ОАФ. Д. 2566.

[5] – Фондовые материалы Национального музея Республики Бурятия (Музей истории Бурятии. Фонд Т. М. Болдоновой, ОФ № 17267, 17268).

Литература

1. Арефьева Р. П. Книга о Тороеве // Фольклор народов Сибири. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1965. С. 201–204.

2. Календарь знаменательных и памятных дат по Усть-Ордынскому Бурятскому автономному округу на 2008 год: Библиогр. указ. / Усть-Ордынская окружная библиотека им. М. Н. Хангалова. Отдел нац. и краеведч. лит.; сост. Л. Т. Хамируева, Н. А. Спиридонова; отв. за вып. Л. А. Семенова. Усть-Ордынский, 2007. 83 с.

3. Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. 592 с.

4. Николаева Н. Н. Героический эпос приангарских бурят: боханско-осинская локальная традиция // Вестник БНЦ СО РАН. № 1 (13). 2014. С. 204–212.

5. Тулохонов М. И. Варианты бурятского эпоса «Гэсэр» // Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 501–502.

6. Уланов А. И. Исполнение улигеров // Фольклор народов Сибири. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1965. С. 92–108.

7. Шаракшинова Н. О. Бурятское народное поэтическое творчество: учебное пособие. Иркутск: Оттиск, 2012. 262 с.

8. Шерхунаев Р. А. Аполлон Тороев – бурятский народный поэт. Автореф. дисс. на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Иркут. Гос. ун-т А. А. Жданова. Иркутск [б.и.], 1965а. 24 с.

9. Шерхунаев Р. А. Аполлон Тороев. Очерк жизни и творчества. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1964б. 76 с.

References

1. Aref'eva R. P. Kniga o Toroeve // Fol'klor narodov Sibiri. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1965. S. 201–204. [In Russ.].

2. Kalendar' znamenatel'nykh i pamyatnykh dat po Ust'-Ordynskomu Buryatskomu avtonomnomu okrugu na 2008 god: Bibliogr. ukaz. / Ust'-Ordynskaya okruzhnaya biblioteka im. M. N. Khangalova. Otdel nats. i kraevedch. lit.; sost. L. T. Khamirueva, N. A. Spiridonova; otv. za vyp. L. A. Semenova. Ust'-Ordynskii, 2007. 83 s. [In Russ.].

3. Neklyudov S. Yu. Fol'klornyi landshaft Mongolii. Epos knizhnyi i ustnyi. M.: Indrik, 2019. 592 s. [In Russ.].

4. Nikolaeva N. N. Geroicheskii epos priangarskikh buryat: bokhansko-osinskaya lokal'naya traditsiya // Vestnik BNTs SO RAN. № 1 (13). 2014. S. 204–212. [In Russ.].

5. Tulokhonov M. I. Varianty buryatskogo eposa «Geser» // Abai Geser Moguchii. Buryatskii geroicheskii epos. M.: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1995. S. 501–502. [In Russ.].

6. Ulanov A. I. Ispolnenie uligerov // Fol'klor narodov Sibiri. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1965. S. 92–108. [In Russ.].

7. Sharakshinova N. O. Buryatskoe narodnoe poeticheskoe tvorchestvo: uchebnoe posobie. Irkutsk: Ottisk, 2012. 262 s. [In Russ.].

8. Sherkhunaev R. A. Apollon Toroev – buryatskii narodnyi poet. Avtoreferat diss. na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filologicheskikh nauk / Irkut. Gos. un-t A. A. Zhdanova. Irkutsk [b.i.], 1965a. 24 s. [In Russ.].

9. Sherkhunaev R. A. Apollon Toroev. Ocherk zhizni i tvorchestva. Irkutsk: Vostochno-Sibirskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1964b. 76 s. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-13-26
УДК 801.81+398.221
ББК 82.3Монг

Алиген

Теория сообществ на примере монгольского героического эпоса Джангар

Аннотация. Монгольский героический эпос – один из важнейших жанров монгольской литературы. Как высшая точка развития монгольского эпоса, «Джангар» имеет богатую коннотацию и сложные сюжетные линии. Сложность сюжетов отличает «Джангар» от других монгольских героических эпосов. В «Джангаре» главный герой Джангар и его воины образовали единое целое, которое согласно теории Фердинанда Тонниса можно назвать Gemeinschaft (сообщество). Описание близких отношений между Джангаром, его воинами и природой играет важную роль. Таким образом, сообщества – важная особенность эпоса «Джангар». Сообщества в «Джангаре» отражают идеологию и социальный идеал монгольского народа. Используя данную теорию Фердинанда Тонниса, эта статья анализирует формирование сообществ в «Джангаре» и иллюстрирует их три представления: геосообщество, духовное сообщество и экологическое сообщество.

Ключевые слова: Джангар, монгольский героический эпос, общность, географическая общность, духовная общность, экологическая общность.

Aligeng

Community forming in the Mongolian heroic epic *Jangar*

Abstract. Mongolian heroic epic is among the most important genres of Mongolian literature. As the highest peak in the development of Mongolian epics, Jangar has rich connotation and complex story lines. The intricate plots distinguish Jangar from other Mongolian heroic epics. In Jangar, the leading hero Jangar and his warriors form a unified whole, which Ferdinand Tönnies called Gemeinschaft (community). The description of the close relationship of Jangar, with his warriors and nature plays an important part. Therefore, the community is a significant feature of Jangar. The community in Jangar reflects the ideology and social ideal of the Mongolian people. By using Ferdinand Tönnies' theory of Gemeinschaft (community), this paper analyzes the formation of community in Jangar and illustrates three representations of community in Jangar: geo-community, spiritual community, and ecological community.

Keywords: Jangar, Mongolian heroic epic, community, geo-community, spiritual community, ecological community.

Introduction. Heroic epic is the cultural heritage of the Mongolian people. Oral performance is the Mongolian epic's major performance form. There are three major Mongolian epic centers: the Bargu Epic Center, the Oirat Epic Center and the Horchin Epic Center [Chao Gejin 1997: 324–328]. *Jangar* belongs to the Oirat Epic Center, and it is also the most famous, living and long (about 20,000 lines) Mongolian epic. The study of *Jangar* has become a famous school in China and worldwide. Russia and Germany are the first countries to study *Jangar*, B. Ja. Vladimirtsov, B. L. Riftin, N. Poppe and W. Heissig are among the most well-known *Jangar* researchers. They discovered and recorded many versions of *Jangar* and wrote papers analyzing *Jangar* from various aspects – such as typology, linguistics, motifs, and cultural connotation. Chinese scholars began *Jangar* researches in the 1950s. They discovered many different versions of *Jangar* within China and published academically significant series of works, such as Rinchindorji's *Essays On Jangar*《<江格尔>论》(1994), *Essays on Mongolian Oral Literature*《蒙古口头文学论集》(2011), *The Development History of Mongolian Heroic Epic Poetry*《蒙古英雄史诗发展史》(2013), and Chao Gejin's *Oral Poetics: Formulaic Diction of Arimpil's Jangar Singing*《口传史诗诗学：冉皮勒<江格尔>程式句法研究》(2000). The China Jangar Studies Institute was founded in 1991, marking the maturity of Jangar studies in China. In the 21st century, Jangar studies in China have entered a new era. Now version study and textual analysis no longer attract researchers' interests. Instead, there are two new focus areas in recent Jangar studies in China: 1) Analyzing *Jangar* from many new aspects, such as costume culture, ecological awareness, and ideology of religion; 2) Comparative studies of *Jangar*, such as comparing *Jangar* with the Greek epic *Iliad* and the Chinese classic *Heroes of the Marshes.*

Jangar is different from *Altan Galagu Hüü*, *Bayan Bolod Ebügen* and other short Mongolian epics that have only one main hero and a simple plot about fighting against *manggus*[1] or about a hero's marriage. As a long, com-

[1] *Manggus* is a common monster in Mongolian heroic epics. It stands for the evil forces that heroes must confront on their marches. It is also the hero's main

prehensive and well-developed epic, *Jangar* has a group of heroes, such as Altan Cheej, Khongor, Sanale and Mingyan as its main characters, and its content is much more complex, which contains both fighting against manggus and a hero's marriage. *Jangar* also narrates disputes between khanates and reflects the basic social status of feudal Mongolian society and the philosophy of Mongols. Despite the rich connotation of *Jangar*, praising unity and close friendships are the eternal theme of Mongolian heroic epics. Advocating for unity and close relationships enables the formation of a community in which the heroes and common people in the epics have common aims and beliefs. The hero Jangar and his subjects form a community called Bumba that is the basis of not only the epic but also of the ideal society of the Oirat Mongolians. Therefore, community forming is a basic and important theme in *Jangar*. Using Ferdinand Tönnies's Gemeinschaft (community) concept, this paper demonstrates the operation of community composing in *Jangar* and provides a detailed analysis of the three main representations of community in *Jangar*: geo-community, spiritual community, and ecological community.

Formation of Community in Jangar. Ferdinand Tönnies held that there are two kinds of social bounds between people: community (real organic life) and society (purely mechanical construction) [Tönnies 2001: 17]. Community is built on a spiritual-emotional basis, that is, social coexistence and life in public. Society is built on a rational basis, that is individual, mechanical aggregate, and artifacts. Community is the early stage of society, and it is more about the natural interpersonal relationships among people. Community is more like countryside which is genuine and original; while society is like urban life that is full of cruelty and artifacts. So people usually prefers community than society. The reason for that is community "is based on the idea that in the original or natural state, there is a complete unity of human will" [Tönnies 2001: 22]. According to Tönnies, community is born with nature and is sub-conscious. Members in a community rely on each other, and they have the same ideology and custom. Thus, based on a same philosophy of living, people belonging to a community can provide support and care for each other. Being in a community is people's most natural connection and the most common need. A mother and her child, neighbourhood, and friendship or comradeship constitute three original types of community;

---

opponent that appears with a huge body, twenty five heads, a pointed mouth and sharp teeth.

they stand for community by blood, community of place, and community of spirit.

Jangar appeared between 15th and 17th centuries when Mongolian society was in an era of feudal separatism. After the decline of the Yuan Dynasty, various Mongolian tribes were caught in a long-term internal struggle; thus, the social reality of years of battle became the living status of common Mongols. This long-term internal struggle is the prototype of the battle scene in *Jangar*. Fighting that is the main theme of *Jangar* originates from the real lives of the epic's creators. It reflects the transformation of Mongolian society from a clan society to a feudal society. *Jangar* is the encyclopedia of Mongolian society that describes the mode of production and lifestyle of the time when *Jangar* appeared. Yilinzhen professor believes that Mongolian society needs to form a larger national community to realize the leap from barbarism to civilization [Yilinzhen 2001: 407]. Fighting among different tribes and merging of tribes are objective requirements of Mongolian social development. Mongolian society is formed by the merging of small tribes and after the continuous tribal alliance Mongolian khanates apear up. Chinese Mongolist Rinchindorji thinks that Bumba in *Jangar* is similar to the Four Oirat League, which was formed by the combination of different tribes [Rinchindorji 1999: 179]. What's more, the creators of *Jangar* made idealized Bumba. Although *Jangar* reflects Mongolian social development, it contains the creators' expectations of a happy life. Bumba is the dream home of the Oirat Mongolians.

From a social activity aspect, a paradise is bulit in Bumba. Here, people are unified and live in peace and contentment in a supportive environment. Although they are not related by blood, people of Bumba are tightly united. Ferdinand Tönnies claimed that in "any form of co-existence, depending on general circumstances, some kind of division and sharing of duties and pleasures will be present or develop and work reciprocally" [Tönnies 2001: 25]. In *Jangar*, people are willing to accept the leadership of Jangar and live together in Bumba. Jangar is their supreme khan, and Bumba is their eternal home. *Jangar* always starts with the same scene: Bumba's heroes gather in Jangar's palace; the brave heroes sit separately on left and right hands of Janger. These heroes always appear in the form of a team, and few heroes appear alone. It can be seen from this description that the prosperity of Bumba is the result of the concerted efforts of its residents, and the fate of the heroes forms a unified whole.

From the social structure aspect, *Jangar* has a hierarchical system in

which Jangar is the leader and the heroes are capable warriors. The khanate of Jangar is divided into two wings, right and left, as it has been traditionally adopted by Mongols since ancient times [Rinchindorji 1999: 177]. The wisest warrior Altan Cheej, sits to the right hand of Jangar, and the most fierce warrior Khongor, sits to the left hand of Jangar. Soldiers of Bumba sit on the two sides of Jangar to ensure that Bumba is maintained. When it is necessary to fight against an enemy from the outside, these soldiers can bravely confront the evil forces. Such a hierarchical system was not clear in the early Mongolian heroic epics, in which the leader of a tribe not only leads warriors against foreign enemies, but also participates in production activities. However, Jangar demonstrates the demeanor of the king of the country: the well-known Jangar Khan, who is like the moon on Mid-Autumn Day, sits on a golden throne with forty-four legs [Jangar 1993: 232]. The hierarchical system is the key feature that distinguishes *Jangar* from other short Mongolian epics. The leader Jangar plays the father role, proving protection, support, and guidance [Tönnies 2001: 27].

The common social activities ensure that everyone in Bumba has the same living goal, and the social structure keeps people of Bumba united. In *Jangar*, the social form of Bumba is prominent in both social activities and social structure. Specifically, the community consciousness embodied in *Jangar* is mainly manifested in three aspects: the geo-community that is manifested by protecting the territory of Bumba, the spiritual community that is formed by the strong spiritual bonds among Bumba's residents, and the ecological community that reflects the worship and love of nature in Mongolian people's ideology.

The Geo-community in Jangar. Community of place means "living in close proximity to one another", and holds "life together on a physical level" [Tönnies 2001: 27]. It is like a neighborhood that bonds people together by proximity. Bumba in *Jangar* is what Tönnies called the community of place. It is a geo-community that lets Jangar's subjects, including both the heroes and civilians, living on a harmonious and peaceful land. *Jangar*'s Bumba is a happy paradise on earth: here people can stay young forever, always looking like they are twenty-five years old. They never grow old or die. The happy land of *Jangar* is vast and boundless. It takes five months for even the swiftest horses to reach its boundary. Five million subjects of the Holy Lord live and thrive here [Jangar 1993: 2–3]. People live and reproduce together in this fertile grassland.

Bumba is depicted in *Jangar* as a romantic paradise with mythological

characteristics. As mentioned above, fighting between different khanates is a common theme of *Jangar*. The cause of these fights is usually related to the protection of the homeland Bumba. Possession is a key element in the community. Common possession, common goods and common living area are the foundation of the community, and the common possession of land is the most important one. Land can supply the basic needs for living, therefore, possession of a common land enables people to live together and forms common interests. The fertile land ensures a harmonious life and happiness of the residences of Bumba, which often brings about envy from neighboring khanates. Thus, Bumba becomes the target of neighboring, competing khanates. That threat is one of the reasons for the heroes to march and to meet the challenges posed by other khanates. Under other circumstances, some strong khanates can also threaten Bumba's development. Hence, the other reason for the heroes to get involved in fighting is to attack the surrounding powerful khanates in order to avoid potential dangers. The two situations are described in two types of stories: stories about territory protection and stories about eliminating disaster.

Stories such as "Sabar's Merit", "Jangar and the Tyrant Magnai Khan's Decisive Battle" and "The Fall of Tyrant Har Hianas" are about territory protection. The common plot in these stories is as follows. Bumba's prosperity attracts the envy of neighboring khanates. Accordingly, these countries send warriors to challenge Bumba's heroes and force Jangar to submit. After a series of fierce battles, the enemies are repelled, and Bumba's territory is protected. However, sometimes the enemy is much more powerful and there is little chance for Jangar's heroes to win the fighting. For example, in the story "Jangar and the Tyrant Magnai Khan's Decisive Battle", Magnai Khan is the demon king who kills Jangar's father. One day he hears that Jangar has built a strong khanate called Bumba, and then he decides to destroy Jangar's beautiful khanate. As Magnai Khan is highly skilled in military drills and his marksmanship is twice as good as that of Jangar, it is questionable whether Jangar can defeat such powerful demon. While facing Magnai Khan, Jangar tends to surrender. However, Khongor who is Jangar's closest friend says "No one would like to be a slave of enemies; no one would like to pick up cow dung and chop wood for the demons. I would rather die for my khanate" [Jangar 1993: 100]. Form Khongor's words, we can feel the inhabitants' intense love for Bumba; he would rather sacrifice his life to preserve the integrity of the homeland instead of being trampled by invaders. Finally, twelve warriors take part in this battle, with Jangar as the thirteenth, and

they defeat Magnai Khan by stabbing a dagger into Magnai Khan's heart [Jangar 1993: 106].

Stories such as "Sanale Surrender to Jangar," "Sanale's Expedition" and "Sila Huluku's Defeat" are about actively attacking the surrounding powerful khanates to eliminate disasters. In some stories, stronger khanates appears in Bumba's surroundings. To prevent them from invading Bumba, Jangar decides to send a hero to summon them to surrender. If they refuse Jangar's offer, the hero would fight with the enemy. Sometimes the hero can conquer the opponent; at other times, the hero needs extra support. No matter in which situation, in the end, Jangar's heroes always win. The people and livestock of the defeated khanate become Bumba's belongings. As the policy of dealing with the defeated enemies, no female dogs or orphans are left. In other circumstance, the defeated khanate becomes an ally of Jangar. In the story of "Lion Khongor Drunk and Expedition", drunken Khongor boasts that he can capture Zaragan Khan alive. Although he succeeds in capturing him, Zaragan Khan finally escapes back to his own khanate. When Khongor pursues Zaragan Khan to his land, Zaragan Khan's warrior Badama Jilugen persuades Khongor and Zaragan Khan to make peace. When Jangar rushes to find Khongor, he is warmly received by Zaragan Khan. Jangar and Zaragan Khan agree to form an alliance. They agree that, from then on, when they encounter strong enemies, they will fight together, and when they encounter weak enemies, they will individually wipe them out [Jangar 1993: 242]. There is a requirement of forming alliances with other khanates, owning to defend the grassland against the various khanates, compete for territory, and maintain a khanate. Alliances can jointly maintain the stability of each other's khanate.

Khanates survive on the grassland by either passively protecting their territory or actively attacking stronger khanates. Moreover, pasture is highly significant for nomads, one can lead a meaningful life only if one occupies a fertile grassland. Fighting for territory is a fundamental need. For the residents of Bumba, the sense of possession of a common homeland is the result of this fundamental need, and it naturally separates Jangar's subjects from foreigners in terms of geographical location. Bumba is a specific geo-community formed by Jangar and the residents of Bumba. Such a regime, based on the possession of a common land, strengthens the importance of territory for nomads. Protecting the homeland is a theme throughout the development of nomads. All residents bear the responsibility of protecting pastures. This kind of geographical awareness also strengthens the cohesion of

the whole khanate, from the ruling class to ordinary residents. It can be said that the formation of a geo-community is not only a requirement for survival but also the core of the spirit of the grassland nation.

The Spiritual Community in Jangar. A strong geographical boundary shared by the people of Bumba is the foundation of the community formed in *Jangar.* Another significant factor that helps to form a community is spiritual connection. Jangar and his subjects have a close relationship, akin to brotherhood. When foreign enemies invade, the heroes form a united front to defend against enemies. When someone gets into trouble, others come to help. Ferdinand Tönnies pointed out that "community of spirit is the binding link on the level of conscious thought" [Tönnies 2001: 27]. Living together in Bumba ensures that the heroes have the same consciousness of protecting their homeland. Under the leadership of Jangar, the heroes on the grassland establish Bumba, a paradise on earth, where everyone lives and works in peace and contentment. Owing to the formation of a geo-community, people living in Bumba have formed an organic whole and influence each other. This influence promotes solidarity and mutual assistance among the residences, and then those become a common, local thinking mode. The heroes on the grassland swear to Jangar: "We give our lives to the swords and arrows; we place our hope in Jangar Khan. We are loyal to our Holy Jangar Khan; we are entirely devoted to Bumba" [Jangar 1993: 123]. Bumba makes Jangar's and his heroes' consciousness become united, in turn they believe they belong to the same community. Bumba not only stands for their home but also represents their loyalty to Jangar.

One of the motifs in *Jangar* is that heroes get into trouble. When a hero is in trouble, other heroes always come to help. They defeat the enemy together and return in triumph. *Jangar* praises the spirit of cooperation and mutual help. There are two types of heroes in *Jangar*: one type is as resourceful as Altan Cheej, who can predict good or ill luck of ninety-nine years to come and remember the blessings of ninety-nine years past [Jangar 1993: 4]; the other type is as brave as Khongor who never gets cold feet in battle and would rather give up his life than fail to defeat seventy demons [Jangar 1993: 6–7]. The resourceful Altan Cheej makes sure that Jangar makes the correct decisions, while Khongor protects the peace of Bumba. Every hero in *Jangar* has a unique role as they confront outsiders and enemies. The unity of the heroes of Bumba is a key element of Bumba's prosperity. In addition to the unity of Bumba's warriors, there also exists a close spiritual bond between the heroes and the civilians of the khanate. From

children to the elderly, Bumba's residents have the same will as that of the warriors. In the story "The Fall of Tyrant Har Hianas", when the shepherd boy finds about that Khongor is captured by Tyran Har Hianas, he hurries to go home to tell his mother about the urgent situation. The mother sheds tears and says: "What a poor man! My son, you should be on your way to inform Jangar Khan in no time!" [Jangar 1983: 312]. After Jangar hears about the urgent news, he is immediately on his way to save Khongor, and they defeat Tyrant Har Hianas together. From this story, we can see that, either ordinary people or the heroes, people of Bumba unite as one and face their enemies together.

The most prominent manifestation of the spiritual community formed by Jangar and the heroes lies in the friendship between Jangar and Khongor. In *Jangar*, there is more than one description of the brotherhood of Jangar and Khongor. When Khongor's father Mengen Xigxirge captures the five-year-old Jangar alive, he predicts that Jangar will come to dominate the grassland and become the most outstanding khan. Being afraid of being replaced by Jangar and for the sake of protecting his own interests, he decides to let his wife kill Jangar. When Khongor hears about his father's decision, he firmly stops his mother and says "Mother, if you kill Jangar, you will have to kill me too!" [Jangar 1993: 157]. Seeing Khongor's strong opposition, Mengen Xigxirge has to compromise. From then on, Khongor and Jangar become sworn brothers. Moreover, in the story of "Sila Huluku's Defeat," after Jangar leaves Bumba and Bumba is invaded by a foreign enemy, Khongor who remained in Bumba is caught by the invading enemy. He is taken into a prison in the deep sea and he is guarded by monsters. In the prison, Khongor suffers. Finally, when Jangar returns to Bumba, he finds out that his khanate is ruined and his brother Khongor is captured. When Jangar learns about the danger Khongor is in, he does not hesitated for a second and rushes to rescue him. After a fierce fight, Jangar defeats the monsters and saves Khongor's life. When the two meet, they tightly hug each other for seven days and seven nights [Jangar 1993: 157]. The intimate relationship between Jangar and Khongor represents the close bond of the heroes in *Jangar*. The warriors and Jangar form a united spiritual community. This spiritual community guarantees harmonious life in Bumba.

Rinchindorji summed up the social ideology of *Jangar* as follows: First, it opposes feudal separatism and internal strife and advocates peace and unification. Second, it opposes aggression and expansion and advocates peaceful coexistence. Third, it advocates building a better life in the context of

peaceful unification [Rinchindorji 1999: 183]. Since *Jangar* was formed during the period when Mongolian society was transforming into feudal separatism stage, there were many internal disputes in the Mongolian Empire. The lives of ordinary people are severely affected by years of fighting. They prayed for a peaceful life and hoped to return to the glorious times. This desire for unity and searching for national identity is reflected in *Jangar*. The idea of community embodied in *Jangar* is the vision of the Oirat Mongolians during the war, and Bumba is the ideal social form envisioned by the Oirat Mongolians in that turbulent era. Mongolians were looking for a united spiritual community and believed that only if people were united, they could lead a happy life.

The Ecological Community in *Jangar.* The third type of community in *Jangar* consists of human beings and nature, that is, an ecological community. The worship of nature and protection of the natural environment are at the core of Mongolian ideology. As a part of shamanic traditions, Mongolians believe that everything has spirituality. The worship of Tengri expresses that the Mongolian people pray for blessings of heaven and beg for the protection of the people on the grasslands. From a realistic perspective, nomads who settle down along the places with adequate water and grass mainly rely on natural support to live, and herdsmen's main source of livelihood, cattle and sheep also rely on pastures. Whether because of religious belief or concerns of practical life, nature plays a significant role in Mongols' lives. The harmonious coexistence of humans and nature embodied in *Jangar* focuses on the close relationship between heroes and their war-horses.

Horse is the cultural totem of the Mongolian nation. As a requirement of nomadic life, horses are of the "five main domestic animals". Horses are closely related with nomadic life. They are no only the tool of production but also intimate friends of nomads. The deep emotional connection between Mongols and horses are also reflected in Mongolian epics. Horses exists in three forms in Mongolian epics: divine form, human form, and animal form [Ba 2018: 146]. The deified horse running on the grassland can finish one year's ride in a month and one month's ride in a day [Jangar 1993: 40]. Horses in the Mongolian epics can also change their appearance into horses with sores when they lurk with their heroes in enemy's khanates. Horses can talk like human beings and know the ways of human actions. Moreover, horses retain their basic animal attributes in the epics. They eat grass and keep a regular horses' appearance. There are many poems praising horses in Mongolian epics. The descriptions of horses are exaggerated and deified.

For example, in the epic *Zule Alada Khan*, the war-horse has exceptionally large ears and a strong body with beautiful speckles. The four hoofs of a yellow horse grazing on fine grass or galloping on the grassland is one such description. In the blink of an eye, the horse passes a mountain ridge and reaches the foot of the mountain [Zhao & Danba 2016: 34]. The war-horse of warrior Gunugan is called Flying Legs Gazelle. Looking at it from the front, one would think it is a sand dune; looking at it from behind, one would think it is a city wall; looking at it from the side, one would think it is a hill; and looking at it from high above, one would think it is a cliff [Huercha 2016: 6–7]. The divine horse Aranjagaan of Jangar stretches its muscles and bones, shows its powerful legs, waves its shining mane, and chases the sun and the moon [Jangar 2016: 170]. The war-horses in Mongolian epics are robust and speedily gallop on the grassland like the wind. These awesome war-horses form a unique image in Mongolian epics, and Mongolian epics spare no effort to praise these handsome war-horses. This kind of praise expresses the nomadic people's love for horse and further stands for the Mongolian people's praise of nature's works.

In the Mongolian epics, horses are the most reliable partners of the heroes when they go on an expedition. When the hero's will starts to waver, the war-horse will encourage the hero and says: "Are not you afraid of bringing disgrace to your reputation? Even if you die in battle, Bumba will be proud of you and raise heroes like you" [Jangar 1993: 68]. When the hero is in danger, the war-horse will rescue the hero by kicking a thousand times and breaking the enemies' arrows and swords. It carries its owner out of the enemy's siege" [Jangar 1993: 51]. When the horse gets wounded, the hero takes good care of it. When the horse has gone through dangers and is exhausted, the hero will tie up the war-horse like a sheep and carry it on his shoulders and continue his journey [Jangar 2016: 187]. The horse is the hero's most faithful companion and the two never abandon each other. The war-horse and the hero form a united community based on their common fate and love for each other. Such community represents an ecological community formed between humans and nature.

It is worth noting that in some Mongolian epics, such as the story of manggus, there is an image contrary to horses: the donkey. The donkey belongs to the manggus Khanate. The donkey is as ugly and evil as manggus, and it is often sent by manggus to cause trouble to the coming heroes. Ba Burinbeki discussed the donkey image in his paper "The Uniformity of Horse Culture and Horse Image in Mongolian Heroic Epic", and he defined

the donkey as an image with anti-aesthetic value. Ba Burinbeki pointed out that in Mongolian heroic epic, the donkey and the horse represent the opposition between beauty and ugliness, positive and negative [Ba 1992: 8]. In Mongolian epics, manggus represents evil forces in real life, and the donkey represents the despicable means of evil forces. The donkey is described as skinny with scored skin and it is fed with human blood, the saddle on its back is made of iron. Compared with the strong, muscular image of horses that receive care from heroes, the donkey lacks the beauty and harmonious feeling possessed by natural creatures. The fate of a donkey in Mongolian epics is also miserable, it is either killed or subdued by the heroes. The defeat of manggus and the killing of the donkey represent defeating one's enemy and elimination of crisis. Therefore, in Mongolian epics, the disharmony between humans and nature can only be eliminated or reconciled to help humans return to a happy life. It can be seen from the donkey image that the disharmony between humans and natural creatures is a symbol of disaster and evil. Although the donkey image appears in *Jangar* a few times, there still exists a sharp contrast between the hero and the war-horse in *Jangar* and manggus and the donkey in the Mongolian epic system. Things in nature and the destiny of humankind are highlighted in the epics through the relationship between the war-horses and the heroes. Horse as a natural creature and the hero as a human being are united in *Jangar* in which they support each other during times of trouble and encourage each other when either of their wills begin to waver. The unity formed by a horse and its hero stands for the ecological community consisting of heroes and natural creatures in *Jangar.* When harmony between humans and nature is achieved, victory in the face of foreign invasion follows.

Conclusion. Ferdinand Tönnies' community refers to a natural, organic form of group existence that stresses the organic relationship among human beings. The Mongolian heroic epic *Jangar* uses the stories of the Holy Lord Jangar and his heroes in Bumba to present the process of eliminating the individual body and forming a dynamic organic community. Based on common will, Jangar and his heroes build a beautiful homeland called Bumba, the geo-community in *Jangar*. Living in Bumba, Jangar and his heroes also form a close bond to protect their common homeland, and this interpersonal relationship is also the basis of the community at the spiritual level. The ecological community uniquely exists in Mongolian epics most prominently through the harmonious relationship between heroes and their war-horses. Community forming is a key element in Mongolian epics, owing to the

Mongols' praise of unity on geographical, spiritual and ecological level. Such community description reflects Mongolian people's yearning for national unity, life stability and happiness.

Literature and Sources

1. 巴 布林贝赫, 乔津译. 蒙古英雄史诗中马文化及马形象的整一性[J]. 民族文学研究, 1992 (04): 3–9.
2. 巴·布林贝赫著. 蒙古英雄史诗诗学. 北京: 中国社会科学出版社, 2018. 277 p.
3. Chao Gejin. Mongolian Oral Epic Poetry: An Overview // Oral Tradition. 1997. 12(2). P. 322–336.
4. 江格尔/ 黑勒, 丁师浩译. 浩·巴岱校订. 第一册. 新疆: 新疆人民出版社, 1993. 551 p.
5. 江格尔. 蒙古族民间史诗 / 色道尔吉译. 北京: 人民文学出版社, 1983. 534 p.
6. 江格尔 / 色道尔吉译. 北京: 中国国际广播出版社, 2016. 286 p.
7. 霍尔查译. 勇士谷诺干. 北京: 中国国际广播出版社, 2016. 277 p.
8. 仁钦道尔吉.《江格尔》论. 呼和浩特: 内蒙古大学出版社, 1999. 397 p.
9. Tönnies, Ferdinand. Community and Civil Society / Translated by Jose Harris and Margaret Hollis. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 262 p.
10. 亦邻真. 亦邻真蒙古文学集. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 2001. 933 p.
11. 赵文工. 丹巴译. 祖乐阿拉达尔罕传. 北京: 中国际广播出版社, 2016. 218 p.

References

1. Ba, Burinbeki. The Uniformity of Horse Culture and Horse Image in Mongolian Heroic Epic / Translated by Qiao Jin // Studies of Ethnic Literature. 1992. 35(4). P. 3–9. [In Chinese].
2. Ba, Burinbeki. Mongolian Heroic Epic Poetics / Translated by Chen Ganglong, Aledertu and Yulan. Beijing: China Social Sciences Press, 2018. 277 p. [In Chinese].
3. Chao Gejin. Mongolian Oral Epic Poetry: An Overview // Oral Tradition. 1997. 12(2). P. 322–336. [In Engl.].

4. Jangar / Hei Le & Ding Shihao translated, H. Badai (Ed.). Vol. 1. Xinjiang: Xinjiang People's Publishing House, 1993. 551 p. [In Mong. script.].

5. Jangar / Sedorji translated. Beijing: People's Literature Publishing House, 1983. 534 p. [In Chinese].

6. Jangar / Sedorji translated. Beijing: China International Broadcasting Press, 2016. 286 p. [In Chinese].

7. The Warrior Gunugan / Huercha translated. Beijing: China International Broadcasting Press, 2016. 277 p. [In Chinese].

8. Rinchindorji. A Study of the Mongolian Epic of Jangar. Hohhot: Inner Mongolia University Press, 1999. 397 p. [In Chinese].

9. Tönnies, Ferdinand. Community and Civil Society / Translated by Jose Harris and Margaret Hollis. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 262 p. [In Engl.].

10. Yilingzhen. Anthology of Yilingzhen Mongolian Literature. Hohhot: Inner Mongolia People's Publishing House, 2001. 933 p. [In Chinese].

11. Zule Alada Khan / Zhao, Wengong & Danba translated. Beijing: China International Broadcasting Press, 2016. 218 p. [In Chinese].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-27-37
УДК 82.09
ББК 83.3

Дашням О.

Произведение Ц. Дамдинсурэна «Разговор старого Жамбала»

Аннотация. В статье дан повествовательный анализ произведения монгольского ученого, академика, писателя Ц. Дамдинсурэна «Разговор старого Жамбала». Установлено, что сочинение отражает интересные воспоминания о многих сложных событиях, исторических, социальных, религиозных и культурных, произошедших в монгольском обществе в начале XX в. Цель данной статьи – на основе анализа текста определить источник повествовательной речи рассказа. Применяемый метод повествовательного анализа рассматривает текст, исходя из пяти вопросов: кто? когда? где? что? как?

Ключевые слова: повествовательный анализ, старые рассказы, историческое событие, устный источник.

Dashnyam Otgonbaatar

Ts. Damdinsuren and his «Old Jambal's Talk»

Abstract. The article provides a narrative analysis of the work of the Mongolian scientist, academician, writer Ts. Damdinsuren «Old Jambal's talk». It is established that the essay reflects interesting memories of many complex events, historical, social, religious and cultural, that occurred in Mongolian society at the beginning of the XX century. The purpose of this article is to determine the source of the narrative speech of the story based on the analysis of the text. The applied method of narrative analysis examines the text based on five questions: who? when? where? what? how?

Keywords: narrative analisys, old stories, historical event, oral sources.

Дашням О.

Ц. Дамдинсүрэнгийн «Өвгөн Жамбалын яриа» нэрт зохиол аман сурвалж болох нь

Товч агуулга: Эрдэмтэн, зохиолч Ц. Дамдинсүрэн гуайн тэмдэглэн авсан өвгөн Жамбалын яриа нь XX дугаар зууны эхэн үеийн Монголын нийгмийн амьдралын ээдрээтэй олон үйл явдал, түүх нийгэм, шашин соёлын тухай өгүүлсэн сонирхолтой дурсамж билээ. Энэхүү өгүүлэлд "Өвгөн Жамбалын яриа" зохиолыг хүүрнэл шинжлэлийн аргаар [narrative analysis] судалж, аман сурвалж болохыг нь тодорхойлох зорилго тавьсан юм. Хүүрнэл шинжлэл бол тухайн хүний амьдралын түүх, жишээ баримт,

ярьсан зүйлийг задлан шинжилдэг арга тул *хэн, хэзээ, хаана, юу, яаж* өгүүлснийг таван зүйлээр тодорхойлж, "Өвгөн Жамбалын яриа" зохиол аман сурвалж болохыг жишээ баримтаар нотлохыг зорив.

Түлхүүр үг: хүүрнэл шинжлэл, хууч яриа, түүхэн үйл явдал, аман сурвалж

Түүхийг тодорхой сурвалж дээр «тулгуурлан судалдаг бөгөөд түүхийн эх сурвалж гэдэг нь түүхийн тулгуур баримт эд өлгийн дурсгал юм. Эх сурвалжийг биет эх сурвалж, аман эх сурвалж, бичгийн эх сурвалж хэмээн тоймлон хуваадаг. «Өвгөн Жамбалын яриа» бол аман сурвалж бүхий дурсамж юм. Тус зохиолыг эрдэмтэн, судлаачид судалгааны бүтээлийнхээ баримт нотолгоо болгон тэмдэглэжээ. О. Батсайхан «Монголын сүүлчийн Эзэнт Хаан VIII Богд Жавзандамбын амьдрал ба домог» бүтээлдээ «Өвгөн Жамбалын яриа» зохиолоос Наймдугаар богд болон Төвөдийн Далай лам хоёр уулзсан тухайд дараах хэсгийг эшлэн авчээ. Үүнд, *Далай лам монгол лам нартай ном хэлэлцэж, монгол лам нарын эрдэм чадлыг гайхан биширсэн тухайд «1905 онд дөрвөн лам гавжийн дамжаа барихад Далай лам зориуд очин, ном хаялцжээ. «Хайнзан тачигнаад л их сайн хариулж байлаа. Далай лам ном хаялцаж, түүнд гартсан» дараа нь Далай лам: «Жавзандамбын үйлс их байна. Ганц лам ийм байгаа юм бусад нь бүр хэцүү байгаа байх»* [Батсайхан 2014: 8]. Богд гэгээн Далай лам лугаа хэд хэдэн удаа уулзсан тухай аман түүхийг бид өвгөн Жамбалын ярианаас бас мэдэж авч байна. Тухайн үед Богдын донир явсан өвгөн Жамбал Далай ламын өргөөний тахилчийн гэрт сахиулын үүрэгтэй байжээ. Тэр үйл явдлын талаар тэр бээр хүүрнэсэн нь «нэгэн өдөр *«Богдын шадар хаалгач Цэвээн ёслолын хантааз өмсчихсөн хүрч ирээд, Далай ламын өргөөнд оров. Далай ламтай их л удаан хөөрөлдөв, ... хашаан дотор Далай ламын цоохор морь эмээлтэй уяатай байв. Маргааш нь сонсвол Далай лам үдэш харанхуй болж, хүн амьтны хөл татармагц мориндоо мордож яваад өглөө үүрээр буцаж ирсэн гэнэ. Бас нэг өдөр Тасганы овооноо гэр, майхан хоёрыг барьчихсан харагдав. Ямар нэг мөргөлчин дурааараа бууж дээ гээд хэн ч түүнийг тоосонгүй. Далай лам, Богд хоёр шөнийн түнэр харанхуйгаар болзсон цагтаа хоёр талаасаа морьтой тэнд ирээд хоёулахнаа шөнөжлөн ярилцсан аж. Энэ тухай хожим дархан цорж номч мэргэн Лувсандондовт Богд өөрөө ярьжээ»* [Дамдинсүрэн 1958: 42–44]. Богд ламтан, Далай

ламтантай уулзсан эсэх талаар маргаантай байдаг бөгөөд өвгөн Жамбал энэ уулзалтын гэрч байсныг эндээс харж болох юм.

Д. Энхцэцэг «Улсын Эх Дагины намтарт холбогдох баримтууд» судалгааны бүтээлдээ өвгөн Жамбалын яриа зохиолоос бас эшилжээ. Тэр бээр Богдын Эх Дагины холбоотой аман мэдээг дурдсан байна. Тухайлбал, *«Эх Дагиныг дүү нар нь Дүүдий, Өвгөн Жамбалын өгүүлснээр ... өргөмөл хүү Ламъяа Алиа, нутгийнхан нь Дунгаа, Төрийн хатан хэмээн дууддаг байсан гэх аман мэдээ уламжлагджээ. Харин архивын баримт зэрэгт Дондубалхам [Дондогдулам], Ачлалт ялгуун дагина, эрх Цагаан дара ноён, Цагаан дара, Эх Дагина, Улсын Эх Дагина, Улсын эх хэмээн тус тус дурджээ* [Энхцэцэг 2019: 168]. Б. Пүрэв-Очир *«Эрдэмтэн - зохиолч Цэндийн Дамдинсүрэнгийн зохиол бүтээл, туурвилзүйн салшгүй нэг бүрдэл хэсэг нь «амьд хууч яриануудбуюу «аман өгүүллэгүүд» болно. «Өвгөн Жамбалын яриа» нь нийгэм, соёлын байдлыг нарийвчлан шинжилсэн түүхийн чухал баримт хэрэглэгдэхүүн бөгөөд тухайн цаг үеийн нийгэм, хүмүүсийн харилцааг судлан шинжлэхэд баримт хэрэглэгдэхүүн болгох мөн түүх бичлэгийн сурвалж судалгааны бичил баримт хэрэглэгдэхүүн болно»* гэж үзжээ. Д. Цэдэв *«Зарим хууч яриаг аман зохиолын төрөл зүйлд хамааруулж болох мэт боловч бариммтат уранзохиолын төрөлд оруулан хэлэлцэхэд илүү тохиромжтой болно. Түүний жишээ нь зохиолчийн амьдралынхаа сүүлчийн жилүүдэд төрсөн нутаг хошуу хийгээд таньдаг хүмүүсийн хувь заяаны тухай болон бага залуу насны холбогдол бүхий хууч яриаг үр хүүхэд, ойр дотнын хүмүүстээ ярьж тэмдэглүүлдэг намтар уран бүтээлийн судалгаанд чухал баримт болохоос гадна ер, монголын нийгэм, соёлын хөгжилтийг нарийвчлан шинжлэхэд чухлаас чухал хэрэглэгдэхүүн болно»* [Дамдинсүрэн 1999: 191] гэж тэмдэглэжээ.

Түүнчлэн зарим цахим хуудсанд: [https://www.history.mn/bogd сайт] «Өвгөн Жамбалын яриа» зохиолд түүхийн гэрч болох олон мэдээ байгаа хэмээн тус зохиолын хэсгээс цувралаар тайлбарлан нийтэлсэн байна.

Хүүрнэл шинжлэл бол хүмүүнлэгийн олон салбар ухаан, түүний дотор хэл шинжлэлийн судалгааны нэг арга билээ. Хүүрнэл шинжлэл гэдэг нь аливаа хүний намтар, хэл яриа тэргүүтнийг задлан шинжилж, нэг талаас тухайн хүний амьдарч байсан цаг үе, нийгмийн байдал, нөгөө талаас хувь хүний нийгэмд гүйцэтгэсэн үүрэг зэргийг олон талаас нь судалдаг арга юм [Cortazzi 1994: 161]. Өвгөн Жамбалын яриа

зохиолыг хүүрнэл шинжлэлийн аргаар судлахдаа дараах асуудалд хариу өгөхийг зорьсон болно. Үүнд:

1. «Өвгөн Жамбалын яриа» зохиолд хэдий үеийн үйл явдал туссан болох

2. Өвгөн Жамбалын амьдарч байсан цаг үеийн онцлог

3. «Өвгөн Жамбалын яриand»- дурдагдаагүй орхигдсон зүйл бий эсэх

4. Өнгөрсөн болон шинэ цагийн холбоог хэрхэн тусгасан

5. Өвгөн Жамбалын хувь хүний онцлог

6. «Өвгөн Жамбалын яриа» зохиолд хэдий үеийн үйл явдал туссан болох

«Өвгөн Жамбалын яриа» зохиолын өгүүлэгч Б. Жамбал нь Ц. Дамдинсүрэн гуайтай 1958 онд ярилцсан бөгөөд тэр үед 77 настай байжээ. Тэр бээр 9 настайдаа Богдын хүрээнд нагацындаа иржээ. Эхийн дүү нь лам байсан. Зуны амралтаараа хөдөө гарч амьдардаг байж. Түүнийг 13 настай байхад эцэг Бор нь нас барсан бөгөөд 15 настай байхад нь эх, ах хоёр нь хүрээнд ирж суурьшсан байна. Тэрээр «Богд уулын тайлга»-н талаар өгүүлэхдээ *«Богд уулыг жилд хоёр удаа тайдаг байлаа. Хавар тайхад манж амбан, намар тайхад монгол амбан тус тус очно. Монгол амбан тайлга хийгээд, Чулуутын аманд хоёр сар шахам байна... Би тэр үед 12 орчим настай байсан юм»* [Дамдинсүрэн 1959: 16] хэмээжээ. Богдын хүрээнд ирснээс хойш 12 настай байх үеийн Богд уулын тайлгын талаар ярьсан нь энэ зохиолд 1894 оны үйл явдлыг өгүүлж буйг харуулна. Наймдугаар Богд Жавзандамбын дэргэд олон жил үйлчилж, Бадма Ёго дацангийн дуганч буюу зарлагын чанартай алба эрхэлж, олон жил тус албыг хашсан учраас өвгөн Жамбал 1922 онд 40 настайдаа шавийн даншиг наадамд Богдоос «Билэгт» цолоор шагнуулж байжээ. Түүнийг бас Жамбал донир лам гэж нэрлэж байв. Донир (тө. don gnyer) «*Мяндаг тушаалтан нарын бараа болоочин, данс даяг харгалзагч түшмэл»* [Сүхбаатар 1999: 100] юм. Улмаар зохиолын «Сүхбаатар, Чойбалсан нартай танилцсан минь» гэх хэсэгт өгүүлсэн нь: ...Ингээд явж байтал нэг өдөр Чойбалсан манайд ирж: *«Би одоо Сан бэйсийн хүрээ [Баян-түмэн] явах болов» гэж хэлээд явсан. Тэгтэл Чойбалсанг эзгүй хойгуур Сүхбаатар гэнэт өвчилж байгаад нас барав. Амьтан хүмүүс, Сэрэйнин оточ, Сүхбаатарт эм өгч байсан гэнэ гэж ярилцаж байв. Тэр үнэн байсан* [Дамдинсүрэн 1959: 92]. (Д. Сүхбаатар (1893–1923))... Тэр зун нь эх дагина нас барав. (Ц. Дондогдулам 1874–1923)... «*Богдыг нас барсны*

хойно богдын юмыг комисслоно гээд олон хүмүүс бужигнаж, богдын бүх юмыг дансалж хэлэв. Тэр комисст Дотоодыг Хамагаалах Газраас Хаянхярваа, Төв Хорооноос Баттөмөр зэрэг хүмүүс оролцсон юм. Би энэ үед ажил албагүй байлаа. Түүний дараа богдын юмыг комисслох комисст явуулах болж, Дэлгэр уулын аймгийн дарга Цэрэн бэйст Чойбалсан хэлж намайг явуулсан юм» [Дамдинсүрэн 1959: 92] гэжээ. (Богд Жавзандамба хутагт VIII Агваанлувсанчойжинямданзанванчигбалсамбуу (1869, Лхаст – 1924, Нийслэл хүрээнд). Он цагийг хөөн мөшгөвөөс Богдыг нас барсан үеийн үйл явдлаар уг зохиол дуусаж 1894–1924 оны хоорондох 30 жилийн үйл явдал тухайн зохиолд гарч байна хэмээн үзэж байна.

1. Өвгөн Жамбалын амьдарч байсан цаг үеийн онцлог.

Жамбал өвгөний амьдарч байсан цаг үед олон түүхэн үйл явдал тохиожээ. 1904 онд Их Хүрээнд Чойжин ламын сүм баригдаж, XIII Далай лам Түвдэнжамц Их Хүрээнд хүрэлцэн ирсэн. Мөн 1910 онд Их Хүрээнд лам, хар болон хятад иргэдийн хооронд том зодоон болсон бол 1911 онд Богд хаант Монгол улс байгуулагдсан, 1917 онд Хатанбаатар Магсаржавын цэрэг Улаанцавын чуулганы нутгаар халдан довтолсон хятадын цэрэгтэй тулалдсан, 1920 онд Барон Унгерн Нийслэл Хүрээг эзлэхээр довтолж, гамин, Унгерний цэргийн хооронд ширүүн тулалдаан болжээ. Энэ үед Богд гаминд баригдсан байна. 1921 онд Монголын Засгийн газар автономитыг сэргээж, Ардын хувьсгал ялсан. 1923 онд Бүх цэргийн жанжин Д. Сүхбаатар хорлогдон нас нөгчиж, 1924 онд БНМАУ-ын Анхдугаар хурал хуралдаж, 1924 оны 11 дүгээр сарын 26-нд Ардын бүрэн эрхт Бүгд Найрамдах Улсыг тунхаглан, анхдугаар Үндсэн хуулиа батлав. Мөн тухайн онд шашин төрийг хослон баригч Богд хаан таалал төгссөн байна. Эдгээрээс зарим түүхэн үйл явдал нь «Өвгөн Жамбалын яриа» зохиолд баримттай бичигдэн үлдсэн байна. Үүнийг нэг жишээ болох «Чойжин ламын сүм»-ийн тухайд: Их Хүрээний хамба номун хан Балданчоймбол Монголын шашныг сахиусны хамгаалалттай болгохоор VIII Жибзундамба хутагттай зөвшин түүний дүү Лувсанхайдавыг догшин сахиусны чадал онгод оршсон Чойжин болгохоор шийдэж Жагарын орноос Сэтэв гүртэнбэ ламтныг урьж багшлуулжээ. Чойжин буух сургуулийг том эсгий гэрт хийж эхлээд 1899-1901 онд Дашдандарлин аймгийн дуганы дэргэд жижиг модон сүм барьж сахиус залах үйлдлээ явуулж байсан ч уг сүм хайлжээ. Улмаар Хүрээний төв хэсэгт 1904–1908 онд Чойжин ламын сүм, орд лавринг шинээр бариулж, зарлигаар

«Өршөөлийг хөгжүүлэгч сүм» гэх нэр хайрлажээ. Уул сүмийг олон түмэн Чойжин ламын сүм, Занхан сүм [Нийслэл Улаанбаатар он дарааллын бичиг 2014: 24] гэлцэх болжээ. Энэ Чойжин ламын сүм бол сүсэг бишрэлтэй монголчуудын хувьд чухал бөгөөд энэ сүм баригдсан нь түүхэн үйл явдалд тооцогдож, Монголын сүм хийдийн хамгийн гоё сайхан сүмийн нэгд зүй ёсоор тооцогддог билээ. Чойжин ламын сүмийг баригдах, шатах, дахин сэргэх мөн Лувсанхайдавыг хэрхэн Чойжин болсон, түүний сахиусын талаар Жамбал донир тодорхой бичин үлдээсэн байна. Үүнд: «Чойжин ламын сүм» хэсэгт «*Бадруулт төрийн үед Маймаа хотыг Цэрэндорж удирдаж, Лувсанхайдавыг чойжин болгож, Чойжин лам нэртэй болов. Пэлжээ лам бол Чойжин ламын Гомбоо лам нь болов. Гомбоо лам гэдэг бол Чойжингийн айлдсан зарлигийг мэдэж дамжуулдаг хүн юм. Чойжин бол амаар айлдах гэж байхгүй, сугаар нь чагнахад үг сонсогдох шиг нэг юм гунганаад байдаг. Түүнийг чагнаж бичиж аваад олонд хэлж өгдөг хүнийг Гомбоо лам гэдэг. Чойжин ламд гурван сахиус оршдог байсан. Тэрний нэгэнд Найчүн, хоёрт Зэмэр, гуравт Шүг сахиус. Найчүн их догшин биш, Зэмэр мөн их догшин биш, Шүг их догшин сахиус байсан юм. Шүг сахиусыг оршиж байхад Чойжин лам дэвхцэж, цовхчоод, гэдэс годос хийгээд, амнаасаа хөөс бууруулж, их догшин дүрэмтэй байдаг сан»* [Дамдинсүрэн 1959: 9] хэмээжээ.

XIII Далай лам Түвдэнжамц Их Хүрээнд хүрэлцэн ирсэн тухай: 1904 оны эхээр XIII Далай лам Түвдэнжамц цөөн тооны хүмүүс дагуулан Лхасаас оргон гарч, Хөх нуур, Хүрлэг бэйсийн нутгаар дамжин улмаар 1904 оны арван нэгдүгээр сарын 14-нд Их хүрээнд хүрэлцэн иржээ. Энэ тухай ийн өгүүлжээ: *«Богдын хүрээнд Далай ламыг ирэхэд гандан дээр, одоо хурал хурж байгаа „Богдын ордон» гэдэг тавдугаар, наймдугаар богдын суврага байсан хашаанд олон гэр бэлтгэж буулгасан. Далай ламын хувьд тугдам, үүднийх, дотоод сан, уншлаганы лам нарын хоёр гэрийг гандангийн дуганд бэлтгэсэн. Гадуур гандангийн айлын хашаанд тавь жараад гэр барьсан байх. Далай ламын юмыг оёдог хүмүүс ба бурханч түвд нар байсан. Эхнэр хүүхэд нэг ч үгүй, дандаа харчуул түвд байсан. Далай ламын зоог бэлтгэдэг түвдийн гэрүүд гэж олон гэр барьсан байв. Нэг гэр бэлтгэхэд галын гэрийг хамт барьдаг байсан.*

Эдгээрийг халхын дөрвөн аймаг, шавь таван газраас бэлтгэсэн билээ» [Дамдинсүрэн 1959: 40][1].

Далай ламд зориулан барьсан шар майханд Хүрээний манж, монгол хоёр амбан хүрэлцэн ирсэн боловч Жибзундамба хутагт ирээгүй аж. Үүнээс үүдэн тэдний дунд таарамжгүй харилцаа үүссэн гэдэг бөгөөд өвгөн Жамбалын хуучилснаар Богд гэгээн *«Би бол Жибзундамба гэж Монгол Түвдээс албан ёсоор залагдаж суугаа лам юм. Далай лам их боловч тэндээс зугтаж миний албаны газраа амь хоргодож ирсэн хүн болно. Тэгэхлээр Далай лам надад амгалангийн хадаг гэж илгээж болох байсан» гэсэн бол Далай ламтан «Би шажны хаан хүн. Жибзундамба надад амгалангийн хадаг бариулахад болох юм»* гэж зөрчилдсөн гэжээ. Нөгөөтээгүүр Монголд ирсэн Далай ламд зохих ёсны хүндэтгэл үзүүлэхгүй байхыг Манжийн хаан зарлигдаж, түүнийг хатуу харгалзаж байх манж амбанг Хүрээнд томилон ирүүлжээ. Ийм нөхцөлд Далай лам, Жибзундамба хутагт нар хоёр ч удаа нууцаар уулзсан тухай аман мэдээг тэр өгүүлж «*Далай лам, богд хоёр уулзаагүй юм гэж хүн ярьдаг боловч лав уулзсан гэж би боддог юм. Би тэр жилийн зун, нэг өдөр Далай ламын үүдний өргөөг сахиж суув. Энэ үед Богдын дэргэдийн хаалгач ирж Далай ламд хэл хүргээд тэр шөнө Далай лам, Богдтой уулзсан гэж боддог. Түүний хойно Богд, Далай лам хоёр, бас нэг уулзсан байх. Түүний баримт бол Далай ламыг залраад явчихсанаас хэзээ хойно, богд, хаан ширээнд суухаас урьд, нэг зун богд, гандангаас зүүн хойш Дасганы овооны урдах дэнж дээр нэг жижигхэн гэр бариад гурав хоног суусан юм. Тэр гэрээс хойш нилээд зайтай газар нэг майхан байсан. Түүнд дэргэдийн хүмүүс суудаг байжээ. Би тэр гэр, майхан хоёр байхыг харсан. Бизьяагийн цорж Лувсандэндэв, хүнд ярьсныг би дам сонссон нэг зүйл байна. Бизьяагийн цоржийг гэртээ дуудаж их дагинатай айл болохын тулд ном Гомбо тахиулж, Лүүжин тавиулахдаа гэр барьсан газар нь Далай лам, Богд хоёрын уулзсан газар гэснийг»* хүнээс дам дуулснаа Жамбал өвгөн дурссан байна. Дээр өгүүлсэнчлэн далай лам Богдын хүрээнд ирж, Богдтой уулзсан үйл явдлын чухал гэрч болж байна.

2. «Өвгөн Жамбалын ярианд» - дурдагдаагүй орхигдсон зүйл бий эсэх.

Монголын нийгмийн бүхий л давхаргыг хамарсан их хядлага 1922 онд Ерөнхий сайд Д.Бодоо нарыг цаазалснаар эхэлж 1937–1940 онд

[1] Төвөдүүдийн суурьшсан энэ газар одоогийн 24-р сургуулийн орчимд бий [Үз.: Нийслэл Улаанбаатар он дарааллын бичиг 2014: 24].

оргилдоо хүрчээ. Их хядлага нь Монголыг өөрийн нөлөөний хүрээндээ байлгах гэсэн ЗХУ-ын бодлоготой шууд холбоотой юм. Большевикууд Монголын нийгэмд ангич бодлогыг тулган хэрэгжүүлж өөрсдийн үзэл бодолд нийцээгүй бүхнийг хувьсгалын эсэргүү дайсан хэмээн гэсгээн цээрлүүлэх аргыг сонгон авсан билээ. Энэ хэлмэгдүүлэлтээр гэмгүй олон хүний цус урсаж, алтан амь нь үрэгдсэн юм. Үүний дээр 1939 оны халх голын дайн, анхдугаар таван жилийн төлөвлөгөө, тусгаар тогтнолын тухай бүх нийтийн санал асуулга зэргийн талаар дурдаагүй байна. Сэхээтний төөрөгдөлтэй холбоотойгоор энэ цаг үед улс төрийн элдэв асуудал гарахаас болгоомжлон Жамбал өвгөний зарим яриаг Дамдинсүрэн гуай тэмдэглээгүй байж ч болох юм. Нөгөө талаас өвгөн өөрөө хаширлаад яриагүй байж болно.

3. Өнгөрсөн болон шинэ цагийн холбоог хэрхэн тусгасан.

Ардын хувьсгалаас өмнө монголчууд гамин, цагаантны харийн дарангуйлал дунд хүнд хэцүү цаг хугацааг өнгөрөөсөн билээ. Барон Унгерн монголчуудаар хүчээ зузаатган 1921 онд Хүрээнээс хятад цэргийг хөөв. Хятад цэргийн хүчийг задалж, Монголын автономит засаг сэргэн тогтоход Барон Унгерн чухал үүрэг гүйцэтгэсэн ч цаашдын зорилго, үйл ажиллагаа нь Монгол орны байдлыг хүндрүүлж, үндэсний эв нэгдлийг бусниулах аюулыг буй болгосон юм. Үүний дараа жанжин Сүхбаатараар удирдуулсан Ардын цэрэг хиагтыг эзлэн Барон Унгерныг бут цохисон гэдэг. 1921 оны 7-р сарын 6-нд Ардын цэрэг Их Хүрээнд орж ирсэн ба 11-нд Ардын эрхт хэмжээт цаазат Монгол улс ба Ардын хувьсгалын ялалтыг зарлан тунхаглав. Ардын хувьсгалын өмнө хувь хүн төдийгүй нийгмээрээ яаж зовж байсны гэрч бол өвгөн Жамбалын амьдрал юм. Тэрээр тус зохиолд: *«Монголын ард түмэн гамин, баронд дарлагдан зовж байхыг үзээд энэ зовлон гашуунаас яаж гардаг билээ гэж сэтгэл зовж явсан юм. Энэ зовлон гашуунаас манай ардын хувьсгалт нам засаг, түүний тэргүүлэгч Сүхбаатар, Чойбалсан нар биднийг ангижруулж өгсөн учир тэднийг их биширэн санадаг байлаа. Тэгээд удалгүй би Сүхбаатар Чойбалсан нартай танилцаж, тэдний хийж байгаа ажилд өчүүхэн төдий боловч тус хүргэхийг оролдсоор ирсэн»* хэмээн өгүүлжээ.

4. Өвгөн Жамбалын хувь хүний онцлог.

Өвгөн Жамбал цэгц шударга, томоотой, үнэнч сайн хүн тул түүний ярьсан зүйлийг гуйвуулж, чимж өөрчлөөгүй гэж зохиолын оршил хэсэгт Ц. Дамдинсүрэн гуай өгүүлсэн байна. Жамбал гуай лам хүн байжээ. Түүнийг сахил санваар авсан лам хүн байсныг гэрчлэх баримт олон бий. Тухайлбал: өвгөн Жамбал өгүүлэхдээ *«Нийт лам нарын*

цээжилбэл зохих уншлага гэдэг бол арван хангал буюу догшид, хорь гаруй магтаал, итгэл, ламын чодба, олон харанга зэрэг болно. Үүнд бас зургаан ерөөл орно. Санжодмонлом, Санжайгүнлаа, Даггий жанчуб, Чогчуунжалба, Пүлжин буюу *Диваажингийн ерөөл, Гиваандэеи эдгээр болбол зургаан ерөөл гэдэг ном болно. Би эдгээр номыг бүрэн цээжилсэн сайн уншлагатай, чойрын ном мэдэхгүй, монгол бичиг муухан сурсан хүндээ. Муу билүүний баас их, муу ламын багш олон гэдэг. Би гучаад шахам багштай байсан хүн»* [Дамдинсүрэн 1959: 5] хэмээн өгүүлжээ. Жамбал өвгөн их хүрээний нандин бурхдыг нэг бүрчлэн нэрлэж, лам нарын уншдаг номын талаар, сахиусны утга учрыг нь тайлбарлаж байгаа нь ихээхэн сүсэг бишрэлтэй хүн гэдгийг харуулж байна. Зөвхөн шашин сүм хийдтэй холбоотой зүйл мэдэхээс гадна нийгэм, соёлын амьдралыг сонирхдог цээж ой сайтай хүн байжээ. Тухайлбал: *«Түүний дараа 1000 гаруй бөх, долоо хоног ордны үүдэнд барилддаг байлаа. Бөхийн бай нь: түрүүлсэн, үзүүрлэсэн бөхөд дээлийн торго тус бүр нэг, мөн тус бүр 100 лан мөнгө, зузаан хунз цай тус бүр нэг, бас булигаар тус бүр нэг, мөн булигаарын оронд тав, таван лан, нэг үнэгний оронд 1 лан 5 цэн мөнгө, тус бүр нэг тэмээ, тэмээний оронд 50 лан, морь тус бүр нэг, мөн моринь оронд 8 лан, хонь тус бүр нэг, хонины оронд 1 лан 5 цэн, үлэмж их идээ жимсний хамтаар өгнө. Наадмын үйл явц, бөхийн байг дурдсан байна. Мөн бидний сайн мэддэг Б. Ринчен «Үүрийн туяа» романы талаар ингэж өгүүлжээ. Ринченгийн зохиосон Үүрийн туяанд Норов хатныг богд булааж аваад, гүнг шоронд хийж байсан гэдэг бол буруу юм. Жалханз хутагт, Лэгцэг сойвон хоёр нэг үеийн хүн шиг болсон зэрэг тохирохгүй юм тэр романд их бий»* [Дамдинсүрэн 1959: 29]. Энэ нь түүнийг ном, зохиол уншдаг, сонирхдог хүн байсныг харуулна. Өвгөн Жамбал нь Барон Унгерн Их хүрээнд ойртож ирсэн үед Богд гаминд баригдаад байсан энэ хугацаанд түүний цайг зөөж өгч байжээ. Богдтой дотно харьцаатай байсны гэрч бол Жамбалаар дамжуулан их лам нарт Богд үг дайж яагаад баригдсан, эндээс гарах арга чарга юу байгааг асуулгаж байв. Үүнд «*Бандид аймгийн лобон лам: Юунаас шалтгаалав гэж бурханд айлтгалаа Бурхан, намрын тэргүүн сарын эхээр Бадамдорж шанзав нэг олбог, түшлэг, санжай гүшүг [орос хоргой] хэрэгсэлтэй малгай богдод өргөжээ. Үүнээс шалтгаалсан байна. Үүнийг яаж аргалах вэ? гэхэд үдэш бүрий болоход Шаравнямбуу уншаад «тэр өргөсөн юмыг зүүн тийш нь гаргавал таарна. Богдын дэргэд тэр юмыг байлгаж болохгүй гэж бурхан айлдаж байна. Ламын шавдан, хар шар нийтэд юу уншуулбал сайн бэ? гэж бурханд айлтгалаа. Би үүнийг толгой барьж*

айлтгана. Бурхан, Дагва жинсрэг цутга. Го Силингийн дүрсийг адилхан хийлгэж өвөрт нь мөнгө торго хийгээд, олон цэргий нь тойруулж зогсоогоод мөн Бадамдоржийг түүний адил хийж албаны дээлийг өмсгөн, Го Силингийн дэргэд инээмсэглэсэн янзаар зогсоож, тэр хоёрыг их баяртай хөвөртэй ярьж байгаа шиг зогсоогоод, тэр хоёрын дээр Дагва жинсрэг цутга. Энэ жинсрэгт гамингийн үсийг оруулбал сайн байна. Ингэвэл хар шар олон тайван болж, гамин үнсэн товрог мэт байхгүй болно. Тэхгүй бол болохгүй гэж бурхан айлдаж байна» [Дамдинсүрэн 1959: 72] хэмээжээ. Ёнзон ламынд очиж хэл хүргэтэл «үүнийг гүйцэтгэхэд хэцүү дээ гээд сүжиг сэтгэлээр хөнгөн янзаар цутгахаар болжээ». Энэ үйлд гамингийн үс гэдэг олдоход хэцүү эд байсан ч Жамбал өвгөн хавиргаа гэмтээж, хамраа шалбалж, гараа бээртэл яваад олж ирсэн байдаг. Үүний дараа удалгүй Богд суллагдаж сүм орон сахиж байсан хүмүүстээ шан харамж их өгсөн хэр нь гаминд баригдвал толгойгүй болох байсан зүйлд гар бие оролцсон Жамбал өвгөнд ганц ембүү өгчээ. Үүнд өвгөн бяцхан гомдож байсан гэж зохиолд өгүүлсэн байна. Тэгэхээр Жамбал өвгөн Богдод амь биеэ үл хайрлан зүтгэж байсан, үнэн сүжиг бишрэлтэй, үнэнч шударга хүн байсан нь харагдаж байна. Шашин номын үйл хэрэгт оролцохоос гадна Жамбал өвгөн Хатанбаатартай танил байгаад зогсохгүй, Сүхбаатар, Чойбалсан нарын төрийн хэрэгт тус хүргэж явжээ. Уг зохиолын сүүлийн хэсэгт Сүхбаатар Чойбалсан нартай танилцаж, тэдний хийж байгаа ажилд өчүүхэн төдий боловч тус хүргэхийг оролдож, Чойжин ламын тарианы газар хүмүүст гурил хүргэх, Хүрээний гучин аймгийн лам нарын бүдүүвчилсэн тоог гаргах, Богдын дэргэдийн шадар туслахын үүрэг гүйцэтгэх зэрэг төрийн ажилд үйлсэд тусалж байсан тухай өгүүлжээ.

Дүгнэлт. Монголын шашин, төрийг хослон баригч VIII богд Жавзандамбын амьдрал, үйл хэрэг болон 20 дугаар зууны эхэн үеийн Монголын нийгмийн талаар өгүүлсэн Ц. Дамдинсүрэнгийн «Өвгөн Жамбалын яриа» зохиол нь 1894–1934 оны хоорондох монголын нийгэм, шашин соёлыг судлах чухал хэрэглэгдэхүүн болж байна. Энэхүү дурсамж яриа нь олон эрдэмтдийн судалгааны бүтээлийн нэг хэсэг болж баримт, нотолгоонд ашиглагдсаар иржээ. Түүхэнд тэмдэглэгдэн үлдсэн үйл явдлыг, өвгөн Жамбалын дурсамжуудтай харгуулан үзэхэд тохирч байна. Энэ нь «Өвгөн Жамбалын яриа» зохиолыг түүхийн гэрч болох олон мэдээ баримт агуулсан аман сурвалж болохыг илтгэн харуулж байна.

Ном зүй

1. Батсайхан О. Монголын сүүлчийн эзэн хаан VIII Богд Жавзандамбын амьдрал ба домог. Улаанбаатар: Адмон, 2014. 708 х.

2. Богд хаан-150 (VIII Богд Жавзандамбын мэндэлсний 150 жилийн ой) // Түүх, соёл, өв / олон улсын эрдэм шинжилгээний хурлын эмхтгэл. Улаанбаатар: Бит пресс, 2019. 463 х.

3. Дамдинсүрэн Ц. Өвгөн Жамбалын яриа. Улаанбаатар: ШУХЭШХГ1, 1959. 95 х.

4. Нийслэл Улаанбаатар он дарааллын бичиг. Улаанбаатар, 2014. 260 х.

5. Сүхбаатар О. Монгол хэлний харь үгийн толь. Улаанбаатар, 1999. 272 х.

6. Arthur W. Frank. Why Study People's Stories? The Dialogical Ethics of Narrative Analysis // International Journal of Qualitative Methods. 1 (2002). P. 109–117.

7. Julio C. Gimenez. Narrative Analysis in Linguistic Research // Research Methods in Linguistics / ed. Litosseliti. 2010. P. 198–215.

8. Martin Cortazzi. Narrative analysis, Language Teaching. Cambridge University Press, 1994. P. 157–170.

9. URL: https://www.history.mn/bogd, https://mn.wikipedia.org/ (дата обращения: 08.10.2021).

References

1. Batsaikhan O. Mongolyn sүүlchiin ezen khaan VIII Bogd Zhavzandambyn am'dral ba domog. Ulaanbaatar: Admon, 2014. 708 kh. [In Mong.].

2. Bogd khaan-150 (VIII Bogd Zhavzandambyn mendelsnii 150 zhiliin oi) // Tүүkh, soel, өv / olon ulsyn erdem shinzhilgeenii khurlyn emkhtgel. Ulaanbaatar: Bit press, 2019. 463 kh. [In Mong.].

3. Damdinsүren Ts. Өvgөn Zhambalyn yaria. Ulaanbaatar: ShUKhEShKhG1, 1959. 95 kh. [In Mong.].

4. Niislel Ulaanbaatar on daraallyn bichig. Ulaanbaatar, 2014. 260 kh. [In Mong.].

5. Sүkhbaatar O. Mongol khelnii khar' үgiin tol'. Ulaanbaatar, 1999. 272 kh. [In Mong.].

6. Arthur W. Frank. Why Study People's Stories? The Dialogical Ethics of Narrative Analysis // International Journal of Qualitative Methods. 1 (2002). P. 109–117. [In Engl.].

7. Julio C. Gimenez. Narrative Analysis in Linguistic Research // Research Methods in Linguistics / ed. Litosseliti. 2010. P. 198–215. [In Engl.].

8. Martin Cortazzi. Narrative analysis, Language Teaching. Cambridge University Press, 1994. P. 157–170. [In Engl.].

9. URL: https://www.history.mn/bogd, https://mn.wikipedia.org/ (data obrashcheniya: 08.10.2021). [In Mong.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-38-46
УДК 81=512.36
ББК 81 Бу

Бадмаева Л. Б.

Проблема лингвистического анализа летописного текста бурят[1]

Аннотация. Статья посвящена лингвистическому анализу языка памятника письменной культуры бурят XIX в. – летописи «История монголо-бурят, составленная главным тайшой селенгинских монголо-бурят Дамби-Жалцан Ломбоцыреновым» (1868), написанной на монгольском письме. С позиции лингвистики текста выявлены лексические, морфологические, синтаксические особенности летописного текста, рассмотрены варианты перевода на русский язык и переложения на современный бурятский язык с точки зрения соответствия друг другу. Летописный памятник представляет собой ценный источник по языку, истории и культуре селенгинских бурят. На современном этапе лингвистическое источниковедение представляется одним из актуальных направлений монголоведения. Монгольское письмо как письменный литературный язык бурят использовалось с XVII в. до 1936 г., на котором созданы уникальные сочинения разных жанров, но наиболее развит жанр исторических хроник. Традиция летописания у бурят продолжалась и в XX в. Исследование дает материал для изучения функционирования монгольского письма в разных регионах монголоязычного мира. Летописный памятник, являясь отражением языковой картины монгольского мира, представляет большой интерес для историков, филологов, культурологов.

Ключевые слова: монгольское письмо, бурятские летописи, летопись селенгинских бурят, лингвистика текста, сверхфразовое единство (СФЕ), сложный синтаксический комплекс (ССК), лексико-грамматические особенности текста.

Badmaeva Larisa Batoevna

The Problem of the Linguistic Analyses of the Buryat Annalistic Text

Abstract. The article is devoted to the linguistic analyses of the language of the monument of the written culture of the Buryats of the XIX th century – Chronicle “History of the Selenga Mongol-Buryats, compiled by the main taisha of the Selenga Mongol-Buryats Dambi-Zhaltsan Lombotsyrenov” (1868), writ-

[1] Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Мир человека в монгольских языках: анализ средств выражения эмотивности, № 121031000258-9»).

ten in Mongolian script. From the point of view of the linguistics of the text, the lexical, morphological, syntactic features of the annalistic text are revealed, the variants translation into Russian and transcription into the modern Buryat language are considered from the point of view of their correspondence to each other. The chronicle is a valuable source on the language, history and culture of the Selenga Buryats. Now, linguistic source studies seem to be one of the topical areas of Mongolian studies. The article is devoted to the presentation of the maintenance, structure of the annals of Selenga buryats and the personality of author too. The Buryats have been used the Old Mongolian script as a written literary language since the 17th century until 1936. There were created unique compositions of different genres in it. The genre of historical chronicles is the most developed. The tradition of chronicle writing among the Buryats was continued in the 20th century. The article provides material for study the functioning of Mongolian script in different regions of the Mongolian-speaking world. The chronicle, being a reflection of the linguistic picture of the Mongolian world, is of great interest to historians, philologists, and culturologists.

Key words: the Old Mongolian script, the Buryat chronicles, the chronicle of the Selenga buryats, linguistics of the text, overphrasian unity (OPhU), compound syntactic complex (CSC), lexical and grammatical features of the text.

На современном этапе лингвистическое источниковедение представляется одним из перспективных направлений монголоведения, поскольку разностороннее изучение письменных памятников дает ценные сведения для разработки вопросов истории формирования монгольских языков, их исторической диалектологии, а также истории этноса.

Предки селенгинских бурят принесли из Монголии буддийскую религию, старописьменный язык и традицию летописания. Впервые в Бурятии они начали писать свои летописи с конца 1820-х годов, и в это дело большую лепту внес Юмдылык (Дамби-Жалцан) Ломбоцыренов, будучи главным тайшой селенгинских бурят в 1822–1836 гг. Им в 1832 г. была написана «История шаманки Асуйхан», посвященная истории шести селенгинских родов, имеющих добайкальское происхождение. Рукопись хранится в фондах Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. Рукопись была включена в общеселенгинский свод исторических хроник и генеалогических заметок о родовитых предводителях селенгинских бурят, известного под названием «*Бичихан записк*э». В этот же свод включена рукопись Ю. Ломбоцыренова «Заметки о роде хатагин».

Дамби-Джалцан (это имя, присвоенное ему после принятия им простейших обетов *убаши*, без посвящения в ламы) Ломбоцыренов родился в 1810 г., происходит из рода бабай-хурамши, который относится к шести бурятским родам, вышедшим из Предбайкалья и присоединившимся к селенгинским бурятам. Он родился на новом месте расселения своего рода и с детских лет вращался в новой языковой среде. Неизвестно, где он обучался старомонгольской грамоте, но, по-видимому, его обучали этому языку с детских лет. Ведь он был назначен тайшой Селенгинской степной думы в 1822 г., когда ему было всего 12 лет, после смерти отца Ломбоцэрэна. Поскольку он был малолетним, при нем в течение шести лет был регентом Ниндак Вампилов. Несомненно, что его с ранних лет обучали старомонгольскому языку, т.к. на нем велось, прежде всего, делопроизводство. И его труды, написанные на монгольском письме, показывают, что он достаточно хорошо усвоил навыки речепроизводства на этом языке.

Летопись «История селенгинских монголо-бурят», созданная в 1868 г., свидетельствует о том, что ее автор Ю. Ломбоцыренов был человеком с широким кругозором и верно оценивал события, имевшие место, как в монгольском мире, так и в целом в России.

Как пишет Ц.Б. Цыдендамбаев, «Дамбиджалцан (Юмдылык) Ломбоцыренов относится к числу крупных бурятских летописцев» [Цыдендамбаев 1972: 117]. Первый издатель этой летописи Н.Н. Поппе отмечает: «О труде Ломбо Цэрэнова следует заметить, что он принадлежит к малоизвестным, но очень ценным источникам по истории бурят, являясь одной из очень немногих известным нам хроник селенгинских бурят» [ЛСБ 1936: II].

Текст летописи Ломбоцыренова «История селенгинских монголобурят» был издан Н.Н. Поппе в 1936 г. на старописьменном монгольском языке в виде первого выпуска под названием «Летописи селенгинских бурят». В конце XX в. летопись была переложена на современный бурятский язык доктором Ш.Б. Чимитдоржиевым и опубликована в сборнике «*Буряадай түүхэ бэшэгүүд*» [БТБ 1992: 126–152]. Впервые эту летопись перевел на русский язык Б.Д. Доржиев и опубликовал в 1989 г. в газете «Красная Селенга». Затем этот перевод Б.Д. Доржиева и Ш.Б. Чимитдоржиева был включен в сборник «Бурятские летописи» [БЛ 1995: 103–131], дополненный вариант был опубликован в новом издании бурятских летописей [БЛ 2011: 82–104].

В связи с этим следует отметить заслуги бурятских историков и востоковедов Ш.Б. Чимитдоржиева, Ц.П. Ванчиковой, Г.Н. Очировой, Б.Д. Доржиева, М.В. Аюшеевой и других в публикации, переводе на русский и переложении на современный язык бурятских летописей и тем самым заложивших основы для широкого, в том числе исторического и лингвистического изучения данных памятников.

В настоящее время интенсивно развивается относительно новая область синтаксиса – лингвистика текста, или учение о сложных синтаксических целых (ССЦ), в котором в результате исследований последних десятилетий выделились три самостоятельные научные дисциплины: общая теория текста, грамматика текста и стилистика текста. Лингвисты подчеркивают актуальность, теоретическую и практическую значимость изучения вопросов данной области, так как знание механизма порождения текста необходимо при обучении связной речи, актуализации речевой деятельности.

Исследователями предложен целый ряд определений текста как лингвистического понятия. Например, И. Р. Гальперин понимает текст как «...произведение речетворческого процесса, обладающее завершенностью, объективированное в виде письменного документа, литературно обработанное в соответствии с типом этого документа, произведение, состоящее из названия (заголовка) и ряда особых сверхфразовых единиц (СФЕ), объединенных разными типами лексической, грамматической, логической, стилистической связи, имеющее определенную целенаправленность и прагматическую установку» [Гальперин 1981: 18].

Труд Д.-Ж. Ломбоцыренова весьма удобен для специального лингвистического изучения языковых и стилистических особенностей, ибо он легко распадается на отдельные микротемы. Каждая микротема раскрывается путем использования такой речевой единицы как сверхфразовое единство (СФЕ), состоящее обычно из нескольких предложений, объединенных одной темой и имеющих законченный смысл.

Однако безоговорочно признать старомонгольские конструкции сверхфразовыми единствами или сложными синтаксическими целыми (ССЦ) не представляется возможным. Дело в том, что данные конструкции состоят не из самостоятельных законченных предложений, а из зависимых предикативных единиц с одним финитным сказуемым, которое придает им формальную завершенность. Полагаем, что подобные полипредикативные конструкции лучше всего называть сложными

синтаксическими комплексами (ССК) с монофинитным синтаксическим механизмом построения. И наиболее плодотворным представляется изучение подобных конструкций с позиции лингвистики текста [Бадмаева 2012: 208].

При этом нами осуществляется комплексный анализ сложных синтаксических комплексов, т.е. описываются синтаксические, морфологические и лексические особенности, а также выявляются написания, отклоняющиеся от норм классического старописьменного монгольского языка.

Изучение летописи Д.-Ж. Ломбоцыренова как текста, разъединяемого на сложные синтаксические комплексы, показывает, что внутри таких комплексов некоторые предложения или их части лишь намечены, выражены весьма нечётко, для более ясного выражения мысли не используются все языковые средства, в частности, порядок составляющих частей в предложении или целых предложений в составе ССК. Вся нечеткость выражения мысли приводит к различной интерпретации и восприятию одного и того же фрагмента текста, к расхождению между переложением на современный бурятский язык и переводом на русский язык.

Здесь нет возможности привести все случаи, поэтому приведем лишь отдельные примеры из текста летописи. Например, самое первое предложение летописи: *orus ulus-un jegün sibiri-du sayuyči ünen itegel-tü albatu qasay-ud mongyol buriyad negüüdel bolun / qamniyan tenügür busu törültün emüne šajin-tun kemen aldaršiysan jon-u erte čay-un uy ijayur ündüsü-ü domuy / bičig ügei* [ЛСБ 1936: 2].

Этот текст издателями на современный бурятский язык переложен следующим образом: *Ород гүрэнэй эрхэтэд, Зүүн-Сибирьтэ һуугша үнэн этигэлтэ албата хасагууд, нүүдэл монгол-буряадууд, ой тайгаар зөөжэ ябадаг хамнигад ба буса түрэлтэн, бөө мүргэлтэн, бурханай шажантан урда сагһаа уг изагуур үндэһые домоглоһон түүхын бэшэмэл зохёолгүй юм* [БТБ 1992: 126].

Этот же текст в русском переводе: «Верноподданные Российского государства – казаки, кочующие монгол-буряты, бродячие хамниганы, именуемые инородцами, шаманисты, буддисты, не имеют письменных исторических родовых хроник» [БЛ 1995: 103].

Согласно требованиям лингвистического перевода, переложение и перевод должны в точности соответствовать друг другу. В нашем же случае, как видно, этого нет. К сожалению, в переложении появилась

не заданная оригиналом синтагма «*ород гүрэнэй эрхэтэд*» ‘граждане Российского государства’, к которым отнесены все названные субъекты – казаки, кочевые монголо-буряты и бродячие хамниганы. Вместе с тем слова *эрхэтэд* ‘граждане’ в оригинале нет и его не должно быть, ибо инородцы в царской России не были наделены полными политическими правами.

В русском же переводе это слово отсутствует, однако определение *ünen itegel-tü albatu* ‘верноподданные’ (досл. ‘ссоблюдающие верность подданные’) отнесено ко всем субъектам данного высказывания: *Верноподданные Российского государства – казаки, кочующие монголбуряты, бродячие хамниганы, именуемые инородцами.*

На наш же взгляд, это развернутое определение относится только к казакам, которые, в отличие от других бурят, присягали государю на верность и служили в его войсках. Атрибутивные словосочетания *mongγol buriyad negüüdel* ‘кочевые монголо-бурятские’ и *qamniγan tenügür* ‘бродячие хамниганские’ относятся к определяемому *busu törültün* ‘инородцы’ в переложении на современный бурятский все существительные, включая определяемое *буса түрэлтэн* ‘инородцы’, приложение *бөө мүргэлтэн* ‘шаманисты’*, бурханай шажантан* ‘буддисты’ даны в одном ряду, как однородные члены предложения: *хасагууд, монгол-буряадууд, хамнигад ба буса түрэлтэн, бөө мүргэлтэн, бурханай шажантан,* т.е. «казаки, монголо-буряты, … хамниганы и инородцы, шаманисты, буддисты». По существу, то же имеем и в русском переводе, лишь сделана попытка исключить из числа однородных членов сложносоставное слово *буса түрэлтэн*, но оно отнесено лишь к хамниганам: *казаки, ... монгол-буряты, ... хамниганы, именуемые инородцами, шаманисты, буддисты.*

На самом же деле развернутое словосочетание *урда зүгэй шажантан гэжэ алдаршаһан зондо* ‘населения, известного как приверженцы южной религии’ не отраженное и в переложении, и в переводе на русский язык, представляет собой развернутое приложение. Определяемое *буса түрэлтэн* ‘инородцы’ и приложение к нему *зон* ‘народ’, по правилам языка должны оформляться в одном и том же – дательно-местном падеже.

Таким образом, наиболее адекватное оригиналу переложение должно звучать следующим образом: *Орос уласай Зүүн Сибирьтэ ... һуудаг үнэн албата хасагууд, монгол-буряад нүүдэл болон хамниган тэнүүл*

буса түрэлтэн – урда зүгэй шажантан гэжэ алдаршаһан зондо эртэ сагай уг узуур, үндэһэнэй домог бэшэг үгы.

Соответственно научный перевод этого высказывания должен быть таким: «*У проживающих в Восточной Сибири Российского государства верноподданных казаков, кочевых монголо-бурятских инородцев и бродячих хамниган – населения, известного как приверженцы южной религии, отсутствуют письменные повествования об их происхождении, древних корнях*».

В синтаксическом плане данное высказывание, представляющее собой вступительную часть микротекста на тему «Предания и легенды монголо-бурят», является простым предложением (*domuγ bičig ügei* ‘письменные повествования отсутствуют’). К подлежащему *domuγ bičig* ‘письменные повествования’, формально оформленным единственным числом, имеется развернутое определение *erte čaγ-un uγ ijaγur ündüsü-ü* ‘об их происхождении, древних корнях’. К подлежащему же ориентировано другое определение, выраженное существительным в родительном падеже *ǰon-u* ‘населения’, которое в свою очередь со своими зависимыми словами является приложением к существительному *busu törültün* ‘инородцы’.

Таким образом, можно считать, что вся левая часть от слова *ǰon* ‘население’ является необычным способом образованное развернутое пространное определение. В современном бурятском языке подобная ситуация выражается обычно двусоставным предложением, в данном случае с однородными подлежащими *хасагууд, буса түрэлтэд,* определяемым приложением *зон* с зависимыми словами: *Орос уласай Зүүн Сибирьтэ … һуудаг үнэн албата хасагууд, монгол-буряад нүүдэл болон хамниган тэнүүл буса түрэлтэн – урда зүгэй шажантан гэжэ алдаршаһан зондо эртэ сагаай уг узуур, үндэһэнэй домог бэшэг үгы.* Как видим, в современном языке в сочетании *jon-u erte čaγ-un … domuγ bičig ügei* ‘у населения … нет древних письменных повествований’ слово *jon-u* трансформируется в *зондо*.

В современном языке части этого предложения оформляются падежными аффиксами и соответствующими знаками препинания, что способствует более легкому восприятию данного текста.

Если взять лексическую сторону, то в этом предложении большинство слов встречается и у других бурятских авторов. Однако у Ломбоцыренова имеются слова, более употребительные в монгольских летописях: *orus ulus* вм. *orus güren* ‘российское государство’, *ünen itegeltü*

albatu вм. *ünen albatu* ‘верноподданный’. Явным бурятизмом является составное название *jegün sibiri* вм. обычного и характерного для бурятских летописей *doruna sibiri* ‘Восточная Сибирь’. Своеобразными являются слова *tenügür* ‘бродячие’, *emüne šajin-tun* ‘приверженцы южной религии’.

Из морфологических признаков можно отметить употребление причастия настоящего времени *sayuγči* ‘проживающий’ вместо более привычного *sayuda γ*; также употребление союза *bolun* ‘и’ вместо старомонгольского *böged*; оформление падежным показателем последнего в ряду однородного члена*: uγ iǰaγur ündüsü-ü* (ср. совр. *уг узуурай, уг үндэһэнэй*) ‘их происхождения, древних корней’.

Отступления от правил классического монгольского языка наблюдаются в написании: 1) аффикса собирательной множественности (*busu törültün* вм. *busu törül-ten* ‘инородцы’; *emüne šajin-tun* ‘приверженцы южной религии (т.е. буддизма)’; 2) показателя *-ü* после согласного *n: ündüsü-ü* вм. *ündüsün-ü* ‘корней’. Впрочем, в монгольских сочинениях преимущественно употребляется вариант без конечного *n* основы, чего и придерживается автор; 3) откидная буква «е» написана слитно с основой: *emüne* вм. *emün-e* ‘южный’; 4) «ü» оформлена как двойная: *negüüdel* вм. *negüdel* ‘кочевой’; 5) на конце слова вместо буквы «l» употреблено «г»: *tenügür* вм. *tenügül* ‘бродячий’.

Все изложенное выше свидетельствует о том, что необходимо проанализировать все изданные тексты с позиции теории текста, выявить и интерпретировать также трудные места не только в современных переложениях и переводах, но и в переводах классиков монголоведения Н.Н. Поппе, Г.Н. Румянцева и др. Последние интересны в плане изучения их мастерства.

При этом изучение каждого текста должно завершаться изданием старомонгольского оригинала, его транслитерации латиницей и исследовательской частью, посвященной особенностям языка и стиля летописца.

По нашему мнению, только такой подход к изучению летописных текстов дает возможность получить наиболее адекватный оригиналу текст на современном бурятском и русском языках.

Литература

1. Бадмаева Л. Б. Языковое пространство бурятского летописного текста. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. 296 с.

2. Бурятские летописи / Сост. Ш. Б. Чимитдоржиев, Ц. П. Ванчикова (Пурбуева). Улан-Удэ, 1995. 197 с. (БЛ).

3. Бурятские летописи / Сост. Ц. П. Ванчикова, Ш. Б. Чимитдоржиев, М. В. Аюшеева. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2011. 224 с.

4. Буряты / Отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. М., 2004. 633 с.

5. Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. М.: КомКнига, 2006. 144 с.

6. Летописи селенгинских бурят. Хроника убаши Дамби Джалцана Ломбоцэрэнова. Текст издал Н. Н. Поппе // Тр. Института востоковедения. Т. XII. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. 55 с. (ЛСБ).

7. Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. 662 с.

8. Шагдаров Л. Д. Язык и стиль летописи Д.-Ж. Ломбоцыренова «История селенгинских монголо-бурят» / Л. Д. Шагдаров, Л. Б. Бадмаева. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. 216 с.

9. Буряадай түүхэ бэшэгүүд / Сост. Ш. Б. Чимитдоржиев. Улаан-Үдэ, 1992. 240 х. (БТБ).

References

1. Badmaeva L. B. Yazykovoe prostranstvo buryatskogo letopisnogo teksta. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2012. 296 s. [In Russ.].

2. Buryatskie letopisi / Sost. Sh. B. Chimitdorzhiev, Ts. P. Vanchikova (Purbueva). Ulan-Ude, 1995. 197 s. (BL). [In Russ.].

3. Buryatskie letopisi / Sost. Ts. P. Vanchikova, Sh. B. Chimitdorzhiev, M. V. Ayusheeva. Ulan-Ude: Respublikanskaya tipografiya, 2011. 224 s. [In Russ.].

4. Buryaty / Otv. red. L. L. Abaeva, N. L. Zhukovskaya. M., 2004. 633 s. [In Russ.].

5. Gal'perin I. R. Tekst kak ob"ekt lingvisticheskogo issledovaniya. M.: KomKniga, 2006. 144 s. [In Russ.].

6. Letopisi selenginskikh buryat. Khronika ubashi Dambi Dzhaltsana Lombotserenova. Tekst izdal N. N. Poppe // Tr. Instituta vostokovedeniya. T. XII. M.; L.: Izd-vo AN SSSR, 1936. 55 s. (LSB). [In Old Mong.].

7. Tsydendambaev Ts. B. Buryatskie istoricheskie khroniki i rodoslovnye. Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo, 1972. 662 s. [In Russ.].

8. Shagdarov L. D. Yazyk i stil' letopisi D.-Zh. Lombotsyrenova «Istoriya selenginskikh mongolo-buryat» / L. D. Shagdarov, L. B. Badmaeva. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2014. 216 s. [In Russ.].

9. Buryaadai түүkhe beshegүүd / Sost. Sh. B. Chimitdorzhiev. Ulaan-Yde, 1992. 240 kh. (BTB). [In Buryat].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-47-80
УДК 821.512.31
ББК82 (2 Рос.Бур)

Дашибалова Д. В.

Улигер «Боро соохор моритой Боронтуу Мэргэн» в записи П. Б. Балданжапова[1]

Аннотация. Впервые вводится в научный оборот перевод на русский язык улигера «Боро соохор моритой Боронтуу Мэргэн» («Боронту Мэргэн на серо-пестром коне»), записанный в 1958 г. П. Б. Балданжаповым от сказителя Галсанжамсо Тыхеева. Бурятский текст улигера состоит из 1082 стихотворных строк. Основные мотивы агинского улигера «Боро соохор моритой Боронтуу Мэргэн» (внутрисемейный антагонизм, героическое сватовство, состязания за невесту, магия, оборотничество, гибель и воскрешение героев, уничтожение души врага и пр.) являются сходными с западно-бурятскими улигерами, что свидетельствует о формировании их на почве единой эпической традиции.

Ключевые слова: хори-бурятский улигер, русский перевод, сказитель, мотивы, единая эпическая традиция.

Darima V. Dashibalova

Buryat Uliger “Borontu Mergen on a gray-mottled horse” in P. B. Baldanzhapov’s record

Abstract. The author introduces for the first time into scientific turnover Russian translation of the uliger "Боро соохор моритой Боронтуу Мэргэн" ("Borontu Mergen on a gray-mottled horse"), recorded in 1958 by P. B. Baldanzhapov from the narrator Galsanzhamso Tykheev. Buryat text of the uliger consists of 1082 verse lines. The main motives of uliger "Боро соохор моритой Боронтуу Мэргэн" (intra-family antagonism, heroic matchmaking, competition for the bride, magic, shapeshifting, death and resurrection of the heroes, destruction of the enemy's soul, etc.) are similar to Western Buryat uligers, which testifies to their formation on the basis of a common epic tradition.

Keywords: Khori-Buryat uliger, Russian translation, storyteller, motives, common epic tradition.

[1] Статья выполнена в рамках государственного задания (проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии», № 121031000263-3).

Улигер «Боро соохор моритой Боронтуу Мэргэн» («Боронту Мэргэн на серо-пестром коне») был записан П. Б. Балданжаповым в мае 1958 г. во время работы фольклорной экспедиции в Ононском районе Читинской области (ныне Забайкальский край). Текст улигера был зафиксирован из уст сказителя Галсанжамсо Тыхеева, работавшего чабаном совхоза «Гигант». Магнитофонная запись улигера находится в фонофонде ЦВРК ИМБТ СО РАН [4]. Текст улигера, наряду с двумя другими, записанными от того же информатора, был издан в 1961 г. в книге «Агын үльгэрнүүд» [Агын үльгэрнүүд 1961], в 1999 г. вышло второе, дополненное издание с предисловием Д. Д. Дарижаповой «Агын буряадай аман зохёолой дээжэнүд» [Балданжапов 1999].

Улигер «Боро соохор моритой Боронтуу Мэргэн» относится к «классическим» эпическим произведениям хори-бурят, которые, по своим стадиально-типологическим характеристикам, составляют третью группу (наряду с эхирит-булагатской и унгинской). Согласно предложенной Д. А. Бурчиной сюжетно-тематической классификации хоринских улигеров, рассматриваемое нами произведение относится к первой группе: о героическом сватовстве и женитьбе героев [Бурчина 2004: 285].

Основные мотивы улигера «Боро соохор моритой Боронтуу Мэргэн» (внутрисемейный антагонизм, героическое сватовство, состязания за невесту, магия, оборотничество, гибель и воскрешение героев, уничтожение души врага и пр.) являются сходными с западнобурятскими улигерами, что свидетельствует о формировании их на почве единой эпической традиции.

Яркое воплощение в улигере находит образ богатырского коня; он – верный друг, волшебный помощник и мудрый советчик, умеющий говорить человеческим голосом, обладающий прозорливым умом.

Характерной особенностью улигеров хори-бурят является *түүрэлгэ* – устойчивый куплет-рефрен, посредством которого ведется беседа между персонажами. По сведениям Ц. Ж. Жамцарано, повествовательная часть улигеров рассказывалась «речитативом», а монологи и диалоги персонажей – пелись. «При этом присутствующие, большей частью уже спевшиеся, поют хором после каждой строки соответствующий припев – “тӳрілг,е” (от слова *мӳріху* – подталкивать). Каждое говорящее лицо в улигере: герой, мангатхай, конь, зверь, стрела – имеют свой мотив и свой припев, характеризующие говорящего» [цит. по Бурчина 2004: 284]. В улигере «Боро соохор моритой Боронтуу

Мэргэн» встречаются *түүрэлгэ* коня: «*Турья-ээ турьянза, турьяхыса-ээ турьянза*!» и стрелы: «*Дула-ээ дууланза, дулахыса-ээ дуланза*»; «*Хуеэ-ээ хуензэ, хуехысэ-ээ хуензэ!*».

Перевод на русский язык улигера «Боро соохор моритой Боронтуу Мэргэн» предпринят впервые. Исходя из фольклористических принципов, мы стремились точно уловить и передать по-русски в наиболее соответствующем оригиналу словесном оформлении суть поэтической мысли сказителя.

Боронту Мэргэн на серо-пестром коне

Было [это] в раннее, давнее время,
Когда на земле был мир, говорят,
В доброе время,
Когда цвел ирис, говорят.
В то время, когда огромный голубой небосвод
Колыхался, говорят,
В то время, когда сплошная золотая вселенная
Была в голубом мареве, говорят.

Девяностопятилетний старик
И семидесятипятилетняя старуха,
Дожив до преклонного возраста,
Попали в историю-легенду.
В считающемся близким к уходу в иной мир
Семидесятипятилетнем возрасте
Постаревшая его старуха
Родила ребенка – сына.
Дождавшись наступления утра,
Встав на рассвете, [старик]
Посмотрел на высокое небо -
Было облачно и туманно.
Посмотрел на землю-вселенную -
Было затянуто дымкой и пылью.
В это время
С северо-западной стороны
Подъехал важный хан,
К деревянной, остроконечной коновязи
Привязал [он] коня:

«На радость к тому, что в преклонных, пожилых летах
Испытали вы радость рождения сына,
Лучшего из мужей
Дарю вам этого парня», – сказал [он]
И трехлетнего мальчика, которого привел с собой,
[Он] с грустью передал.

С юго-восточной стороны
Подъехал мрачного вида хан:
«На радость к тому, что на старости лет
Родили вы сына,
Дарю вам парня!», – сказал
И тоже трехлетнего мальчика
Передал [им] и оставил.
Прибывшие с двух сторон
Два хана из дальних краев,
Войдя к старику и старухе,
Сказывали [такие] речи:
«Вы, пожилой человек!
Подходящие для трех своих сыновей,
Чтоб слава [о них] стала известна в народе,
Дайте им славные имена», – сказали [они].
Когда они так попросили,
Добрый сердцем
Девяностопятилетний старик
Тому, который пришел с северо-запада,
Дал имя «Умэдхэлтэ»[2],
Тому, который пришел с юго-востока,
Дал имя «Зудхэлтэ»[3].
Своего родного сына –
«[Имеющий] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Боронту Мэргэн» назвал [он].

[2] Бур. үмэдхэлтэ – одеяние от үмдэхэ – надевать, одеваться; здесь и далее имя персонажа.

[3] Бур. зүдхэлтэ – подвески от зүүдхэл – подвески, украшения; здесь и далее имя персонажа.

Умэдхэлтэ и Зудхэлтэ,
Когда [им] исполнилось по пять лет,
Множество диких коз с северной стороны
Истребив, стали выбрасывать на северный склон.
Множество диких коз с южной стороны,
Истребив, стали выбрасывать на южный склон.
Когда им исполнилось семь лет,
С двадцатью друзьями отправились [они]
По гористым и таежным местам,
Чтобы на лося, изюбря охотиться,
[Отправились] по северным холмам,
Чтобы на диких зверей охотиться.
Парень Боронту Мэргэн
Отцу и матери
Так сказал:
«Вы, мама, на меня,
Чтобы вместе с знакомыми друзьями
[Отправиться] в дальнюю дорогу,
Наденьте одежду-одеяние.
Вы, отец, для меня,
Чтобы по степным, диким краям,
По гористым, холмистым землям
Скакать верхом, оседлайте моего коня;
Чтобы носить за спиной
И взять в путь-дорогу, доспехи мои
Подайте мне.
Надену их, подвесив на себя,
Прославлю имя своего отца.
Отправляюсь за братьями,
Направляюсь в дальний путь,
Поеду на охоту», – сказал [он].

Тогда седовласый его отец,
Размером с кочку
Серо-пестрого коня его оседлав,
Сделанный из рогов девяноста козлов
Ярко-желтый лук ему за спину закинув,
С семьюдесятью пятью пуговицами

Шелковый, узорчатый *дэгэл* на него надев,
Проводил [его] в дальний путь,
Отправил [его] вслед за старшими братьями
С благими пожеланиями.

От роду пяти лет,
[Имеющий] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Парень Боронту Мэргэн
Следом за двумя братьями
Идет сутки напролет.
Когда [он] догнал их,
То те двое негодников,
Убили двадцать своих друзей
И, насадив [мясо] их коней на палки,
Сидели, жарили [это] мясо [на костре].
[Имеющий] серо-пестрого коня
Парень Боронту Мэргэн, удивившись:
«Вот это невидаль!
Вы двое,
Что же такое творите?», – сказал [он].
«А что такого,
Можем и тебя убить,
Коня твоего, насадив на палку,
Мясо его зажарим и съедим!», – так
Ответили братья,
Сделали рывок, чтобы вдвоем наброситься [на него].

От роду пяти лет,
[Имеющий] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Парень Боронту Мэргэн
С теми двумя братьями
Стал биться на равных.
Холмистая земля становится бугристой,
Бугристая земля становится холмистой.
Не может [он их] одолеть,
Не могут [они его] одолеть.

Пока они так бились,
Те двое братьев
Задумали коварный замысел,
Схватившись оба враз,
[Имеющего] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Парня Боронту Мэргэна аорту,
Превратив в тонкую нить,
В расщелину горной скалы
Забросили и оставили [его там].
Когда [мясо] его коня, насадив на палку,
Задумали зажарить [это] мясо,
То [конь его], схватив лук и стрелы [хозяина],
Взлетел в небеса.

Брошенный Боронту Мэргэн
В [расщелине] синей горной скалы
[Не ведомо], сколько пролежал,
Сколько лет прошло.
Когда размером с кочку
Серо-пестрый конь его
Однажды спохватился,
Когда пришел в себя,
То [оказалось, что] в расщелине горной скалы
Покрытый коростой, грязью
Парень Боронту Мэргэн
Лежит, говорят.
Скакун его подошел к нему и
Сказал нараспев:
«Если вы, хозяин, живы,
То пошевелите большим пальцем.
Турья-ээ турьянза
Турьяхыса-ээ турьянза![4]

[4] Звукоподражательные вариации слова турьяха – фыркать. Здесь и далее устойчивое двустишие (припев-формула), являющееся фоносемантической характеристикой конкретного эпического персонажа, от лица кото-

С тридцатью тремя скакунами тэнгэри
За три года подружился я».

Когда [он] начал так свой распев,
Парень, его хозяин, Мэргэн
Пошевелил большим пальцем.
Размером с кочку
Серо-пестрый конь его,
Фыркнув троекратно,
Поднял Боронту Мэргэна.
Когда [он] приподнялся и встал,
Серо-пестрый конь его
Парню Боронту Мэргэну
Стал говорить дальше:
«Пока с тридцатью тремя скакунами
Три года дружил,
Молвили [они] тридцать три слова.
Турья-ээ турьянза,
Турьяхыса-ээ турьянза!

Из этих тридцати трех слов
Выучил только три слова.
На северо-западной стороне, говорят,
У проросшей сквозь небо
Чахлой белой осины
На шелковой вершине, говорят,
Пяти серых ястребов
Под пятью их острыми когтями, говорят,
Четыре зеленых яйца
[В целости] вчетвером лежат, говорят.
[До того, как] те четыре яйца
Не вылупились и не начали летать,
Надо их раздавить и прикончить.
Турья-ээ турьянза,
Турьяхыса-ээ турьянза!»

рого он исполнялся. В эпосе хори-бурят обозначается термином *түүрэлгэ*. Здесь *түүрэлгэ* богатырского коня.

Когда конь его сказал так нараспев,
Парень Боронту Мэргэн
Оседлал своего серо-пестрого коня,
Направился в северо-западную сторону,
Поскакал, что есть мочи,
Хлестал [коня] со звуком «*шаб*»
И умчался, что есть силы.
При быстрой-резвой скачке
Отлетает намерзший на копытах снег [размером] с барана-двухлетку,
При медленном-размеренном беге
Отлетает намерзший на копытах снег [размером] с чашку.
Скакал-скакал [он] и, прискакав,
Поднялся на вершину сопки Болор,
Натянул лук со стрелой,
Отпустил [стрелу], прошептав, заговорив [ее]:
«Вырвавшись из моих рук,
Стань огненно-красной!
Хуеэ[5] - ээ хуензэ,
Хуехысэ-ээ хуензэ!
Возгорись синим пламенем,
Разожги красный[6] огонь,
Окутай [все вокруг] сплошным туманом!
Улетая дальше навылет,
Стань, как пущенная стрела грома!
Спокойному серому ястребу
Попав в грудь,
Четыре зеленых его яйца
Забрав, возвращайся скорей!
Хуеэ-ээ хуензэ,
Хуехысэ-ээ хуензэ!»
Вырвавшаяся из рук его стрела
Стала огненно-красной,
Достигнув середины земли,

[5] Бур. хүүеэн – шум, гудение, гул от хүүехэ – шуметь, гудеть, рокотать.
[6] В тексте хүрин – букв. коричневый.

Заполыхала синим пламенем,
Разгорелась красным огнём,
Раздуваясь, воспламеняясь,
Обволокла [все вокруг] сплошным туманом.
Улетая дальше навылет,
Стала как стрела грома.
[Когда] спокойному серому ястребу
[Она] попала в грудь,
Четыре зелёных яйца его
Схватила и вылетела наружу.

Когда [имеющий] серо-пестрого коня
Парень Боронту Мэргэн
На вершине сопки Болор
Сидел, задумавшись,
Стрела его прилетела, сказывая:
«Если жив ты, мой хозяин,
Грудь свою широкую
Распахни.
Дула[7]-ээ дууланза,
Дулахыса-ээ дуланза!
Вырвавшись из твоих рук,
Стала я огненно-красного [цвета].
Достигнув середины земли,
Спустила голубой туман,
Разожгла красный огонь.
Спокойному серому ястребу,
Попав посередке груди,
Четыре зелёных его яйца,
Схватив, вышла я наружу.
Дула-ээ дууланза,
Дулахыса-ээ дуланза!»
Стремительно прилетевшая стрела,
Широкой груди хозяина,
Чуть не касаясь,
Упала у его ног.

[7] Слушай – повелительная форма глагола дуулаха – слушать, слышать.

[Имеющий] серо-пестрого коня
Парень Боронту Мэргэн,
Поискав в наконечнике [стрелы]
Четыре зелёных яйца,
Взял все четыре,
Затем, когда размером с кочку
У серо-пестрого коня
Толстое бедренное мясо
Отрезал [он] три раза,
В это время
Молвили те четверо:
«[Имеющего] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Парня Боронту Мэргэна
Задушим, убьём мы.
Сварливой черной женщины
Слушая проклятия[8]*,
Мы три года провели».
Те четверо, сказав так,
С [имеющим] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Парнем Боронту Мэргэном начали бороться.
Борясь с теми четырьмя,
Вступил [он] в схватку с ними,
Чтобы обдумать, как быть,
Решил передохнуть,
[Затем] размером с кочку
Серо-пестрого коня
К раздутым ноздрям его поднес
Подол овчинного тулупа,
Тогда серо-пестрый/серо-пятнистый конь его
Три раза фыркнул.
Когда [он] три раза фыркнул,
Четыре зеленых яйца
Выпустил через нос.

[8] Переведено по смыслу. Хараалай даяндаа – букв. [погружались] в созерцание проклятия.

Когда два его старших брата
Вместе с двумя своими отцами с злостными намерениями
[Поняли, что]
[Имеющего] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Парня Боронту Мэргэна
Не в силах [они] уничтожить,
[То] стали просить и умолять:
«Ай, парень, ты
Не убивай нас.
Можем стать поводьями, путами твоего коня,
Можем стать твоими табунщиками, скотниками.
Можем стать твоими уборщиками золы и грязи».
Видя, как [они] испугались,
[Имеющий] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Парень Боронту Мэргэн:
«Имеющих злостные намерения, надо уничтожить.
Имеющих подлые мысли, надо зарыть —
В истории предков
Так заведено», – сказал [он],
И четыре зеленых яйца,
Не пожалев, не пощадив,
Разбил вдребезги, напрочь
И выбросил.

Так, [имеющий] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Парень Боронту Мэргэн,
Уничтожив [тех, кто] имел злостные намерения,
Одолев [тех, кто] имел подлые мысли,
Возвратился домой.
О благополучии отца и матери
Узнал с чувством облегчения.
О сохранности имущества
Узнал, догадавшись [сам].
Выставив лучшую еду,

Выпивая по чашке *архи*,
Разговаривая о прошлом и настоящем,
Так сидели [они] на *хойморе*,
И тут золотой жаворонок,
Пролетая далеко в вышине,
Прощебетал переливами [такие] напевы:
«Обликом красивый,
С умным острым взглядом,
Ставший лучшим из *баторов*,
Видимо, ты достойный из мужчин?
Если нравится, слушай,
Если есть желание, вникай!
Наран-хана дочь я,
Зовут меня Дархан Дангис.
С тех пор, как я ищу мужа,
Прошло три года.
Через три года
Должна выйти замуж я.
До этого времени,
Если хватит у тебя сил,
Добейся меня и возьми [в жены]!»

Когда [жаворонок] улетел дальше,
Парень Боронту Мэргэн
Серо-пестрому/серо-пятнистому коню
Узду весом в пять лан[9]
Надел на его голову,
Седло в пятьдесят лан
Приладил подобающе и удобно,
Шлею весом в тысячу лан
Натянул так, что [она] переливалась, поблескивала.
С семьюдесятью пятью пуговицами
Шелковый[10]дэгэл,
С кистью с кочку
Соболью шапку надел,

[9] Мера веса, равная 37, 3 грамма.

[10] Дара магнал – китайский узорчатый шелк.

Сделанный из рогов девяноста козлов
Ярко-желтый лук повесил
И направился на северо-западную сторону.
И поскакал, как подобает *батору*.
Все дальше отправляется –
Преодолевает горы и скалы,
Минует пустынные степи,
Переплывает реки и озера.
[Имеющий] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Парень Боронту Мэргэн,
Если раз заснет,
То мог спать месяцы и годы напролет,
Если не уснет,
То не спал месяцы и годы напролет.
И как бы то ни было,
Нестерпимо захотелось [ему] спать,
Поднялся [он] на вершину высокой горы
И уснул.

Собаки Наран-хана –
Хахар и Лхахар,
Глядя на юго-восток,
Стали лаять, не умолкая.

Дархан Дангис девушка,
Погадав, поколдовав:
«Человек, который должен стать моим мужем,
Направляясь сюда,
Устал в пути
И уснул», – сказала [она].
После этого,
Три года не приносившую приплода
Верблюдицу-трехлетку поймав,
Серебряным поводком обвязав,
Золотой веревочкой подвязав,
Посадив [на нее] старика, погонщика верблюдов,
Отправила туда.

Кисет и трубку
Отдала, [чтобы он] взял с собой.
Письмо с несколькими словами
Положила [ему] за пазуху.
После этого
[Она] так наказала:
«Отправившись на юго-восток,
Пойдешь туда, посматривая по сторонам,
И на вершине одной горы
Одно большое существо
Будет там спать.
От того большого существа
Ни в коем случае не убегай,
Подойди вплотную к нему.
Обойди его три раза,
Поклонись в ноги три раза,
Получив благословение, приложившись к его голове,
Письмо, которое есть у тебя,
Тихонечко положи ему под голову.
Когда будешь возвращаться,
Кисет с трубкой
Разбросай по дороге».

Получив такой наказ,
Старик-пастух верблюдов,
Оседлав верблюдицу-трехлетку,
На юго-восточную сторону
Направившись, пошел.
Сколько дней был в пути,
Сколько времени прошло?
Пока [он] шел и шел,
На вершине горы-скалы
Показался спящий человек.
Подойдя к нему поближе, посмотрел и
[Он] очень сильно испугался.
И о том, что надо три раза обойти его тело,
И о том, что надо три раза поклониться к ногам его, забыл [он].

Письмо, которое было у него,
Не под голову,
А где-то рядом с ним бросил.
Поскакав обратно,
Кисет с трубкой
Тут же оставил.
Преодолевая реки и речушки,
Еще дальше поскакал,
Пройдя через горы и сопки,
Нашел дорогу назад.
[Имеющему] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Парню Боронту Мэргэну
[Показалось], как будто какой-то звук послышался,
[Он], тихонечко встав,
Направился на северо-запад,
Отправился дальше.
Пока [он] ехал дальше,
Безмерно глухой лес,
Сказочно большой океан,
Скалисто высокая гора
Перекрыли ему дорогу.
Едет [он] по берегу океана,
По подножью скалистой горы,
По чаще лесных деревьев
Идет то вперед, то назад.
Хотел миновать [их], поднявшись вверх,
Не смог этого сделать, поднявшись вверх,
Хотел миновать [их], спустившись вниз,
Не смог этого сделать, спустившись вниз.
[Имеющий] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Парень Боронту Мэргэн
Шел, призадумавшись,
Стал немного раздражаться,
Стали легкие его немного трепетать,
Тогда, натянув свою тугую тетиву,
Пустил одну стрелу.

Там, где пролетела стрела,
Расступились леса и деревья,
Разомкнулись реки и моря,
Разошлись горы и скалы,
И появилась дорога.
По появившейся дороге
Отправился [он] дальше.

Отправившись дальше,
Парень Боронту Мэргэн
Изменил свой настоящий вид,
Изменил своего коня, на котором ехал.
Размером с кочку
Серо-пестрый/серо-пятнистый конь
Превратился в обгорелого желтого лончака.
Сам Боронту Мэргэн [теперь]
В желтом войлочном *дэгэле*,
С луком из тростника,
Со стрелами из караганы,
С желтыми длинными соплями,
Развешанными по губам;
С длинными чёрными волосами,
Распущенными по плечам;
Стал [вот таким] убогим существом.
Изменив свой настоящий вид,
Придя к ханскому дому,
Поздоровался с ханом,
Хан у него спросил:
«Когда, откуда вышел,
Где, по каким местам [ты] шел,
Куда путь держишь?
Чей ты и кто будешь?»

«Года три назад
С юго-восточной стороны
На северо-западную сторону
Направившись, вышел я из дома,
Дархан Дангис девушки

Пришедший на свадьбу я,
[Имеющий] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Парень Боронту Мэргэн я», – сказал [он].
Дочери Наран-хана
Дархан Дангис девушки
День свадьбы
Был назначен в срок.
Имеющему кисточку-волан[11]
Силачу Улзы
Отдать [ее в жены] пришло время.
Обгорелым желтым лончаком
Стал зваться [его] серо-пестрый [конь].
Прославившийся как Сопливый Зура
Парень Боронту Мэргэн
[Ходит], получая тумаки от того, от другого,
[Упав], опрокидываясь то тут, то там.
Схватываясь с собаками, бычками-двухлетками,
Голодал и замерзал.
Узнав о таких его делах,
Увидев, как [он] живет,
У дочери Наран-хана
Дархан Дангис девушки
Предназначенный хану-отцу крестец
Подавая, повернув,
Руки ее как будто задрожали
И уронила [его] на землю.
Чтобы упавший крестец поднять,
Хан-отец стал приподниматься.

Только отец ее попытался поднять,
Дочь его сказала так:
«Вы, будучи ханом,
Испачканный в земле, золе
Как можете поднять крестец,

[11] Бур. тэбэг – волан; залаа – красная кисточка (на остроконечной бурятской шапке).

Отдайте [его] Сопливому Зуре».
Доставшемуся ему крестцу тот
Очень сильно обрадовался,
Пока преодолевал [он] горы и скалы,
Все время его грыз.
Сидя у подножия горы,
Съев все мясо до кости,
Попробовал сломать ее,
Тогда золотое кольцо и
Четким [почерком] написанное письмо достал [он] оттуда.
Взяв золотое кольцо,
Положил в ладони,
Прочитал четким [почерком] написанное письмо:
«Наш отец
Хоть и [должен] победившему в трёх состязаниях
Одному необычайному мужчине
Отдать меня,
Но, как только ты
Выиграешь в трех состязаниях,
Не отдаст меня тебе –
Убьет тебя, отравив.
Когда в двадцати котлах *хорзо*,
В десяти котлах *арза*,
Вскипятив опасную отраву,
Напоит тебя чашкой,
Золотое это кольцо
Положи в рот и [после этого] будешь пить,
Не опьянеешь тогда от *архи*,
Не умрешь тогда, отравившись!»
Сопливый Зура,
Прочитав такое письмо,
Оттуда повернул назад,
И хан-хозяин
Так сказал:
«Единственную дочь свою
Тому, кто в конных скачках будет первым,
В схватке силачей будет лучшим,
В стрельбе из лука будет метким,

Выигравшему в трех состязаниях мужей,
Мужчине – лучшему *батору*
Сосватаю, таков
Закон хана-отца», – сказал [он].
[Он], прозванный Сопливым Зурой,
Выпрямил спину, позвоночник
И в трех состязаниях мужей
Решил испытать свое умение,
Дархан Дангис девушки
Привлечь любовь желая,
Придя к Наран-хану,
Поклонившись вежливо, учтиво:
«Имеющий коня с седлом,
Будучи мужчиной,
Со множеством отборных скакунов
Хочу выставить обгорелого желтого лончака!» – сказал [он].

Тогда Наран-хан
Стал насмехаться-потешаться:
«Обгорелый желтый твой лончак
Будет покрыт дорожной пылью
И сгинет где-нибудь.
Без ездового [коня], чтобы вернуться обратно,
Не имея возможности возвратиться домой,
В далекой чужой земле
Ты и сам пропадешь» – сказал [он].
Тогда Сопливый Зура:
«Мать-ханша, мать-ханша! – так
Сказал ханше хана. –
Мужчина может ошибаться,
Оседланный конь может спотыкаться,
Своего лончака, на котором езжу,
Выставить на состязаниях разрешите!»

Ханша сказала хану:
«Даже если конь этого парня
Будет зарыт в песке и пыли,
Твои люди-подданные
Не заметят же, ведь, убытка ездовых [коней].

Зная об этом,
Стремлению мужчины
Как можно противиться?
Поводья коня-скакуна
Как можно одергивать?»

Когда [она] сказала так,
Хозяин-хан согласился,
Обгорелый желтый лончак
Со множеством отборных скакунов
Должен состязаться в скачках.
[Его], захотевшего состязаться в скачках,
Оседлать ни один человек не нашелся.
Когда не нашелся человек оседлать [его],
[То Боронту Мэргэн] с ломовой челюстью
Остромордую женщину посадил [на него и сказал ей]:
«Конь мой знает, скажи себе [так]
И делай, что скажет мой конь.
Если не хватит еды, кормов,
То в двух тороках есть запасы.
Лучше человека может быть еще [другой] человек,
Лучше скакуна может быть еще [другой] скакун», – так
Сказал-наказал [он].

Готовые к скачкам кони
Прибывали друг за другом.
Обгорелый желтый лончак
Расстояние в три месяца
Пробежал за тридцать дней
И к месту, с которого должны были начаться скачки,
Прискакал раньше [других].
С ломовой челюстью
Остромордая женщина
До прибытия участвующих в состязании коней
Легла поспать.
Когда прошло довольно много дней,
Добрались наконец-то [те, кто должен] участвовать в состязании:

«У обгорелого желтого лончака
Силы иссякли, конечно,
Остромордая женщина пусть и дальше спит,
Даже если и будут состязаться [в скачках],
Все равно не придут первыми», решили [они],
И, пустив вскачь быстроногих коней,
Умчались [они], обгоняя друг друга.

Вместе с резвыми скакунами
Женщина с коварным поручением[12]
Синяя женщина Сусагалжан
Тоже с ними отправилась.
Впереди бегущему коню
Одну из его ног
Срубив золотым секачом,
[Должна была] помешать ему бежать впереди.
После того, как эти кони поскакали,
Прошел ровно месяц,
Обгорелый желтый лончак
Разбудил [женщину] с ломовой челюстью:
«Не спать пришли мы,
Прибыли состязаться в скачках,
Слушаться своего коня – так
Мой хозяин наказал тебе.
Выпей *тарак* из туеска,
Готовься быстро в путь!», – сказал [он].

С ломовой челюстью
Остромордая женщина
Из еды для пропитания,
Из припасов в двух тороках
Вытащила *тарак* в туеске,
Выпила второпях.
Обгорелый желтый лончак,
Пробуя свои силы в пути,
Сбросил с себя седло,

[12] Переведено по смыслу. Хара захяатай – букв. с черными наказами.

Седло разбилось на четыре части.
«От кожи с моей спины
Срежь полоску [размером с] поводья,
И, соединив четыре части седла,
Приметай, зашей», – сказал [он].
От кожи с [его] спины
Когда срезала [она] полоску [размером с] поводья,
Кожа на месте среза
Затягивалась, зарастала [тут же].
Соединив части седла,
Быстро собрав седло,
Приготовилась оседлать коня,
Конь [тогда] сказал еще раз:
«Впереди ханских коней
Черно-серый аргамак
Будет впереди всех –
Придумай, как ему помешать.
Когда мы ехали сюда,
Белый камень [размером] с барана
Ты видела, наверняка?»
«Видела», – сказала [она].
«Пробегая мимо него,
Стану [размером] с заяц,
Припав на копыта.
В это время
Ты схвати этот камень.
И, когда я скачущего впереди всех
Ханского черно-серого аргамака догоню,
Камнем [размером] с барана
Попади в задние его ноги», – сказал [он].

С ломовой челюстью
Остромордая женщина,
Согласившись, сказала «да»
И, оседлав лончака, поскакала.
Когда догнали коней,
Синяя женщина Сусагалжан
Вытащила золотой свой секач,

Чтобы с большого расстояния
Отрубить ноги [лончака],
Чтобы [он] не смог обогнать [никого].
Обгорелый желтый лончак
Лягнул, не дав опередить себя,
Заставив выронить золотой секач,
И [тут] начался переполох.

Когда [он] мимо тяжело дышащих коней
Промчался дальше,
[Когда] скачущий впереди всех
Черно-серый [аргамак] замаячил,
То большой [размером] с барана
Белый камень показался.
Пробегая мимо него,
Становясь размером с заяц,
[Он] согнулся, [припав на копыта].
В тот же миг
С ломовой челюстью
Остромордая женщина,
Схватив [камень],
Скачущего впереди всех
Коня ханского сына
В заднюю ногу, кинув, [попала],
[Обгорелый желтый лончак] обогнал, погнавшись [за ним],
И с шумом поскакал впереди него,
Поднимая пыль столбом.

[Он], прозванный Сопливым Зурой,
Узнав, что обгорелый желтый лончак его,
Поднимая облако пыли,
Скачет впереди [всех],
Сильно обрадовавшись,
Сказал хану-отцу:
«Хан-отец, хан-отец!
Чтобы обуздать моего аргамака,
Нужен крепкий *батор*», – сказал [он].

«У твоего обгорелого желтого лончака
Откуда возьмутся силы.
Хоть и доскачет до сюда,
То прискачет сильно уставший.
Поводья костлявого лончака
И ребенок поймает.
Не нужен *батор*», – так
Сказал в ответ хан.

Пока [хан] так мурыжил,
Обгорелый желтый лончак
Раньше всех коней
Прискакал, как выпущенная стрела.
[Он], прозванный Сопливым Зурой,
Голосом своим коню дал себя узнать,
Ведя [его], сделал три круга вокруг двора
И привел к хану:
«Хан-отец, хан-отец!
Желающих стать вашим зятем
Их скакунов опередив,
Мой обгорелый желтый лончак
Примчался в меру сил,
Значит, победа моя!»
«Неизвестно-неизвестно,
Не стоит спешить, торопиться,
Когда синяя женщина Сусагалжан
Вернется, тогда будет известно», – так
Ответил хан.
С тех пор, как обгорелый желтый лончак
Вернулся с победой,
Прошел месяц,
[После этого] состязавшееся множество скакунов
Ослепшие, охромевшие,
Стали прибывать друг за другом.

Когда у синей женщины Сусагалжан
Спросили, расспросили:
«После того, как пустили коней [для скачек],

Через месяц [обгорелый желтый лончак] побежал,
Когда [он] примчался вслед за нами,
Когда я решила отрубить ему ноги,
[Он] сломал мой золотой секач
И поскакал дальше мимо нас,
Хоть и неказистый лончак,
Но [он] настоящий быстроногий аргамак», – так
Правду сказала [она].

Началось второе состязание,
Стрелки из дальних и ближних мест,
Засучив рукава,
[Готовы] показать свое умение и ловкость.
Сквозь просвет прозрачного *хадака*,
Сквозь ушко сломанной иглы,
Сквозь отверстие большой золотой иглы
Горб кастрированного верблюда
Прострелить так,
Чтобы из дров на шестидесяти телегах
Заполыхал огонь,
Чтобы камень [размером] с барана
[Рассыпался] в сухой навоз,
Земля [размером] со стойбище
Превратилась в зеленую траву[13].
Небесного [парня], имеющего кисточку-волан
Силача Улзы
Пущенная стрела с заговорами,
Прилетев прямо [к цели],
Сквозь просвет прозрачного *хадака*,
Сквозь ушко сломанной иглы,
Сквозь отверстие золотой иглы
Проскочив насквозь,
Хоть в горб кастрированного верблюда
И попала, не промахнувшись,
Но застряла в дровах на шестидесяти телегах.

[13] Хүлэр – зеленая трава, выросшая после выжигания высохшей прошлогодней травы.

После этого, говорят,
Как человек, в первом состязании
Одержавший победу,
Должен выстрелить Сопливый Зура,
Лук свой из тростника,
Стрелу свою из караганы,
Натянув [он] на рассвете,
Отпустил на закате солнца.
С луком из тростника
Сквозь просвет прозрачного *хадака*,
Сквозь ушко сломанной иглы,
Сквозь отверстие золотой иглы,
Проскочив насквозь,
Прострелив надвое горб кастрированного верблюда,
Дрова на шестидесяти телегах
Превратила в огонь,
Камень [размером] с барана
Превратила в сухой навоз,
Землю [размером] со стойбище
Превратила в зеленую траву.

Таким метким стрелком
Не было никого, кроме него.
Откуда такой взялся,
Так гневается хан-отец.
Но делать нечего –
Как сказано,
Так и должно быть исполнено.
Началось третье состязание,
[Силач], имеющий кисточку-волан,
Одного, другого силача,
Раскидывая направо и налево,
Показывает удалую силу.

Когда Сопливый Зура стал бороться с ним,
[Силача], имеющего кисточку-волан,
Покрутив, раскрутив,
Сделал [его размером] в большой палец.

Повертев, покружив,
Сделал [его размером] в пуговицу
И бросил в расщелину земли.
Когда [он] так сделал,
Тот хан, испугавшись,
Искать лопаты, совки
Приказал [он] людям.
Когда началась суета и возня,
Парень Сопливый Зура:
«В ваших здешних краях
Побежденного, сломленного силача
Раскапывают лопатой, совком,
Какие странные обычаи?», – сказал и,
Подцепив его мизинчиком своим,
Вытащил обратно и швырнул [его в сторону].
После этого
Сопливый Зура сказал:
«Хан-отец, хан-отец!
Выиграл я три состязания.
Сдержать свое слово
В правилах хана.
Исполнять ваши слова
В правилах зятя».

[Тот, кого] называют ханом-отцом,
Сожалея, что попал впросак,
Нехотя кивнул головой, говорят.
В трех состязаниях победившему
Зятю, оказывая почести,
Двадцать котлов *хорзо,*
Десять котлов *арза,*
Архи-отраву, приготовив,
Налил в чашку и дал [ему] выпить.

Будущий зять
Как может отказаться от угощения,
Положив в рот золотое кольцо,
Десять котлов *арза*

Выпил все до дна.
«Из приготовленного вашей тещей
Крепкого, отличного[14]
Вот последняя чашка», – сказав так,
Неполную чашку *архи*
Подали, предлагая выпить,
И вручили ему последнюю стопку.
Сопливый Зура подумал:
«Раз двадцать котлов отравы,
Не раздумывая, выпил,
Раз десять котлов *арзы*,
Не сморщившись, выпил,
Неужели от полчашки *архи*
Поперхнусь, подавлюсь,
Неужели от последней этой чашки
Опьянею-захмелею», – сказал [он],
И, вытащив [изо рта] золотое кольцо,
Зажав [его] в ладони,
Полчашки *архи*
Выпил, не глядя,
И, потеряв сознание,
Упал навзничь.

Когда [он] свалился,
Волоком-силком вытащив [его],
Чтобы пролежал до утра,
Оставили на сеновале:
«Встанем завтра пораньше,
Превратим его в пепел и золу,
Разжигая сухие дрова,
Превратим его в пыль и песчинку», —
говорили [они].

Пока [они] так переговаривались,
Услышала это Дархан Дангис,
И, как только рассвело,

[14] Переведено по смыслу. Хара – букв. «черный».

Встав раньше родителей,
Парню, Сопливому Зуре
Дала выпить лекарства
И подняла [его] на ноги.
Когда утром проснулась [семья] хана,
Парень, ставший их зятем,
Сидит понурый во дворе.
Хан и его приближенные делают вид, что озабочены,
И лживо-льстиво:
«Вы, зять,
Очень сильно опьянев,
Стали задираться и шуметь,
Потом пришли сюда и уснули.
Пожалуйте в дом!», – так говорят [они].
Зайдя в дом, куда [его] пригласили,
Сидит, пьет и ест,
[И тут] неприятный рев
Стал слышен со двора.
«Что за звук», когда так
Спросил Сопливый Зура,
«Для езды зятя
Предназначенного скакуна рев», – так
Ответил хан-отец.
Когда вышел [он] наружу посмотреть,
То с одним глазом на лбу,
С одной ногой внизу,
Похожий на черного кабана,
Стоял уродливый конь.
[Он], прозванный Сопливый Зура,
Обгорелого желтого лончака,
Лук из караганы,
Стрелу из тростника,
Вложив все в колчан,
Неподъемный даже для нескольких людей
Сандаловый стальной кнут взяв [в руки],
Сел на того коня, на который ему указали.

С одним глазом на лбу,

С одной ногой внизу,
Похожий на черного кабана конь
Поскакал на северо-запад.
«Нерпа черного моря!
Где ты, подплыви сюда,
Хан-хозяин тебе
Отправил еду», – приговаривая так,
Издавая страшный звук,
Очень стремительно мчась, проносясь,
Прискакал к Черному морю,
[Он], прозванный Сопливый Зура,
Спрыгнув с его спины,
Коня как черная свинья
Согнув вдвое,
В пасть нерпы
Закинул [он].
Когда [он] стал возвращаться оттуда,
Принял свой настоящий облик,
Накинул доху свою лисью,
Размером с кочку
Серо-пестрого коня и
Настоящие лук со стрелами,
Вытащил [все это] из колчана,
Стал настоящим Боронту Мэргэном.
Размером с кочку
Серо-пестрого коня оседлал [он],
Когда прибыл [он] с северо-западной стороны,
Ханские приближенные, увидев [его], испугавшись,
Попрятались под кроватями,
Разговаривают тихо, шепотом,
Попрятались под хламом,
Разговаривают негромко, невнятно,
Очень сильно напугавшись,
Очень сильно суетятся, тревожатся.
Зять – парень Боронту,
Подъехав [к ним], сказал:
«Хан-отец, хан-отец,
На чужбине

Много всякого случается,
Бывает и постыдный случай –
Но стыдиться нечего».

Наран-хан встал,
Скрывая, что испугался, перепугался,
Сказал своему зятю:
«Вот я
Ошибался, заблуждался,
Мой желтый *хадак* только
Прими, пожалуйста, зять,
Дочь мою Дархан Дангис
Возьми в жены», – сказал [он].
Вручил свой *хадак* и
Дархан Дангис дочери своей
Должен готовить проводы.
То, что [она] должна взять с собой,
На десять верблюдов,
Всё [ее] богатство и скарб
На двадцать верблюдов погрузив,
Пятьсот человек
Должны отправиться проводить [ее].

В это время
Парень, ставший зятем,
С Дархан Дангис девушкой своей
Размером с кочку
На серо-пестрого коня сев верхом [вдвоем]:
«Если так двигаться,
То в этой жизни
Не дойдете до моих земель,
Лучше оставайтесь здесь спокойно!», – сказал
И, поклонившись три раза,
Поприветствовал, сняв шапку,
И между прозрачных, перистых облаков,
Поднимая шумный ветер,
Устремившись, как пущенная стрела,
Исчезли из виду [они].

Кто смог увидеть, то смотрел [вслед],
Кто не смог, тот так и остался.

[Имеющий] размером с кочку
Серо-пестрого коня
Боронту Мэргэн
К отцу и матери
Вернулся цел и невредим.
За то, что [он] прожить всю жизнь вместе
Ненаглядную красавицу жену нашел,
Заколов трехлетнюю телку,
Устроили веселье на трое суток,
Забив четырехгодовалую телку,
Устроили веселье на четверо суток.
Ели мясо, не вытаскивая ножа,
Пили [*архи*], не выставляя чашки.
Было [у них] много детей,
Было [у них] много скота и табунов,
Достигнув преклонного возраста,
Пребывая многие лета в счастье,
Жили [они] счастливо, спокойно, говорят.

Литература

1. Агын үльгэрнүүд. П. Балданжапов бэшэжэ абаад, хэблэлдэ бэлэдхэлдэбэ. Улан-Удэ: Буряадай номой хэблэл, 1961. 127 с.
2. Балданжапов П. Б. Агын буряадай аман зохёолой дээжэнүүд. Улаан-Үдэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 186 с.
3. Балданжапов П. Фольклорная экспедиция в Тункинский район Бур. АССР, Агинский нац. округ, 1958 // ЦВРК ИМБТ СО РАН. Фонофонд. Инв. № 3504.
4. Бурчина Д. А. Героический эпос // Буряты / Отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2004. С. 284.
5. Шагдаров Л. Д., Черемисов К. М. Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь. В двух томах. Т. I. А-Н. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2006. 636 с.

6. Шагдаров Л. Д., Черемисов К. М. Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь. В двух томах. Т. II. О-Я. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2008. 708 с.

References

1. Agyn γl'gernγγd. P. Baldanzhapov beshezhe abaad, kheblelde beledkheldebe. Ulan-Ude: Buryaadai nomoi kheblel, 1961. 127 s. [In Buryat].

2. Baldanzhapov P. B. Agyn buryaadai aman zokheoloi deezhenγγd. Ulaan-Yde: Izd-vo BNTs SO RAN, 1999. 186 s. [In Buryat].

3. Baldanzhapov P. Fol'klornaya ekspeditsiya v Tunkinskii raion Bur. ASSR, Aginskii nats. okrug, 1958 // TsVRK IMBT SO RAN. Fonofond. Inv. № 3504. [In Russ.].

4. Burchina D. A. Geroicheskii epos // Buryaty / Otv. red. L. L. Abaeva, N. L. Zhukovskaya; In-t etnologii i antropologii im. N. N. Miklukho-Maklaya. M.: Nauka, 2004. S. 284. [In Russ.].

5. Shagdarov L. D., Cheremisov K. M. Buryaad-orod toli. Buryatsko-russkii slovar'. V dvukh tomakh. T. I. A-N. Ulan-Ude: Izd-vo OAO “Respublikanskaya tipografiya”, 2006. 636 s.

6. Shagdarov L. D., Cheremisov K. M. Buryaad-orod toli. Buryatsko-russkii slovar'. V dvukh tomakh. T. II. O-Ya. Ulan-Ude: Izd-vo OAO “Respublikanskaya tipografiya”, 2008. 708 s.

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-81-88
УДК 821
ББК 83.3

Мунхбаяр Б.

Опыт изучения рукописи «Харанхуй хад» Д. Нацагдоржа

Аннотация. Статья посвящена творчеству выдающегося монгольского ученого и писателя Д. Нацагдоржа. На примере изучения рассказа «У темных скал» выявлено, что для грамотной организации содержания автором искусно использованы сны и предчувствия. Исследователями принято характеризовать данное произведение как: 1) произведение модернизма и постмодернизма в связи с использованием новых западных стилей; 2) произведение, созданное на основе метода символизма; 3) рассказ содержит в себе поэтику (архетип) мифа. Данные выводы основаны на анализе имени главной героини рассказа – Нина или Ина.

Ключевые слова: Нацагдорж, монгольская литература, рукопись, символизм.

Munkhbayar Baatarzhav

Experience of studing D. Natsagdorzhi's manuscript of «Kharankhyi khad»

Abstract. In the short story ‘Dark Cliff’ D. Natsagdorzhi uses dreams and intuition for arranging its content. Therefore, scholars evaluate the ‘Dark Cliff’ as: 1. The work that is regarded as modern and postmodernist work due to the use of new western writing styles.

2. The work created in a symbolic writing method.

3. The short story contains the poetic of mythic (Archetype) literary thought.

This conclusion is done on the analysis of the name Nina or Ina, the main hero of the story.

Keywords: Natsagdorzhi, Mongolian literature, manuscript, symbolism.

Мөнхбаяр Б.

Д. Нацагдоржийн зохиолын гар бичмэл дээр ажилласан туршлага ба үнэ цэн

Д. Нацагдорж “Харанхуй хад” өгүүллэгтээ зүүд, зөн совинг ашиглан, уран сэтгэмжээр үйл явдлыг бичсэн байна. Тийм учраас, судлаачид “Харанхуй хад” өгүүллэгийн талаар:

1. Энэ өгүүллэг нь өрнө дахины уран зохиолын шинэ хэв маяг, модернизм, постмодернизмын маягтай зохиол юм.

2. Энэ өгүүллэг нь символизмын аргуудыг хэрэглэсэн.

3. Энэ өгүүллэг нь архитеп, домог үлгэрийн уран сайхны сэтгэлгээ (poetic of myth, мифопоэтик)-г шигтгэж өгсөн гэх зэрэг санал дэвшүүлжээ. Ингэж үзсэний учир нь, өгүүллэгийн гол дүрийг "Nina", эсвэл "Ina" гэж ойлгосноос болсон байна. Энэ өгүүлэлд энэ тухай задлан шинжилжээ.

Өвөрмонголын Багшийн их сургуулийн Монгол судлалын дээд сургуулийн профессор Дорнотэнгэр нэгэнтээ: «Монгол Улсын алдарт яруу найрагч, орчин үеийн уран зохиолыг үндэслэгч Д. Нацагдорж бол ховорхон олддог уран зохиолын авъяас билигтэн мөн. Хурмаст тэнгэр түүнд зөвхөн гучин нэгхэн жилийн богино цагийг соёрхсон байхад, тэр харин хурмаст тэнгэрт уран зохиолын өнөдийн вант гүрнийг буцаан өгчээ» [Дорнотэнгэр 2018: 179] хэмээн «Дусал усны ачийг дундаршгүй ундрах булгийн дайтай хариулах» гэдэг, Хятадын аман зохиол, хуучны алдарт сургаалын зохиолын өгүүлэмжтэй холбон өгүүлсэн байдаг. Тэгвэл орчин цагийн Монголын нэрт түүхч, Төрийн шагналт, Шинжлэх ухааны гавьяат зүтгэлтэн, Академич Ш. Нацагдорж гуай байгаагүй бол, уран зохиолын өнөдийн тэр, агуу вант гүрнийг мэдэхгүй өнгөрч, болох байлаа. Энэ тухай тэмдэглэсэн Ш. Нацагдоржийн нэгэн баримтыг хамтдаа сөхье.

«Нацагдорж гуай нас бараад хэд хонож байтал Шинжлэх ухааны хүрээлэнд тэр үед ажиллаж байсан, Нацагдорж гуайтай дотно нөхөрлөдөг Сандаг: "- Хөөрхий Нацагдорж маань нас бараад хэд хонолоо. Түүний өнөө ном зохиол нь хаана, юу болсныг хэлж мэдэхгүй байна. Хоёул явж сураглаж эрэх юм биш үү!" гэхэд би дуртайяа зөвшөөрч билээ. Чухам хэдний өдрийг мартжээ. (Долдугаар сарын сүүлчээр юмсан) Сандаг,

«Сүүлийн үед Нацагийн сууж байсаи газрыг би мэднэ, юу ч болсон тэнд очъё" гэж намайг дагуулан явлаа. Хуучин «Ард" кино театрын урд гудамжаар явсаар «Спартак" нэртэй хоёр давхар зочид буудалд хүрч ирлээ. Энэ бол тэр үеийн Улаанбаатар хотын хамгийн том, ганц зочид буудал байсан юм. Сандаг намайг дагуулан, шууд, хоёрдугаар давхарт гарч, баруун тийш эргэн хойш харсан нэгэн өрөөнд оров. Тэр, энд нэг бус удаа ирж байсан нь тодорхой байлаа. Өрөөнд бяцхан ширээ, нэг сандал, хөх даалимбан гадартай нэг гудастай, цэрэг төмөр орноос өөр

юу ч байсангүй. Бид хоёр баахан гайхан зогсож байгаад орны доогуур шагайж үзвэл, нэгэн дөрвөлжин модон хайрцаг байсан. **Түүнийг гаргаж үзвэл Нацагдоржийн бүх гар бичмэл, фото зураг байлаа. Бид хоёр, тэр бүхнийг авч, шууд Шинжлэх ухааны хүрээлэнгийн Хэл зохиолын тасагт аваачиж, тоо ёсоор нь тушаасан билээ. Хэрэв бид хоёр тэгж, эрж явж, олоогүй бол Нацагдорж гуайн гар бичмэл яах ч байсныг хэн мэдэх вэ?** Миний бие Нацагдоржийн шавь байсны хувьд түүний төлөө хийсэн өчүүхэн зүйл минь энэ билээ» [Нацагдорж 1990, 138–139].

Ингэж Монголын орчин үеийн Их зохиолчийн зохиол бүтээлийн гар бичмэл «аврагдаж», өдгөө түүний зохиол бүтээлүүд гадаад, дотоодод олонтаа хэвлэгдэн түгсэн байна. Энэ үйл хэрэгт эрдэмтэн судлаач Б. Содном [Содном, 1966], Л. Балдан [Балдан, 1988], С. Лочин [Лочин, 1981, 1999], Д. Цэдэв [Цэдэв, 2016], Ч. Жачин [Жачин, 1987, 1988, 1991] нар чухал амжилт олсон бөгөөд Д. Нацагдоржийн зохиолын гар бичмэлийн талаарх суурь судалгааны олон бүтээлийг эдгээр эрдэмтэд бичсэн байдаг билээ.

Өдгөө Д. Нацагдоржийн зохиол бүтээлтэй эдгээр судлаачдын бүтээлээр дамжин танилцдаг нь дээрх судлаачдын бүтээл нь үнэ цэн бүхий чухал гарын авлага болсныг батлан харуулна. Ялангуяа эдгээр эрдэмтдийн Д. Нацагдоржийн зарим гол, онц сонирхолтой зохиол бүтээлийн тухайд дэвшүүлсэн, хувь судлаачийн үзэл баримтлалууд нь энэ цаг үед, Д. Нацагдорж уран бүтээлийг судлахад: 1) Онолын, 2) Арга зүйн, 3) Мэргэжил мэдлэгийн, 4) Харьцуулал, зэргэцүүллийн, 5) Гаргалгаа дүгнэлтийн ... зэрэг олон талын өв туршлага болсоор байна. Үүнийг Д. Нацагдоржийн «Харанхуй хад” зохиол дээр ажилласан туршлагаас харж болно.

Д. Нацагдоржийн «Харанхуй хад» өгүүллэгийн гар бичмэл эх Монгол Улсын ШУА-ийн ХЗХ-ийн сан хөмрөгт хадгалагдаж байна. Судлаачид «Харанхуй хад» өгүүллэгийн гар бичмэл эх дээр ажиллаж, улмаар өгүүллэгт гарч буй нэгэн дүрийн нэрийг зохиолын агуулга мөн чанартай холбон үзсэн нь тун сонирхолтой асуудлыг дэвшүүлсэн юм. Тухайлбал, «Харанхуй хад» өгүүллэг нь: «Зуны шөнө богино тул, өглөөний найман цагт нар нэгэнт дээр гарчээ. Унтсан нойрноос арайхан сэрмэгц, нэг янжуур асааж, шившив. Чилсэн биеийг талбируулан түр зуур хэвтэхийн завсар энэ өдрийн элдэв хэргийг бодох бөгөөд өдрийн тэмдэглэлийн дэвтрээ дэрэн доороосоо авч үзвэл, химчик харандаагаар бичсэн хэдэн үсэг, бараг бүрэг үзэгдэхэд, түүнийг

шүлсээрээ норгон улмаар ажиглавал: “Наймдугаар сарын гучны Бямба гариг, Харанхуй хад **Нина**” хэмээх хэдэн үгсийг тэмдэглэсэн байх нь утга ба учир тодорхойгүй, юун тухай бичсэн нь огт мартагдсан тул дахин нэг удаа алгуурхнаар уншиж эцсийн үсэг дээр нь хүрвээс, **Ина** хэмээх нь миний хуучин амраг охины нэр, цахилгаан адил хоромхон зуур, миний тархины дотор гэрэлтсэн бөгөөд мөнхүү охиныг хэдийнээ хайлаас модны сүүдэрт тэврэн үнсэж агсан цаг гэнэт санагдан, сормуусны сүүдэр дор үзэгдэхүй дор даруй сэтгэл хөдөлж, улмаар эрт ба эдүгээ хол ба ойрыг улируулан бодох тутам, ийн тийн уяран мэлмэрч, зүүд мэт болон зэрэглэсээр, агшин зуур үүргэлсэн нь, татаж буй тамхины үнс хэнхдэг дээр унахад, гэдрэг цочин сэрэхүй лүгээ уг тэмдэглэлийн учир утга юу болохыгэргэцүүлэв. Үүнд, юуны урьд, би түүнтэй хязгааргүй янаглан ханилсан боловч, дараагаар хоёр бие уул далайн тэртээ энэтэйд завсарлагдан, сэтгэл зүрх ташаалагдсан бөлгөө. Хожим хайртай **Ина** хаана одсоныг мэдэхгүй, хэдийгээр эрэн сурвалжилсан боловч эс олоод алмайран гайхсаар агсан нь гэтэл энэ өглөө санамсаргүй өдрийн тэмдэглэлийг үзэхэд үл мэдэгдэх утга бүхий хэдэн үгсийн дотор түүний нэр байхыг үзээд, зүрхний дотор зул ноцвой» [Нацагдорж 2016: 3] хэмээн эхэлдэг билээ. Эхлэл хэсгийн энэ агуулга нь: Зохиолын би баатар, 8-р сарын 30-ны Бямба гаригийн өглөө, сэрээд, тамхиа татах зуураа, дэрэн доороосоо өдрийн тэмдэглэлийн дэвтрээ авч үзтэл «Наймдугаар сарын гучны Бямба гариг, Харанхуй хад Нина» хэмээх хэдэн үг бичсэнээ олж үзэж байна. Ингээд би баатар «Ина гэж юу билээ?», «Хэн билээ?» гэж бодоход, хуучин амраг охины нэр нь, түүнтэй сайхан байсан цаг нь санагдаж, тийнхүү зүрх, сэтгэл нь догдолж байгаа тухай юм.

Зохиолын гар бичмэл эхэд, «Нина» гэх үг ердөө ганц л, удаа «Наймдугаар сарын гучны Бямба гариг, Харанхуй хад Нина» гэж гарна. Харин «Ина» гэх үг 12 удаа гарна.

Үүнийг судлаач Б. Содном хамгийн эхний «Нина» хэмээх үгээр нь авч үзэн, эл зохиолын агуулгыг, Д. Нацагдоржийн хувийн амьдралтай холбон тайлбарласан байдаг. Улмаар «Зохиолын эх бичгийн хажуу талд “Энэ зохиолыг Нинаг хойд зүг явснаас хойш бичсэн тул, үнэндээ 1936 онд бичжээ. Харин уг оныг нааш татаж бичсэн байна” гэж хөх бэхээр бичжээ» [Цэдэв 2016: 385] Эл цэнхэр бэх нь «Харанхуй хад» зохиолын гар бичмэл эх дээр байгаа хамгийн эхний «Ина» хэмээх үгийн монгол бичгийн титмийн зурлагын өмнөх цэгийг бичсэн бэхтэй төстэй байдаг.

Тэгвэл судлаач Ч. Жачин «Зохиолын эх бичигт хийсэн ажиглалт, тэмдэглэл» бүтээлдээ «Харанхуй хад»-ын тухайд сонирхолтой үзэл баримтлалыг дэвшүүлсэн юм. Судлаач, өгүүллэгт гарч буй «… Үүнд юуны урьд мөнхүү бичсэн хүний нэр дээрээс эхлэн бодвоос Ина хэмээх нэгэн залуу цэвэрхэн охин бөгөөд долоог жилийн урьд би түүн лүгээ хязгааргүй янаглан танилцсан боловч, дараагаар хоёр бие уул далайн тэртээ, энэтэй дор завсарлагдаж сэтгэл зүрх ташаалагдсан бөлгөө» [Нацагдорж 2016: 3] хэмээх өгүүлэмжийг, уг зохиолыг бичсэн 1930 оны 8-р сарын 24-ны цаг хугацаатай холбон, 1930 оноос өмнөх долоон жил гэдэг нь 1923 он болох тул, энэ үед Д. Нацагдорж анх уран бүтээлийн гараагаа эхэлсэн. Тийм болохоор, **«Ина»** гэдэг үг нь өгүүллэгийн төгсгөлийн шүлэг:

«Харанхуй хадан дунд хашралтай бөгөөд аюултай
Харин түүний байдлыг хасын охин сонирхмой
Яруу найруулга хэмээгч нь ертөнц дор гайхамшигтай бөгөөд
Ина охины адил идэр хүний сэтгэлийг булаана” [Нацагдорж 2016: 3]

гэсэн дөрвөн мөртийн «Яруу найруулга хэмээгч нь ертөнц дор гайхамшигтай бөгөөд Ина охины адил идэр хүний сэтгэлийг булаана» хэмээх төгсгөлийн хоёр мөрийн «iragu nairuulga» гэдэг үгийн товчлол буюу «i-na» юм гэсэн үзэл баримтлалаа дэвшүүлсэн юм.

Тэгвэл судлаач С. Байгалсайхан «“Харанхуй хад” өгүүллэгийн тухай» өгүүлэлдээ зохиолын утга санаа, өгүүлэмжид тулгуурлан, зохиолчийн нийгмийн үйл ажиллагаа, зохиолчийн үзэл санааны харилцаа холбооны талыг нээж илрүүлсэн шинэ үзэл баримтлал дэвшүүлсэн юм. Судлаач, «Д. Нацагдорж 1923 оны 8 сард Орос улсын Дорно дахины их сургуулийн оюутан Казакевичтэй хамт Нацагдорж одоогийн Хэнтий, Дорноговь аймгийн зааг дахь Бүсийн чулуу гэдэг газар эрдэм шинжилгээний албан томилолтоор явжээ. Энэхүү томилолтоор явуулах тогтоолд …Сэцэн хан аймгийн Ахай бэйсийн хошууны нутаг дахь Бүсийн чулуу хэмээх газраа бүхий хэсэг байшин хэмээх эвдэрхий балгасны бичигт чулууны бичгийг орос оюутан Казакевич, төвийн хорооны нарийн бичгийн дарга Нацагдорж нарыг илгээж, хэвлүүлэн авсугай хэмээн тогтов… гэсэн баримт түүхийн архивт байгаа. Владимир Александрович Казакевич бол 1896 онд Санкт-Петербург хотод түшмэдийн гэрт төрсөн, тайж угсаатай хүн. 1917 онд хувьсгалт цэргийн алба хаасан хүн байсан. Энэхүү үйл явдал нь нэгд, Нацагдорж анх удаа гадаадын хүнтэй нүүр тулан уулзан учирч, танилцсан. Мэдээж энэ хувьсгалт үзэл санааны тухай гадны нөлөөлөл

авсан байж таарна. Хоёрт: 1923 онд интернационалын дэргэд «СИМ» (Социалистический интернационал молодежи) буюу «Залуучуудын социалист интернационал" байгуулагджээ. Энэхүү үйл явдал нь хувьсгалт намын дэргэд залуучуудын эвлэл, пионерийн байгууллагыг санаачлан байгуулж байсан Нацагдоржид томоохон нөлөө үзүүлсэн нь дамжиггүй. Ийнхүү 7 жилийн өмнө анх дам болон шууд хэлбэрээр олон улсын залуучуудын интернационалч үзлийг хүлээн авсан нь түүний амьдралд томоохон байрыг эзэлж, үйл ажилд нь тусгалаа олжээ. Харин аливаа үзэл бодол, байгууллага, эд юмыг хүнчлэн үзүүлдэг туршлага Д. Нацагдоржийн зохиолд маш элбэг байдаг. Тухайлбал, 1930 онд бичсэн «Залуучуудын үнэн» нийтлэлд:

«Ийм нэгэн гайхамшигтай нөхөр, нэр залуучуудын үнэн билээ
Эдүгээ нас арван тавтай бөгөөд өсч төлжих нь чийрэг
Өнгө бүрийн үзэсгэлэнт зүйлээр биеэ чимсэн бөгөөд

Зүйл бүрийн сонин юмсыг уулзах бүр уламжилна» гэж сониныг арван таван настай хөвгүүнээр төлөөлүүлэн үзүүлсэн байна. Тиймээс ч интернационалыг залуу охиноор амьдчилан үзүүлсэн нь ойлгоход хэцүү асуудал биш юм. Харин «Ина» гэдэг нэрийн товчлолын хувьд тайлбар өгөхөд мөнхүү гадаадын элдэв үгсийг зохиолч өөрийнхөөрөө бодож товчлон хэрэглэдэг туршлага түүний уран бүтээлд байсан. 1930 онд бичсэн олон улсын залуучуудын өдөрт зориулсан нэгэн шүлэгтээ тэрээр «МЮД» буюу «Международный Юношеский День» гэж нэрлэжээ. Ингэхлээр Интернационалыг «Ина» гэж товчилсон байх бүрэн магадлалтай юм» [Байгалсайхан 2004: 39] гэсэн байдаг.

Энэ бүхнээс үзэхэд Монголын уран зохиолын нэгэн сонгодог «Харанхуй хад» өгүүллэгийн мөн чанарыг тодруулахад эдгээр судлаачид үнэт хувь нэмэр оруулсан байна.

Д. Нацагдорж «Харанхуй хад» өгүүллэгтээ зүүд, зөн совин, болзолт дүрслэлийг баялаг хэрэглэн, уран сэтгэмжээр үйл явдлыг нь өрнүүлэн бичсэн байна. «Харанхуй хад» нь өрнө дахины уран зохиолын шинэ хэв маяг, модернизм, постмодернизмын маягтай, ялангуяа символизмын аргуудыг хэрэглэсэн, үүний зэрэгцээ архитеп болон домог үлгэрийн уран сайхны сэтгэлгээ (poetic of myth, мифопоэтик)-ний зүйлсийг олонтаа шигтгэж өгсөн юм. Мөн түүнчлэн «Харанхуй хад»-д хүний оршихуйн гүн ухааны асуудлууд, хүний аж байдал, энэ хорвоо ертөнцийн жам ёс, түүний гашуудалтай хийгээд эмгэнэлтэй талыг өвөрмөцөөр өгүүлсэн юм. Өгүүллэгийн энэ шинж нь, уншигчдыг цочоох, гайхшралд оруулах, уйлуулах, энэлгэх, шаналгах, дурыг нь

гутаах зэрэг сэтгэлийг хөдөлгөж, сэтгэлгээнд хүчтэй нөлөө үзүүлдэг болохоор «Харанхуй хад»-ыг бусад олон зохиолтой харьцуулан зэрэгцүүлэхэд утга санаа, туурвил зүйн арга барилын хувьд огт өөр, цоо шинэ байдаг ба өнөө хүртэл уншигдсаар байдгийн нууц нь үүнд оршино. Эл нууцыг тодруулахад бичвэрийн судалгаа хийсэн эдгээр судлаачдын судалгаа чухал үнэ цэнтэй.

Ном зүй

1. Байгалсайхан С. «Харанхуй хад» өгүүллэгийн тухай // Байгалсайхан С. Утгын чандмань. Улаанбаатар: “Бемби сан” хэвлэлийн газар, 2004. 270 х.
2. Балдан Л. Д. Нацагдоржийн гар бичмэл / Яруу найргийн зохиолын галиг тайлбар, харьцуулалт, толь бичгийг Л. Балдан хийв / Corpus scriptorium mongolorum. Tom XXII. Fasc. 1. Улаанбаатар: ШУА-ийн Хэвлэлийн хороо, 1988. 234 х.
3. Дорнотэнгэр. Нисэн одсон болжмор. Улаанбаатар: “Бемби сан” хэвлэлийн газар, 2018. 200 х.
4. Жачин Ч. Д. Нацагдоржийн эх бичигт хийсэн ажиглалт, тэмдэглэл. Улаанбаатар: Улсын хэвлэх үйлдвэр, 1987. 128 х.
5. Жачин Ч. Д. Нацагдоржийн гар бичмэлийн эхийн судалгаа. Улаанбаатар: Улсын хэвлэх үйлдвэр, 1988. 256 х.
6. Жачин Ч. Текстологическое исследование рукописей Дашдоржийна Нацагдоржа. Дисс. на соискании степени Ph.D. Улаанбаатар, 1991. 160 с.
7. Лочин С. Основные методологические принципы текстологии современной монгольской литературы (на основе публикаций произведений Д. Нацагдоржа). Дисс. на соискание степени Ph.D. Улаанбаатар, 1981. 178 с.
8. Лочин С. Монголын уран зохиолын бичвэрийн судалгаа. Диссертаци. Улаанбаатар, 1999. 251 х.
9. Нацагдорж Д. Бүрэн зохиол. III боть / Төмөржин эрхлэн найруулав. Хөххот: “Алсын бараа” хэвлэлийн хороо, 2016. 448 х.
10. Нацагдорж Д. Бүрэн зохиол–Хүүрнэл зохиол / Удиртгал, тайлбар бичиж эрхэлсэн Д. Цэдэв. Улаанбаатар: “Цагаан бамбарууш” хэвлэлийн газар, 2016. 503 х.
11. Нацагдорж Ш. Миний мэдэх Нацагдорж // Д. Нацагдоржийн уламжлал, утга зохиолын зангилаа асуудлууд. Улаанбаатар: Улсын хэвлэх үйлдвэр, 1990. 180 х.
12. Содном Б. Д. Нацагдоржийн намтар зохиол. Улаанбаатар: Улсын хэвлэх үйлдвэр, 1966. 293 х.

13. Цэдэв Д. Их Нацагдоржийн «Хэлхээгүй сувд»-ын учиг. Улаанбаатар: “Соёмбо принтинг” хэвлэлийн газар, 2016. 173 х.

References

1. Baigalsaikhan S. «Kharankhui khad» өgүүllegiin tukhai // Baigalsaikhan S. Utgyn chandman'. Ulaanbaatar: “Bembi san” khevleliin gazar, 2004. 270 kh. [In Mong.].

2. Baldan L. D. Natsagdorzhiin gar bichmel / Yaruu nairgiin zokhiolyn galig tailbar, khar'tsuulalt, tol' bichgiig L. Baldan khiiv / Corpus scriptorium mongolorum. Tom XXII. Fasc. 1. Ulaanbaatar: ShUA-iin Khevleliin khoroo, 1988. 234 kh. [In Mong.].

3. Dornotenger. Nisen odson bolzhmor. Ulaanbaatar: “Bembi san” khevleliin gazar, 2018. 200 kh. [In Mong.].

4. Zhachin Ch. D. Natsagdorzhiin ekh bichigt khiisen azhiglalt, temdeglel. Ulaanbaatar: Ulsyn khevlekh үildver, 1987. 128 kh. [In Mong.].

5. Zhachin Ch. D. Natsagdorzhiin gar bichmeliin ekhiin sudalgaa. Ulaanbaatar: Ulsyn khevlekh үildver, 1988. 256 kh. [In Mong.].

6. Zhachin Ch. Tekstologicheskoe issledovanie rukopisei Dashdorzhiina Natsagdorzha. Diss. na soiskanii stepeni Ph.D. Ulaanbaatar, 1991. 160 s. [In Russ.].

7. Lochin S. Osnovnye metodologicheskie printsipy tekstologii sovremennoi mongol'skoi literatury (na osnove publikatsii proizvedenii D. Natsagdorzha). Diss. na soiskanie stepeni Ph.D. Ulaanbaatar, 1981. 178 s. [In Russ.].

8. Lochin S. Mongolyn uran zokhiolyn bichveriin sudalgaa. Dissertatsi. Ulaanbaatar, 1999. 251 kh. [In Mong.].

9. Natsagdorzh D. Bүren zokhiol. III bot' / Tөmөrzhin erkhlen nairuulav. Khөkhkhot: “Alsyn baraa” khevleliin khoroo, 2016. 448 kh. [In Mong. script].

10. Natsagdorzh D. Bүren zokhiol–Khүүrnel zokhiol / Udirtgal, tailbar bichizh erkhelsen D. Tsedev. Ulaanbaatar: “Tsagaan bambaruush” khevleliin gazar, 2016. 503 kh. [In Mong.].

11. Natsagdorzh Sh. Minii medekh Natsagdorzh // D. Natsagdorzhiin ulamzhlal, utga zokhiolyn zangilaa asuudluud. Ulaanbaatar: Ulsyn khevlekh үildver, 1990. 180 kh. [In Mong.].

12. Sodnom B. D. Natsagdorzhiin namtar zokhiol. Ulaanbaatar: Ulsyn khevlekh үildver, 1966. 293 kh. [In Mong.].

13. Tsedev D. Ikh Natsagdorzhiin «Khelkheegүi suvd»-yn uchig. Ulaanbaatar: “Soembo printing” khevleliin gazar, 2016. 173 kh. [In Mong.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-89-97
УДК 81’36=512.31
ББК 81

Даржаева Н. Б.

Синтаксические средства выражения эмоций в бурятском языке[1]

Аннотация. Актуальность темы исследования определяется возрастающим значением антропоцентрической научной парадигмы и малой изученностью выражения эмоций в бурятских конструкциях. Цель данной статьи заключается в выявлении синтаксических средств и стилистических фигур, передающих эмоциональное состояние человека. Материалом исследования послужили тексты художественных произведений бурятских авторов, в том числе размещенных в электронном Бурятском корпусе. Объект исследования - конструкции из диалогической речи героев художественных произведений. Методами исследования являются лингвистическое описание, контекстно-семантический анализ, интроспекция. В заключении автор приходит к следующему выводу: в бурятских текстах широко используются типичные эмотивные синтаксические средства и стилистические фигуры.

Ключевые слова: бурятский язык, эмотивный синтаксис, синтаксические средства выражения эмоций.

Nadezhda B. Darzhaeva

Syntactic means of expressing emotions in the Buryat language

Abstract. The relevance of the research topic is determined by the increasing importance of the anthropocentric scientific paradigm and the little study of the expression of emotions in Buryat constructions. The purpose of this article is to identify syntactic means and stylistic figures that convey the emotional state of a person. The material of the research was the original texts of the Buryat authors, including those posted in the electronic Buryat corpus. The constructions from the dialogic speech of the heroes of texts are the object of the research. The article is written on the basis of the research methods of linguistic description, context-semantic analysis, introspection. The author comes to the

[1] Статья подготовлена в рамках государственного задания (Мир человека в монгольских языках: анализ средств выражения эмотивности, № 121031000258-9).

following conclusion: typical emotive syntactic means and stylistic figures are widely used in Buryat texts.

Keywords: Buryat language, emotive syntax, syntactic means of expressing emotions.

Все возрастающий интерес лингвистов к проблеме выражения эмоций в языке связывают с развитием антропоцентрической научной парадигмы. «Сегодня уже практически нет сомнений в том, что эмоции являются мотивационной основой сознания, мышления и социального поведения» [Шаховский 2008: 16]. Следовательно, исследование языковых средств выражения эмоций является социально значимым, способствующим успешной коммуникации, регламентирующим эмоциональные всплески, разрешающим конфликтные ситуации и т.п.

В отечественном языкознании разработка лингвистики эмоций связана с именем В. И. Шаховского, на чьи работы авторы опираются с 1969 г. по настоящее время. Основные результаты исследований по вербализации эмоций отражены в работах отечественных языковедов: Н. Д. Арутюновой [1990], Ю. С. Степанова [1994], С. В. Ионовой [1998, 2015], Н. А. Красавского [2001], Т. В. Лариной [2004, 2009, 2015], Я. А. Волковой [2014] и мн. др. Среди зарубежных авторов отметим: S. Niemeier, R. Dirven [1997], A. Wierzbicka [1996, 1999], J. Harkins, A. Wierzbicka [2001], F. Baider, G. Cislaru [2014] и др.

В монгольских языках исследования на эту тему только начинаются [Одончимэг 2010, Митриев, Есенова 2013, Сундуева 2018, Мулаева 2020]. Однако в бурятском языке хорошо изучены структура и семантика эмотивных полипредикативных конструкций, в которых описываются эмоции (язык описания эмоций) [Скрибник 1982, 2015]. Такие конструкции противопоставлены синтаксическим средствам выражения эмоций (язык выражения эмоций), которые остаются пока неисследованными. Цель статьи состоит в выявлении синтаксических средств экспрессии эмоций в бурятском языке. Объектом исследования являются конструкции из диалогической речи в художественных произведениях, так как мы согласны со мнением Н. Н. Орловой: «Наибольшее раскрытие человеческие эмоции находят в процессе общения, например, в диалогической речи» [Орлова 2009: 3]. Разговорная речь, как известно, характеризуется спонтанностью, неподготовленностью, стихийностью, и поэтому эмоционально нагружена.

В русистике выделяют разнообразные эмоционально-экспрессивные синтаксические средства (обращения, вводные и вставные конструкции, присоединительные конструкции, прямая речь, многие односоставные и неполные предложения, пунктуация) и стилистические приемы (инверсия, умолчание), а также стилистические фигуры (риторические восклицания, риторический вопрос, параллелизм, анафора, эпифора, эллипсис, многосоюзие, бессоюзие и т.д.) [Орлова 2009, Голуб 2014]. Эмоциональность тесно связана с экспрессивностью, хотя существует традиция разделять их: «выражение эмоции в языке всегда экспрессивно, но экспрессия в языке не всегда эмоциональна» [Галкина-Федорук 1958: 121].

Итак, рассмотрим сначала обнаруженные нами в бурятских художественных текстах эмоционально-экспрессивные синтаксические средства, затем стилистические приемы и фигуры.

Обращения – очень распространенное средство выражения эмоционального отношения говорящего к другим действующим лицам: отрицательное (1, 2), положительное (3). Примеры:

(1)

Ер-ээ-б-ши,	*гахай*	*даһаа!*
приходить – pc.prs-pcl-2sg	свинья	pcl

‘Пришел-таки ты, свинья такая!’ (БТ № 3, 1959, 29).

(2)

Ямар	*һүрхэй*	*юм-ши,*	*гүлгэн!*
Какой	дерзкий	pcl-2sg	щенок

‘Какой ты дерзкий, щенок!’ (БК).

(3)

Бодо	*даа,*	*мухаа*
вставай	pcl	милый

‘Вставай-ка, милый’ (БК).

Вводные конструкции также являются средством выражения эмоций говорящего. Так, вводная конструкция *шүдхэр абаашаг* ‘черт побери’ обычно передает досаду, гнев, но в следующем контексте выражает игривое настроение героя, усиливает его восхищение видом:

(4)

Оө,	*шүдхэр*	*абааша-г,*	*яагаа*	*һай-хан*	*юм!*
intrj	черт	уносить – imp	какой	красивый	pcl

‘О, черт побери, какой красивый (о городе)!’ (БТ № 3, 1959, 45).

Неполные предложения используются для выражения динамических, импульсивных эмоций. В следующем примере говорящий выходит из переполненного трамвая и в ужасе обнаруживает, что на его пальто оторваны все нижние пуговицы: отсутствие финитного сказуемого позволяет сделать акцент на внешние характеристики одежды, выраженные существительным с отрицанием, деепричастной формой и прилагательным.

(5)

Шагта-гүй,	*ульпы-гаад,*	*муухай*	*гээшэ-нь!*
пуговица – neg	свисать – cvb	плохой	pcl-poss3

‘Очень некрасивое (пальто) – без пуговиц, висит как мешок (букв. обвиснув)’ (БК).

Пунктуационное оформление эмоциональной интонации является универсальным средством отражения на письме эмоций говорящего. В бурятских текстах чаще всего встречаются предложения с восклицательными и вопросительными знаками, а также многоточие, но очень редко тире. Восклицательный знак выражает самые разнообразные эмоции: от восторга, восхищения до ненависти, гнева:

(6)

Гоё	*гээшэ-нь!*
красивый	pcl-poss3

‘Какой красивый!’ (БК).

(7)

Арһ-ы-ш	*хүндыл-хэ-б!*
кожа – acc-poss2sg	снимать – pc.fut-1sg

‘Шкуру с тебя спущу!’ (БК).

(8)

Шамай	*хара-ха-ш*	*дура-м-гүй!*
тебя	видеть – pc.fut-pcl	любовь – poss1sg-neg

‘Нет желания даже видеть тебя!’ (БК).

В отличие от восклицательного знака, вопросительный знак менее экспрессивен:

(9)

Юу	*хэлэ-нэ*	*гээшэ-б-ши?*
что	говорить – prs	pcl-pcl-2sg

‘Ну что ты говоришь?’ (БК).

Многоточие свидетельствует об эмоциональной паузе и, во-первых, выполняет дискурсную функцию привлечения внимания собеседника на последующий фрагмент текста, содержащий важную информацию (10), во-вторых, указывает на размышления говорящего (11). Примеры:

(10)

Яа-гаа-б	*даа…*	*тэрэ…*	*Улька-тай*	*ехээр…*
q-pc.prs-pcl	pcl	тот	У. – com	много
Ойро-нь	*бу*	*хур-өөрэй*		
близко – poss3	neg	трогать – imp		

‘Что же… с той… Улькой много… Не трогай ее’ (БТ № 3, 1959, 34).

(11)

Юун-ш	*гэ-һэн*	*саг*	*бол-оо*	*гээшэ-б…*
что – pcl	говорить – pc.pst	время	наступить – pc.prs	pcl-pcl

‘Что за время наступило…’ (БК).

Стилистические фигуры. Из стилистических фигур в бурятском языке нами отмечены риторический вопрос, риторическое восклицание и повтор.

Риторический вопрос – одна из самых распространенных фигур, с ее помощью выражается напряженное эмоциональное состояние говорящего. В отличие от обычного вопросительного предложения, здесь не требуется ответ на вопрос. Риторический вопрос может передавать следующие эмоции: гнев, досада, изумление, возмущение (12), раздражение и т.п.

(12)

Юун	*гэ-һэн*	*юм*	*гээшэ-б?*
что	aux-pc.pst	pcl	pcl-pcl

‘Да что же это такое?’ (БК).

При особо напряженной эмоциональной ситуации после вопросительного знака ставится восклицательный:

(13)

Ерэ-жэ	*үгэ-нэ-гүй*	*гэжэ*	*гу?!*
приходить – cvb	aux-prs-neg	comp	q

‘Как это не хочет идти сюда?!’ (БК).

Риторическое восклицание – также является яркой выразительной фигурой в арсенале средств выражения эмоций в бурятском языке. В

следующем контексте говорящий сокрушается над ситуацией, когда, вернувшись после войны инвалидом, не может накормить своих детей:

(14)

Юун	*гэ-һэн*	*байдал*	*гээшэ-б*	*даа!*
что	говорить – pc.pst	жизнь	pcl-pcl	pcl

‘Ну что за жизнь!’ (БТ № 3, 1959, 25).

В следующем контексте девушка возмущается из-за того, что пальто плохо очищается от снега:

(15)

Юун	*гэ-һэн*	*муухай*	*сахан*	*гээшэ-б!*
что	говорить – pc.pst	плохой	снег	pcl-pcl

‘Что за ужасный снег!’ (Ц. Галанов «Тайгын эзэн»).

Повторы выполняют усилительно-выделительную функцию, передавая различные эмоции: восхищение, удивление, раздражение, гнев, досаду, сомнение, тревогу, беспокойство, например:

(16)

Гоё	*даа,*	*гоё!*
красивый	pcl	красивый

‘Красиво как, красиво!’ (БК).

Үглөөн-һөө	*үдэшэ*	*боло-тор*	*хүдэл-хэ-ш,*	*хүдэл-хэ-ш*
утро – abl	вечер	наступать – cvb	работать	

‘С утра до вечера работаешь, работаешь’ (БТ № 3, 1959, 29).

Таким образом, в бурятской диалогической письменной речи обнаруживаются все известные эмоционально-экспрессивные синтаксические средства и стилистические фигуры. Причем наблюдается преобладание риторических вопросительных и восклицательных конструкций, обращений, а также неполных конструкций. В меньшей степени встречаются такие стилистические приемы, как инверсия и умолчание - по всей видимости, это связано с жестким порядком слов в бурятском предложении. Этот вопрос требует более тщательного изучения. Также отметим, что в создании эмоционального текста большую роль играют вопросительные местоимения (*юун* ‘что’, *ямар* ‘какой’) и частица логического выделения *гээшэ*, которые станут темой наших дальнейших исследований.

Источники

1. БК – Бурятский корпус, http://web-corpora.net/BuryatCorpus/search/? interface_language=ru

2. БТ – Байгалай толон. № 3, 1959.

3. Галанов Ц. Тайгын эзэн. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1972. 120 с.

Литература

1. Арутюнова Н. Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. С. 5–32.

2. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / Перевод с английского, отв. ред. М. А. Кронгауз. М.: Русские словари, 1996. 412 с.

3. Волкова Я. А. Деструктивное общение в когнитивно-дискурсивном аспекте. Волгоград: Изд-во ВГСПУ «Перемена», 2014. 324 с.

4. Галкина-Федорук Е. М. Об экспрессивности и эмоциональности в языке // Сб. ст. по языкознанию. Профессору Моск. ун-та академику В. В. Виноградову в день его 60-летия. М.: Изд-во Московского университета, 1958. С. 103–124.

5. Голуб И. Б. Стилистика русского языка: Учеб. пособие. М.: Рольф, Айрис-пресс, 1997. 448 с.

6. Ионова С. В. Лингвистика эмоций: основные проблемы, результаты и перспективы // Язык и эмоции: личностные смыслы и доминанты в речевой деятельности. Сб. науч. труд. Волгоград: ВГПУ, ЦОП «Центр», 2004. С. 4–24.

7. Красавский Н. А. Эмоциональные концепты в немецкой и русской лингвокультурах. Волгоград: Перемена, 2001. 495 с.

8. Ларина Т. В. Выражение эмоций в английской и русской коммуникативных культурах // Язык и эмоции: личностные смыслы и доминанты в речевой деятельности: Сб. науч. труд. Волгоград: ВГПУ, ЦОП «Центр», 2004. С. 36–46.

9. Ларина Т. В. Категория вежливости и стиль коммуникации: Сопоставление английских и русских лингвокультурных традиций. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 512 с.

10. Митриев И. М, Есенова Т. С. Радость и улыбка как знаки эмоциональной сферы калмыков // Oriental Studies. 2013; 6(4). С. 56–60.

11. Мулаева Н. М. Эмотивные глаголы в калмыцком героическом эпосе «Джангар» // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 4. С. 1103–1120.

12. Одончимэг Т. Окказиональная вербализация эмоций носителями монгольского и русского языков (на материале с отрывками фильмов) // Вестник АлтГТУ им. И. И. Ползунова. № 1–2. 2010. С. 121–126.

13. Орлова Н. Н. Языковые средства выражения эмоций: синтаксический аспект (на материале современной английской прозы). Автореферат дисс. …канд. филол. наук. Ростов-на-Дону, 2009. 32 с.

14. Скрибник Е. К. Эмотивные конструкции в бурятском языке // Грамматические исследования по языкам Сибири. Новосибирск: Наука, 1982. С. 83–90.

15. Скрибник Е. К. Скрепа *гэжэ* в бурятских эмотивных конструкциях // Сибирский филологический журнал. 2015. № 2. С. 36–43.

16. Сундуева Е. В. Тени улыбки в монгольских языках // Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 6 (416). С. 179–184.

17. Шаховский В. И. Лингвистическая теория эмоций. М.: Гнозис, 2008. 414 с.

18. Baider F., Cislaru G. Linguistic Approaches to Emotions in Context. Amsterdam: Benjamins, 2014. 358 p.

19. Emotions in Crosslinguistic Perspective / Ed. by J. Harkins, A. Wierzbicka. Berlin: Mouton de Gruyter, 2001. 421 p. (Cognitive Linguistics Research 17).

20. The Language of Emotions. Conceptualization, expression, and theoretical foundation / Ed. by S. Niemeier, R. Dirven. John Benjamins Publishing Company, 1997. 337 p.

21. Wierzbicka A. Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 349 p.

Istochniki

1. BK – Burjatskij korpus, http://web-corpora.net/BuryatCorpus /search/?interface_language=ru

2. BT – Bajgalaj tolon. № 3, 1959. [In Buryat].

3. Galanov C. Tajgyn jezjen. Ulan-Udje: Burjatskoe knizhnoe izd-vo, 1972. 120 s. [In Buryat].

References

1. Arutjunova N. D. Metafora i diskurs // Teorija metafory. M.: Progress, 1990. S. 5–32. [In Russ.].

2. Vezhbickaja A. Jazyk. Kul'tura. Poznanie / Perevod s anglijskogo, otv. red. M. A. Krongauz. M.: Russkie slovari, 1996. 412 c. [In Russ.].

3. Volkova Ja. A. Destruktivnoe obshhenie v kognitivno-diskursivnom aspekte. Volgograd: Izd-vo VGSPU «Peremena», 2014. 324 s. [In Russ.].

4. Galkina-Fedoruk E. M. Ob jekspressivnosti i jemocional'nosti v jazyke // Sb. st. po jazykoznaniju. Professoru Mosk. un-ta akademiku V. V. Vinogradovu v den' ego 60-letija. M.: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 1958. S. 103–124. [In Russ.].

5. Golub I. B. Stilistika russkogo jazyka: Ucheb. posobie. M.: Rol'f, Ajris-press, 1997. 448 s. [In Russ.].

6. Ionova S. V. Lingvistika jemocij: osnovnye problemy, rezul'taty i perspektivy // Jazyk i jemocii: lichnostnye smysly i dominanty v rechevoj dejatel'nosti. Sb. nauch. trud. Volgograd: VGPU, COP «Centr», 2004. S. 4–24. [In Russ.].

7. Krasavskij N. A. Jemocional'nye koncepty v nemeckoj i russkoj lingvokul'turah. Volgograd: Peremena, 2001. 495 s. [In Russ.].

8. Larina T. V. Vyrazhenie jemocij v anglijskoj i russkoj kommunikativnyh kul'turah // Jazyk i jemocii: lichnostnye smysly i dominanty v rechevoj dejatel'nosti: Sb. nauch. trud. Volgograd: VGPU, COP «Centr», 2004. S. 36–46. [In Russ.].

9. Larina T. V. Kategorija vezhlivosti i stil' kommunikacii: Sopostavlenie anglijskih i russkih lingvokul'turnyh tradicij. M.: Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi, 2009. 512 s. [In Russ.].

10. Mitriev I. M, Esenova T. S. Radost' i ulybka kak znaki jemocional'noj sfery kalmykov // Oriental Studies. 2013; 6(4). S. 56–60. [In Russ.].

11. Mulaeva N. M. Jemotivnye glagoly v kalmyckom geroicheskom jepose «Dzhangar» // Oriental Studies. 2020. T. 13. № 4. S. 1103–1120.

12. Odonchimjeg T. Okkazional'naja verbalizacija jemocij nositeljami mongol'skogo i russkogo jazykov (na materiale s otryvkami fil'mov) // Vestnik AltGTU im. I. I. Polzunova. № 1–2. 2010. S. 121–126. [In Russ.].

13. Orlova N. N. Jazykovye sredstva vyrazhenija jemocij: sintaksicheskij aspekt (na materiale sovremennoj anglijskoj prozy). Avtoreferat diss. …kand. filol. nauk. Rostov-na-Donu, 2009. 32 s. [In Russ.].

14. Skribnik E. K. Jemotivnye konstrukcii v burjatskom jazyke // Grammaticheskie issledovanija po jazykam Sibiri. Novosibirsk: Nauka, 1982. S. 83–90. [In Russ.].

15. Skribnik E. K. Skrepa gjezhje v burjatskih jemotivnyh konstrukcijah // Sibirskij filologicheskij zhurnal. 2015. № 2. S. 36–43. [In Russ.].

16. Sundueva E. V. Teni ulybki v mongol'skih jazykah // Vestnik Cheljabinskogo gosudarstvennogo universiteta. 2018. № 6 (416). S. 179–184. [In Russ.].

17. Shahovskij V. I. Lingvisticheskaja teorija jemocij. M.: Gnozis, 2008. 414 s. [In Russ.].

18. Baider F., Cislaru G. Linguistic Approaches to Emotions in Context. Amsterdam: Benjamins, 2014. 358 r. [In Eng.].

19. Emotions in Crosslinguistic Perspective / Ed. by J. Harkins, A. Wierzbicka. Berlin: Mouton de Gruyter, 2001. 421 r. (Cognitive Linguistics Research 17). [In Eng.].

20. The Language of Emotions. Conceptualization, expression, and theoretical foundation / Ed. by S. Niemeier, R. Dirven. John Benjamins Publishing Company, 1997. 337 r. [In Eng.].

21. Wierzbicka A. Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 349 r. [In Eng.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-98-107
УДК 81=512.31
ББК 81 Бу

Цыбенова Э. Б.

Реактивизация общественно-политической лексики в современном бурятском языке (на материале языка СМИ)

Аннотация. Статья посвящена исследованию языковых процессов в современной массовой информации с целью выявления новых тенденций в общественно-политической лексике бурят. Отмечено, что в языке СМИ идет активный процесс обновления общественно-политической лексики, возврата лексики духовной культуры в разряд активной. Следует отметить, что в новый, дополненный «Бурятско-русский словарь» Л. Д. Шагдарова, К. М. Черемисова включены, прежде всего, слова и выражения, востребованные современной действительностью. В 2016 г. вышел в свет справочник общественно-политических терминов бурятского языка. В Законе о языках Республики Бурятия прописано, что тексты документов (бланков, печатей, штампов, штемпелей) и вывесок с наименованиями государственных органов, организаций оформляются на русском и бурятском языках, в связи с чем все государственные и частные организации установили вывески на русском и бурятском языках. Таким образом, лексика, возвратившаяся в активное употребление в результате деархаизации, некогда сознательно отодвинутая в пассивный запас, вновь обретает свое место в языке СМИ на современном бурятском языке.

Ключевые слова: реактивизация, деархаизация, общественно-политическая лексика, бурятский язык, СМИ.

Erzhena B. Tsybenova

Reactivation of socio-political vocabulary in the modern Buryat language (on the basis of mass media data)

Abstract. The article is devoted to the study of the language processes in modern mass media in order to identify new trends in the socio-political vocabulary of the Buryats. It is noted that in the language of the media there is an active process of updating the socio-political vocabulary, returning the vocabulary of spiritual culture to the category of active. It should be noted that the new, supplemented «Buryat-Russian dictionary» by L. D. Shagdarov, K. M. Cheremisov includes, first of all, words and expressions that are in demand by modern reality. In 2016, a handbook of socio-political terms of the Buryat language was published. Russian and Buryat languages are registered in the Law on Lan-

guages of the Republic of Buryatia, which stipulates that the texts of documents (forms, seals, stamps, postmarks) and signs with the names of state bodies and organizations must be issued in Russian and Buryat languages, in connection with which all state and private organizations should installed all titles in Russian and Buryat languages. Thus, the vocabulary that has returned to active use as a result of dearchaization, once deliberately relegated to the passive reserve, is regaining its place in the language of the media in the modern Buryat language.

Keywords: reactivation, dearchaization, socio-political vocabulary, Buryat language, mass media.

Средства массовой информации (СМИ) являются особенной структурой, отражающей любые изменения в языковой картине мира. Анализ динамики изменений, происходящих в языке СМИ, и их причин, выявление наиболее активных процессов и способов образования узуса публицистического дискурса позволяют определить и прогнозировать развитие не только отдельных уровней языка, но и всей языковой системы.

Языковые процессы, происходящие в постсоветском пространстве за последние три десятилетия, отражают глобальные социальные трансформации в обществе и в стране в целом.

Как известно, словарь каждой эпохи отражает не только реалии эпохи, но и ее идеологию. Перемены во всех областях жизни, перестройка структур культурной, социально-политической жизни стали ключевыми в постсоветском пространстве. В этот период в современном бурятском языке произошли кардинальные изменения, среди которых можно выделить процессы лексической деархаизации и возвращения в активный речевой обиход массива устаревших слов из фонда старописьменного монгольского языка. Подобные процессы произошли и в русском литературном языке

Процесс перехода слов из пассивного обихода в активный словарь некоторые исследователи называют «оживлением историзмов», «актуализацией устаревших слов», «процессом деархаизации», «возрождением забытой лексики». Этот процесс можно определить как процесс реактивизации устаревших слов, подразумевая под этим понятием возвращение устаревшего слова в активное употребление в целях нейтральной номинации, осуществляемое как без изменения семантики, так и путем семантической трансформации. Основная масса архаизмов и историзмов, подвергшихся реактивации, принадлежит общественно-

политической, социально-экономической, духовной сфере [Шмелькова 2007: 80–83].

Г. У. Алеева отмечает, что общественно-политическая лексика представляет собой языковое отражение происходящих в жизни человеческого общества исторических событий и социальной жизни. Она охватывает довольно широкий круг слов, передающих понятия о структуре государства и власти, об их особенностях, управлении государством, о положении отдельных групп людей в государстве и в общественной иерархии [Алеева 2009: 260].

Общественно-политическая лексика и терминология наряду с развитием закономерностей общественных отношений являются результатом практической деятельности человечества. Одной из важнейших задач современной лингвистики является всестороннее изучение лексики и терминологической системы языков. Сущностью данной проблемы становится изучение процесса формирования, развития лексики каждой отрасли, исследование и выявление сферы ее употребления.

Общественно-политическую лексику (ОПЛ) бурятского языка 1920–30-х гг. XX в. исследовал Ж. Ш. Санжанов. Он пришел к выводу о том, что формирование, унификация, развитие ОПЛ, в первую очередь в языке СМИ, непосредственно были вызваны реформой письменности, в частности отменой классической монгольской письменности и ее языка как литературной нормы бурят в конце 1930-х гг. Далее он отмечает, что причина отмены монгольской письменности кроется в языковой политике государства. Смена письменности привела не только к полному забвению литературы, источников и памятников на монгольской письменности, но и к изменению ОПЛ бурятского языка. В частности, произошла утрата оригинальной ОПЛ, был заимствован значительный пласт советизмов и интернационализмов. В результате появились существенные различия в лексике бурят, проживающих в РФ, Монголии и КНР [Санжанов 2019: 129]. Нормы письменного монгольского языка были заменены нормами разговорного языка, прежде всего в лексике. С запретом оригинальной ОПЛ, внедрением разговорных норм и заимствований началось формирование новой ОПЛ советского периода.

В советское время значительный пласт ОПЛ в бурятском языке составляли заимствованные слова в основном из русского языка, т.к. некоторые ученые считали, что таким образом происходит обогащение бурятской лексики. Так, в ходе статистической обработки текста в исследовании С. Д. Чимитовой было выявлено 156 заимствованных слов.

Наиболее активно употребляемыми в заголовках публицистических текстов оказались следующие единицы: *правительство, президент*, *министр*, *министерство*, *экономико*, *регионууд*, *журналист* и т.д. [Чимитова 2010: 240].

С распадом СССР наблюдаются значительные изменения в языке в связи с общественно-политическими преобразованиями в стране. ОПЛ советской эпохи в современном бурятском языке постепенно утрачивает свои позиции: лексические единицы все больше заменяются пластом лексики, отнесенной к архаизмам и историзмам, например, *засагай газар* вм. *правительство*, *яаман* вм. *министерство*, *сайд* вм. *министр*, *эдэй засаг* вм. *экономико*, *сомон* вм. *сельсовет*, *сэтгүүлшэ* вм. *журналист* и т.д.

По этому поводу Ж. Ш. Санжанов отмечает, что исследование особенностей формирования и функционирования общественно-политической терминологии бурятского языка в 1920–1930 гг. дает представление о состоянии терминологической науки в Бурятии, позволяет определить задачи терминологии на перспективу, в числе которых изучение, описание и упорядочение терминологических систем, функционирующих в современном бурятском языке.

В связи с этим представляется возможным актуализировать ОПЛ, сохранившуюся в языке периодической печати Бурятии, письменных источников 1920–1930 гг. в языке бурят Монголии и Китая, что будет способствовать процессу деархаизации общественно-политических терминов, функционировавших в I половине XX в. и дальнейшему развитию ОПЛ современного бурятского языка в целом. Подобные тенденции уже отмечены в языке современных СМИ: *улас* вм. *республика*, *сурбалжалагша* вм. *корреспондент*, *сэтгүүл* вм. *журнал*, *гулваа* вм. *администрациин глава*, *захирал* вм. *директор*, *сэтгүүл* вм. *журнал*, *эмхи зургаан* вм. *организаци*, *эмэй сан* вм. *аптекэ, номой сан* вм. *библиотекэ* и т.д.

Лексика письменного монгольского языка считается одним из внутренних ресурсов становления современного бурятского языка, вследствие этого целесообразно восстанавливать в количественном плане употребление грамматических, лексических, словообразовательных элементов письменного монгольского языка. В связи с этим последующее развитие современной ОПЛ вполне осуществимо при интенсивном применении лексических единиц языка печатных изданий, журналов, издававшихся до 1937 г. на монгольском письме. Общественно-

политическая лексика бурятского языка в 1920–1930 гг. адекватно отражала основные понятия общественно-политической науки и была в состоянии обеспечивать терминологические потребности политических дискурсов указанного периода. Полагаем, что дальнейшее обогащение общественно-политической лексики современного бурятского языка может пойти по пути актуализации лексики, некогда сознательно отодвинутой в пассивный запас языка.

Л. Б. Бадмаева в своей статье «Язык массовой информации: процессы лексической деархаизации в современном бурятском языке» отмечает, что в настоящее время работы, проведенные по реализации государственной программы о языках народов Республики Бурятия, определившей пути повышения статуса бурятского языка как государственного, привели к расширению сферы функционирования бурятского языка. В свою очередь, это активизировало работу над корпусом ключевых единиц общественно-политической лексики в языке бурятских СМИ, который характеризуется восстановлением собственной лексики и отходом от излишних заимствований.

Так, многие лексические заимствования из русского языка заменены исконными терминами: вм. *сельсовет – сомон*: *Тэрэ* ***сомоной*** *даргаар табан жэлэй саана Заята Золтоевич Цыдыпов һунгагдаһан* ‘Пять лет тому назад председателем **сомона** был избран Заята Золтоевич Цыдыпов’ [БҮ, 4 апреля 2018: 3]; вм. *президент - юрэнхылэгшэ*: *Буряад Уласай Толгойлогшо Алексей Цыденов уласай ажаһуугшадта Ородой Холбоото Уласай* ***Юрэнхылэгшын*** *һунгалтада эдэбхитэйгээр хабаадаһанда баяр хүргэбэ* ‘Глава Республики Бурятия Алексей Цыденов выразил благодарность всем жителям республики за активное участие в выборах **президента** Российской федерации’ [БҮ, 21 марта 2018: 2]; вм. *губернатор – амбан захирагша*: *2005 ондо гүрэнэй Юрэнхылэгшэ Владимир Путин* ***амбан захирагша*** *Аман Тулеевэй бүрин эрхыень 2010 он болотор утадхаһан юм* ‘В 2005 г. президент страны Владимир Путин продлил полномочия **губернатора** Амана Тулеева до 2010 г.’ [БҮ, 4 апреля 2018: 7] и др. [Бадмаева 2018: 260].

На современном этапе в критериях возрождения национальной культуры, языка, традиций и обычаев народов России необходимой и животрепещущей задачей является создание всевозможных словарей, справочников, учебников, учебных пособий, фоно- и видеоматериалов на государственных языках. В этом плане огромное значение имеет

«Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь» в 2-х томах, разработанный Л. Д. Шагдаровым, К. М. Черемисовым [БРС 2006, 2008].

Следует отметить, что в новый, дополненный «Бурятско-русский словарь» Л. Д. Шагдарова, К. М. Черемисова включены, прежде всего, слова и выражения, востребованные современной действительностью.

В четвертой главе Закона о языках Республики Бурятия под статьей 14 прописано, что тексты документов (бланков, печатей, штампов, штемпелей) и вывесок с наименованиями государственных органов, организаций оформляются на русском и бурятском языках [Закон Республики Бурятия].

В статье 15 утверждено, что наименования населенных пунктов, улиц, площадей также оформляются на бурятском и русском языках.

Министерством образования и науки Республики Бурятия издан приказ от 29 февраля 2016 года за N 376 об утверждении справочника общественно-политических терминов бурятского языка. Зарегистрировано в реестре нормативных правовых актов органов исполнительной власти Республики Бурятия 30 марта 2016 года за N 032016093.

В данном справочнике даны 122 общественно-политических термина, на основе которых заново переведены на бурятский язык все вывески государственных и частных учреждений в Республике Бурятия. Например, Министерство туризма РБ – *Буряад Уласай аяншалгын* ***яаман***; Министерство финансов РБ – *Буряад Уласай мүнгэн һангай* ***яаман***; Комитет по образованию – *Болбосоролой талаар* ***хороон***; Администрация г. Улан-Удэ – *Улаан-Удэ хотын* ***захиргаан***, Комитет по культуре – *Соёлой талаар* ***хороон***, Центральная городская библиотека имени И. К. Калашникова – *И. К. Калашниковай нэрэмжэтэ хотын* ***номой*** *түб* ***сан***.

Реактивизация ОПЛ в современном бурятском языке наиболее явно отражается в языке газет и журналов. Если данный процесс в 90-е годы XX в. только начинался, то в XXI в. эта тенденция лишь усилилась. Например, ***Буряад Улас Үбэр Байгалай хизаар*** *хоёр* ***Алас Дурнын*** *Федеральна тойрогой мэдэлдэ үгтэбэ* [БҮ, 7 ноября 2018: 2] – ‘Республика Бурятия и Забайкальский край переданы в ведомство Дальневосточного Федерального округа’ (Здесь и далее перевод наш - *Э. Б.*).

Холбоото Уласай тойрогуудай *2000 мянган ондо байгуулагдахада, манай улас хүршэ хизаартаяа Сибириин тойрогто оруулагдаһан байгаа* [БҮ, 7 ноября 2018: 2] – ‘В 2000 году, когда создавались федераль-

ные округа Российской Федерации, наша республика вместе с соседним краем была отнесена к Сибирскому округу'.

Си Цзиньпинэй хэлэһээр, коронавирусай һүжэрһэнһөө хойшо хари гүрэнэй түрүүшын толгойлогшо Хитад оронло ***албан ёһоор*** *айлшалба* [БҮ, 4 марта 2020: 2] – 'Как отметил Си Цзиньпинь, в Китай с официальным визитом прибыл первый иностранный президент после распространения эпидемии коронавируса'.

Авто-хүлэг шүүһэн Мария бэлэгээ худалдаанда табиба гэжэ байжа ***Интернет сулжээндэ*** *зон бэшэлсэнэ* [БҮ, 4 марта 2020: 2] – 'В сети Интернет люди пишут о том, что Мария поставила на продажу свой выигранный автомобиль'.

Уласхоорондын хэмжээндэ *даам наадалгаар Буряад Уласай мүрысөөндэ түрүү* ***даамшад*** *шалгарһан байна.* [БҮ, 26 февраля 2020: 14] – 'На Международном уровне по игре в шашки отличились лучшие шашисты Республики Бурятия'.

Потребность образования новых общественно-политических терминов обуславливается также интенсивными изменениями традиционного быта и духовной культуры народа. Общественно-политические, социально-экономические, культурно-психологичес-кие и мировоззренческие сдвиги в современном обществе настолько существенны, что сохранившиеся в народном сознании тысячелетиями слова на сегодняшний день отчасти исчезают или очень быстро изменяются.

Когда происходит новое событие, явление, проявляются до сих пор неизвестные их особенности, возникает необходимость создания нового слова или усовершенствования уже имеющегося наименования, таким образом, происходит обновление лексики, например, слова ***засаг*** 'политика', ***эдэй засаг*** 'экономика', ***субилагша*** 'медсестра', ***үнсын хэрэг эрхилэгшэ*** 'частный предприниматель', ***һэльбэн шэнэдхэлгэ*** 'перестройка', ***юрэнхылэгшэ*** 'президент', ***соёл*** 'культура', ***салин*** 'зарплата', ***гараа табиха*** 'поставить подпись', ***дулаа харуулагша*** 'тепловизор', ***мүнгэн һан*** 'финансы', ***татабари*** 'налог', ***унаа тээбэри*** 'транспорт', ***аяншалга*** 'туризм'. На данный момент идет общественное обсуждение предложенных терминов. Каждый может выразить свое мнение, внести свои предложения.

Развитие общественно-политической лексики непосредственно связано с историей народа, неотделимо от имеющих важную роль событий в жизни народа.

Лексика, подвергнутая процессу деархаизации, относится, в основном, к лексико-семантическим группам «Идеология», «Религия, верования», «Национальные традиции, обычаи, игры».

Лексическая деархаизация отличается от употребления архаизмов в различных текстах нашего времени тем, что вернувшееся в употребление слово достаточно быстро теряет экспрессивную окраску и временну́ю маркированность, хотя обозначает похожую, но другую реалию. Оно попадает в иную культурную ситуацию, а слово – в новый контекст. Важно отметить, что культура каждого народа индивидуальна, она и «определяет свою парадигму того, что следует помнить …, а что подлежит забвению» [Лотман 1992: 201].

Таким образом, лексика, возвратившаяся в активное употребление в результате деархаизации, некогда сознательно отодвинутая в пассивный запас, вновь обретает свое место в языке СМИ на современном бурятском языке.

Источники

1. Буряад Үнэн № 44, 7.11.2018. С. 2.
2. Буряад Үнэн № 8, 4.03.2020. С. 2.
3. Буряад Үнэн № 7, 26.02.2020. С. 14.
4. Закон Республики Бурятия от 21.12.2015 г. № 1588-V // URL: https://docs.cntd.ru/document/432819712 (дата обращения: 06.10.2021).

Литература

1. Алеева Г. У. Общественно-политическая лексика татарского языка: дисс. …канд. филол. наук. Казань. 2009. 260 с.
2. Бадмаева Л. Б. Язык массовой информации: процессы лексической деархаизации в современном бурятском языке // Республике Бурятия 95 лет / Сб. научных статей. Науч. ред. Б. В. Базаров, 2018. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. С. 270–271.
3. Лотман Ю. М. Избранные статьи / в 3 т. Т. 1. Таллин, 1992. 479 с.
4. Санжанов Ж. Ш. Общественно-политическая лексика бурятского языка (на примере газеты «Буряад-Монголой үнэн») // Вестник Бурятского госуниверситета. Улан-Удэ, 2013. № 10. С. 6–10.
5. Санжанов Ж. Ш. История исследования общественно-политической лексики бурятского языка // Гуманитарный вектор. 2013. № 4(36). С. 208–211.

6. Санжанов Ж. Ш. Общественно-политическая лексика бурятского языка в 20-е – 30-е гг. XX в.: дисс. … канд. филол. наук. Улан-Удэ. 2019. 129 с.

7. Шагдаров Л. Д., Черемисов К. М. Буряад-род толи. Бурятско-русский словарь / в двух томах. Т. I. А-Н. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2006. 636 с.

8. Шагдаров Л. Д., Черемисов К. М. Буряад-род толи. Бурятско-русский словарь / в двух томах. Т. II. О-Я. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2008. 708 с.

9. Чимитова С. Д. Заголовки в бурятских СМИ: особенности словообразования // Языки и письменные источники монгольских народов: матлы междунар. науч. конф., проведенной в рамках Конвента монголов мира. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. С. 236–240.

10. Шмелькова В. В. О лексической деархаизации в современном русском литературном языке // Вестник Российского университета дружбы народов. 2007. № 4. С. 80–83.

Istochniki

1. Buryaad Ynen № 44, 7.11.2018. S. 2. [In Buryat].

3. Buryaad Ynen № 8, 4.03.2020. S. 2. [In Buryat.].

5. Buryaad Ynen № 7, 26.02.2020. S. 14. [In Buryat].

6. Zakon Respubliki Buryatiya ot 21.12.2015 g. № 1588-V // URL: https://docs.cntd.ru/document/432819712 (data obrashcheniya: 06.10.2021). [In Russ.].

References

1. Aleeva G. U. Obshchestvenno-politicheskaya leksika tatarskogo yazyka: diss. …kand. filol. nauk. Kazan'. 2009. 260 s. [In Russ.].

2. Badmaeva L. B. Yazyk massovoi informatsii: protsessy leksicheskoi dearkhaizatsii v sovremennom buryatskom yazyke // Respublike Buryatiya 95 let / Sb. nauchnykh statei. Nauch. red. B. V. Bazarov, 2018. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2018. S. 270–271. [In Russ.].

3. Lotman Yu. M. Izbrannye stat'i / v 3 t. T. 1. Tallin, 1992. 479 s. [In Russ.].

4. Sanzhanov Zh. Sh. Obshchestvenno-politicheskaya leksika buryatskogo yazyka (na primere gazety «Buryaad-Mongoloi үnen») // Vestnik Buryatskogo gosuniversiteta. Ulan-Ude, 2013. № 10. S. 6–10. [In Russ.].

5. Sanzhanov Zh. Sh. Istoriya issledovaniya obshchestvenno-politicheskoi leksiki buryatskogo yazyka // Gumanitarnyi vektor. 2013. № 4(36). S. 208–211. [In Russ.].

6. Sanzhanov Zh. Sh. Obshchestvenno-politicheskaya leksika buryatskogo yazyka v 20-e – 30-e gg. KhKh v.: diss. … kand. filol. nauk. Ulan-Ude. 2019. 129 s. [In Russ.].

7. Shagdarov L. D., Cheremisov K. M. Buryaad-orod toli. Buryatsko-russkii slovar' / v dvukh tomakh. T. I. A-N. Ulan-Ude: Respublikanskaya tipografiya, 2006. 636 s.

8. Shagdarov L. D., Cheremisov K. M. Buryaad-orod toli. Buryatsko-russkii slovar' / v dvukh tomakh. T. II. O-Ya. Ulan-Ude: Respublikanskaya tipografiya, 2008. 708 s.

9. Chimitova S. D. Zagolovki v buryatskikh SMI: osobennosti slovoobrazovaniya // Yazyki i pis'mennye istochniki mongol'skikh narodov: mat-ly mezhdunar. nauch. konf., provedennoi v ramkakh Konventa mongolov mira. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2010. S. 236–240. [In Russ.].

10. Shmel'kova V. V. O leksicheskoi dearkhaizatsii v sovremennom russkom literaturnom yazyke // Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. 2007. № 4. S. 80–83. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-108-117
УДК 82’282
ББК 83.3 (2)

Мархадаев Г. Б.

Национальный характер в современной бурятской прозе

Аннотация. В статье рассматривается понятие национальный характер, раскрываются его сущность и составляющие компоненты. Цель исследования состоит в выявлении национального характера и его черт в произведениях бурятских писателей, пишущих на русском языке. Научная новизна работы заключается в определении универсальных и специфических особенностей национального характера в творчестве бурятских русскоязычных писателей. По результатам работы, понятию национального характера дано комплексное определение. Выделены определенные черты национального характера среди персонажей, рассматриваемых бурятских литературных произведений.

Ключевые слова: национальный характер, национально-культурная специфика, коммуникативное поведение, культура, поведенческие стереотипы.

Gombo B. Markhadaev

National character in modern Buryat prose

Abstract. The article considers and reveals the concept of nature of the national character, defines the components this phenomenon consists of. The purpose of the study is to identify the national character and its features in the works of Buryat writers writing in Russian. The scientific novelty of the work consists in determining the universal and specific features of the national character in the work of Buryat Russian-speaking writers. According to the results of the work, a comprehensive definition is given to the concept of national character. Certain features of the national character are highlighted among the characters given in Buryat literary works.

Keywords: national character, national and cultural specifics, communicative behavior, culture, behavioral stereotypes.

Введение. Культура в целом, и литература в частности, являются носителями вечных духовных ценностей. В этой связи представляется, что сегодня на первый план выдвигается проблема вхождения национального образа мышления в сферу отечественного литературного и литературоведческого сознания. Актуальность исследования определя-

ется тем, что специфика национального характера, его целостность играют важную роль в развитии национального своеобразия народов, самобытности их культуры и языка, образа жизни.

Изучение национального характера, эффективность его художественного воплощения помогают читателю как представителю своего народа осмыслить собственную национальную идентичность. Для реализации указанной цели необходимо решить следующие задачи: во-первых, рассмотреть и раскрыть сущность понятия национального характера; во-вторых, определить компоненты, из которых складывается национальный характер; в-третьих, выделить роль писателя как носителя бурятского этнического самосознания; в-четвертых, охарактеризовать общее состояние бурятской художественной прозы на современном этапе ее развития и рассмотреть пути воплощения национальных черт характера в произведениях бурятских писателей.

Для выявления и осмысления понятия «национальный характер» в литературе, в статье применялись следующие методы исследования: наблюдение, сравнение, контент-анализ.

Теоретической базой исследования послужили труды отечественных авторов: Гачева Г. Д. [Гачев 1988], Стернина И. А. [Стернин 2000], Ковшикова В. А. [Ковшиков 2007], Леонтьева А. А. [Леонтьев 1977], Минералова Ю. И. [Минералов 1999]. В данных работах рассматриваются связь национальной культуры и речевого общения, коммуникативное поведение народов и их ментальные образы. В качестве материала для исследования рассматривались произведения: Башкуева Г. Т. [Башкуев 2007], Молонова Б. Б. [Молонов 2014], Мухраева А. А. [Мухраев 2009], Гатапова А. С. [Гатапов 2012], Шоно В. (Хамосов В. И.) [Шоно 2012] и других.

Практическая значимость исследования заключается в том, что данная работа может способствовать отнести понятие «национальный характер» к литературоведческой категории. Представленные примеры описания основных черт национального характера бурятской этнокультурной общности могут применяться в литературоведческом сравнительно-сопоставительном анализе.

Понятие национального характера и его структура. При рассмотрении такого феномена как «национальный характер» следует отметить трудности общенаучного свойства. Дело в том, что остается много неясного и спорного при изучении данной категории, целостность и систематичность которой с трудом поддается конкретизиро-

ванному измерению. При этом, безусловно, в народном сознании присутствуют разграничительные линии между своим внутренним-национальным и чужим-несвойственным. Это проявляется во внушительной совокупности факторов: менталитета, культуры, верований и т.д.

Существует немалое количество терминов, интерпретирующих и определяющих психологию, образ мыслей, склад ума целых народов. Понятия «этнос», «нация», «ментальность», «национальный характер», «национальная психология», «духовность» подразумевают целый комплекс индивидуальных, культурных, эмоциональных, психологических особенностей, характерных для определенного этноса. По этому поводу ясно высказался Д. С. Лихачев: «Все дело в некоторой совокупности и в кристаллически-неповторимом строении этих национальных и общенациональных черт» [Лихачев 1984: 40].

Г. Д. Гачев в работе «Национальные образы мира» справедливо и с иронией замечает: «Национальный характер – очень «хитрая» и трудно уловимая «материя». Ощущаешь, что он есть, но как только пытаешься его определить в слова, он часто улетучивается, и ловишь себя на том, что говоришь банальности, вещи необязательные, или усматриваешь в нем то, что присуще не только ему, а любому, всем народам. Избежать этой опасности нельзя, можно лишь постоянно помнить о ней и пытаться с ней бороться – но не победить» [Гачев 2008: 55].

При определении национального характера следует учитывать, что в его основе находятся менталитет, культурные ценности, психология, эмоционально-чувственные проявления, нормы поведения.

Таким образом, понятие «национальный характер» – это вполне устойчивая, но подверженная изменениям целостная структура, сформированная в течение многовековой жизни определенного этнического сообщества и выражающаяся в культуре и повседневном поведении человека.

В научной среде национальный характер определяется как сложившиеся эмоционально-психологические нормы и стереотипы поведения человека в обществе. Из вышесказанного следует, что поведенческие модели и стереотипы, а также коммуникативные свойства являются важным компонентом национального характера, и могут проявляться как в языке, общении, так и при невербальной деятельной составляющей.

По мнению исследователей Ю. Е. Прохорова и И. А. Стернина, основу коммуникативного поведения составляют: система ценностей, традиции, подходы к общению, принципы, стереотипы мышления и поведения, нормы и правила как конкретные поведенческие рекомендации, ритуалы [Прохоров 2006: 21].

Кроме того, в аспекте изучения национального характера, как это уже было сказано, необходимо обратить внимание на невербальные детерминанты взаимодействия, например, место общения, дистанция общения, физический контакт при общении, невербальная демонстрация уважения к собеседнику, улыбка, молчание, жесты.

Немаловажную роль играет социальный символизм, в котором выделяют символику одежды, цветов, цветовых оттенков, цифр и чисел, украшений, размещения в пространстве, предметов быта, физических действий, запахов, предметов собственности [Стернин 2007: 20].

Выделяют коммуникативные сферы, рассмотрение которых в разных национальных культурах в определенной степени дает представление о национальном характере: общение со знакомыми, общение с незнакомыми и малознакомыми, общение между мужчинами и женщинами, с чужаками, с соседями, со старшим поколением, с родственниками, в семье, общение с гостями и в гостях, ведение спора, общение в праздники, алкоголь и общение, юмор и общение.

Для выражения природы национального необходимо учитывать и внешние детерминанты, в определенной степени формирующие характер. Речь идет о религии, истории, политическом устройстве, климатических условиях, местной флоре и фауне, психофизиологических особенностях народа.

Таким образом, национальный характер проявляется в стереотипах поведения, установках, межличностном общении, а также в традициях, обычаях, системе ценностей, нормах и правилах, ритуалах, произведениях фольклора, литературы и искусства. Национальный характер, как некая совокупность эмоционально-чувственных проявлений, выражаемая в ментальности, культуре и психологии определенного народа, включает в себя существующие собственные правила и нормы взаимодействия, тесно связанные с культурно-обусловленными способами образа мысли и форм поведения.

Роль писателя как транслятора национального характера. Учитывая то, что национальный характер находится в тесной связи с деятельностью человека, то можно утверждать о возможности выражения

и фиксации национального характера в художественных произведениях. Ведь именно писатель своим творчеством декларирует свой национальный характер, свою культурную идентичность, и художественная выразительность в таком случае будет проявляться через перо конкретного писателя, сквозь призму своего национального сознания. Исходя из положения о поведенческой составляющей национального характера, можно утверждать, что творческий процесс, протекающий в форме внутренней коммуникации писателя, и выстраивающиеся при этом модели поведения, взаимоотношений, мировосприятия и деятельной составляющей внутри произведения, определяют становление и формирование национального характера писателя.

Национальный характер в прозаических произведениях прежде всего рассматривается сквозь призму бытия главных героев и других персонажей, их мотивы, модели поведения, эмоции, взаимодействие с окружающей средой: все это создает тот внутри-литературный эгрегор конкретного произведения, который дает нам почувствовать ментальные нити национальных особенностей, проявляющих характер – это может быть на виду и неприкрыто, а может быть едва уловимо, но все же ментально осязаемо. Действительность, как основной объект наблюдения, прочно оседает в сознании человека, создавая причинно-следственные связи, образы, оценки восприятия и пути реализации. Так, художественные характеры, созданные в ходе творческого процесса, в первую очередь основаны на окружающей действительности, которая при художественном обобщении трансформируется в сознательно выверенные образы, диктуемые автору его экзистенциональным опытом.

Увидеть национальную картину глазами автора, прочувствовать всю полноту этнического своеобразия бурятской культуры и быта возможно лишь при комплексном подходе по выявлению соответствующих маркеров внутри произведения. При этом не стоит ограничиваться лишь образом главного героя и других персонажей, действующих в рамках сюжетных линий и задач, также важна периферия ядра национального характера: фон, атмосфера, невербальные атрибуты, символы, концепты и т.д. Притом сам национальный характер выражается в первую очередь в герое произведения, его внутреннем психологическом мире, в совокупности индивидуальных свойств личности и поведении в различных ситуациях.

Развитие бурятской литературы на современном этапе испытывает огромное влияние интернациональных веяний – как внутрироссийских, так и мировых. Качественные изменения показывают социальные, политические, идеологические, мультикультурные устои, перемолотые в народном сознании и на выходе преобразованные в общую советскую, а затем и российскую действительность, в общий гражданский код. Социализация личности внутри наднационального образования, то есть государства, происходит в установленным им границах посредством различных норм и правил, законов, запретов, дозволений, концептов, приоритетов, идей, проблем и т.д. Поэтому культурная составляющая со своим своеобразием, традициями и устоями предков не всегда проявляется в творчестве, например, бурятских писателей, пишущих на русском языке. Российское общество многонационально и многоконфессионально, при этом испытывает беспрецедентный культурный натиск со стороны внешнего мира в последние тридцать лет. Постоянно трансформирующаяся культурная среда подвергает вымыванию и обезличиванию национально-культурных черт народных масс. При этом современная бурятская проза все же сохраняет принципы и традиции, а, главное, тот национальный базис, который дает возможность проникнуться невидимыми нитями к национальному характеру бурят.

Бурятская художественная проза как ресурс для изучения национального характера. Современная бурятская проза отличается философской направленностью, поисками нравственных ориентиров, гармонии в обществе и в человеке. Так, например, это хорошо прослеживается в произведениях Геннадия Башкуева «Записки пожилого мальчика», «Пропавший», Эдуарда Бочкина «Попутный промысел», Андрея Мухраева «На родине предков», Булата Молонова «Танец орла» и др.

Во многих произведениях последних лет в бурятской литературе наблюдается тема исторических событий эпохи Чингисхана (А. Гатапов «Тэмуджин», «Первый нукер Чингисхана», В. Гармаев «Джамуха»). Сложная судьба и историческое прошлое бурятского народа также находит свое отражение в теме Великой Отечественной войны, ее последствий и судеб людей, переживших такую трагедию. Тема войны занимает особое место в литературе не только бурятской, но и общероссийской – конец войны как начало новой жизни, поиск гармонии после невосполнимых утрат (Г. Башкуев «Пропавший», «Вверх по Миссисипи»).

Представляет интерес тема синтеза войны и деревенской жизни. Учитывая то, что до второй мировой войны процесс урбанизации среди бурят не был интенсивным, и доля сельских жителей значительно преобладала над городским, тема «деревни», а вместе с тем и быта сельской жизни занимает особое место в прозе бурятских писателей. Так, в повести Геннадия Башкуева «Пропавший» синтез «военной» и «деревенской» жизни развивается в ключе поствоенного времени, когда великая утрата матери, спустя некоторое время после войны, заставляет ее покинуть деревню и начать поиски своего пропавшего сына. [Башкуев 2007: 220]. Тема «деревни» или «малой родины» часто проходит лейтмотивом в образах главных героев и других персонажей бурятских произведений, создавая соответствующий антураж. В сборнике коротких рассказов-зарисовок «МОБУ. Танец орла» Булата Молонова постоянно подчеркивается то, что родом он из Кижинги (село), действительность деревенской жизни и желание вновь там оказаться не покидает автора и за пределами России, воспоминания детства, своих друзей-односельчан тяжелым отзвуком накладывается на его мироощущение [Молонов 2014: 11]. Для бурят очень важно происхождение, род, фамилия, деревня, это является отличительной чертой ментальности народа.

В бурятских произведениях важна и религиозная составляющая прозы: так или иначе наблюдается наличие буддийских образов и мотивов (кармы, перерождения, страдания, просветления, прощения, тибетские лекарства, дацаны, молитвы и т.д.). Буддийские мантры, как средство обретения спокойствия и ощущения защиты, неакцентированно и естественным путем сходят с уст персонажей бурятской литературы.

Тематический набор, идеи и концептуальное содержание бурятской прозы также могут выступать в качестве индикаторов народного характера, ведь черты национального характера – это проявление определенных, свойственных данному обществу и данному времени качеств, в которых сконцентрированы исторически сложившиеся особенности представителя определенного народа и определенного общественного устройства.

Например, у бурят такие черты национального характера как взаимоподдержка, гостеприимство, высокая значимость территориальной принадлежности, религиозность, поиск нравственных ориентиров и

внутренней гармонии, отзывчивость, патриотизм формируют основные нравственные качества народа.

Воплощая этническое своеобразие, национальный характер выявляет не только определенные черты, но и привычки предпочтения, образ жизни, присущие народу как национальной общности. Например, скотоводческий уклад хозяйственно-культурного типа исторически определяют бурят как кочевников-скотоводов, что отражается на кулинарных традициях. Во многих произведениях бурятской прозы прослеживается линия наследия кочевой цивилизации, проявляющаяся, в том числе и в питании: баранина, кровяная колбаса, саламат, бухлер (наваристый бульон), белая пища и другое. Данный аспект можно отнести к внешним детерминантам, как и местный ландшафт – засушливые степи; соответствующие растения – мангир (дикий лук), полынь, жарки и саранки; атрибуты внешнего вида – национальная одежда (тэрлик – летний халат, бурятский дэгэл и т.д.) [Буряты 2004: 166].

Заключение. Таким образом, мы приходим к следующим выводам. В научной сфере устоялось представление, что национальный характер – это система проявления устойчивых особенностей, присущих членам определенного национального (этнического) сообщества, с учетом специфики их психологических и социальных качеств.

Структура национального характера включает в себя культурные ценности, психологию, эмоционально-чувственные проявления, нормы поведения, традиции, стереотипы, ценностные ориентации, ритуалы, особенности темперамента и т.д.

Автор произведения выступает в роли транслятора национального характера, так как художественные характеры, созданные в ходе творческого процесса, в первую очередь основаны на окружающей действительности, которая при творческом обобщении трансформируется в сознательно выверенные образы, диктуемые автору его экзистенциональным опытом.

Современная бурятская проза представляет углубленный писательский подход к пониманию человека. Художественная концепция образа главного героя у бурятских писателей пронизана философской глубиной, поиском себя, поиском гармонии, аналитической оценкой, притом образ этот нередко перемежается с наивностью деревенского паренька, далекого от великих свершений, но верящего в справедливость, человеческую теплоту, взаимовыручку, и чистоту человеческой души. Бурятское общество все еще в определенной степени патриархально и

способно проявлять верность своим традициям и укладу жизни, потому среди черт национального характера так отчетливо проявляются уважительное отношение к старшему поколению, гостеприимство, прекрасные доверительные отношения с соседями и окружающими. В целом, в произведениях Геннадия Башкуева, Булата Молонова, Андрея Мухраева, Виктора Шоно и других можно выделить такие черты национального характера как консервативность (почитание своих корней, тоска по малой родине), осторожность, упорство, взаимоподдержка, религиозность, отзывчивость, патриотизм, территориальное самоопределение, вера, сочетающаяся с наивностью.

Поиски решения проблемы трансформации национального характера вызывают пристальный интерес исследователей-литера-туроведов. Перспективы дальнейшего исследования проблемы мы видим в более детальном изучении национального характера народов Сибири, в том числе, в аспекте сравнительно-сопоста-вительного анализа.

Литература

1. Башкуев Г. Т. На переломе. Улан-Удэ: ОАО «Республиканская типография», 2007. 492 с.

2. Буряты: Монография / Абаева Л. Л., Жуковская Н. Л.; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2004. 633 с.

3. Гатапов А. С. Тэмуджин. Улан-Удэ: «НоваПринт», 2012. 712 с.

4. Гачев Г. Д. Ментальности народов мира. М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. 544 с.

5. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. М.: Советский писатель, 1988. 396 с.

6. Ковшиков В. А. Психолингвистика. Теория речевой деятельности. М.: АСТРЕЛЬ, 2007. 223 с.

7. Леонтьев А. А. Национально-культурная специфика речевого поведения. М.: Наука, 1977. 352 с.

8. Лихачев Д. С. Заметки о русском. М.: Советская Россия, 1984. 61 с.

9. Минералов Ю. И. Теория художественной словесности (поэтика и индивидуальность). М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1999. 360 с.

10. Молонов Б. Б. Танец орла. Улан-Удэ: «Буряад-Монгол ном», 2014. 190 с.

11. Мухраев А. А. На родине предков // Байкал. 2009. № 5. С. 5–9.

12. Прохоров Ю. Е. Русские: коммуникативное поведение. М.: Флинта: Наука, 2006. 328 с.

13. Стернин И. А. Контрастивная лингвистика: проблемы теории и методики исследования. М.: Восток-Запад, 2007. 288 с.

14. Стернин И. А. Модели описания коммуникативного поведения. Воронеж: «Гарант», 2000. 52 с.

15. Шоно В. Парусник // Байкал. 2012. № 4. С. 99–112.

References

1. Bashkuev G. T. Na perelome. Ulan-Ude: OAO «Respublikanskaya tipografiya», 2007. 492 s. [In Russ.].

2. Buryaty: Monografiya / Abaeva L. L., Zhukovskaya N. L.; In-t etnologii i antropologii im. N. N. Miklukho-Maklaya. M.: Nauka, 2004. 633 s. [In Russ.].

3. Gatapov A. S. Temudzhin. Ulan-Ude: «NovaPrint», 2012. 712 s. [In Russ.].

4. Gachev G. D. Mental'nosti narodov mira. M.: Algoritm, Eksmo, 2008. 544 s. [In Russ.].

5. Gachev G. D. Natsional'nye obrazy mira. M.: Sovetskii pisatel', 1988. 396 s. [In Russ.].

6. Kovshikov V. A. Psikholingvistika. Teoriya rechevoi deyatel'nosti. M.: ASTREL", 2007. 223 s. [In Russ.].

7. Leont'ev A. A. Natsional'no-kul'turnaya spetsifika rechevogo povedeniya. M.: Nauka, 1977. 352 s. [In Russ.].

8. Likhachev D. S. Zametki o russkom. M.: Sovetskaya Rossiya, 1984. 61 s. [In Russ.].

9. Mineralov Yu. I. Teoriya khudozhestvennoi slovesnosti (poetika i individual'nost'). M.: Gumanitarnyi izdatel'skii tsentr VLADOS, 1999. 360 s. [In Russ.].

10. Molonov B. B. Tanets orla. Ulan-Ude: «Buryaad-Mongol nom», 2014. 190 s. [In Russ.].

11. Mukhraev A. A. Na rodine predkov // Baikal. 2009. № 5. S. 5–9. [In Russ.].

12. Prokhorov Yu. E. Russkie: kommunikativnoe povedenie. M.: Flinta: Nauka, 2006. 328 s. [In Russ.].

13. Sternin I. A. Kontrastivnaya lingvistika: problemy teorii i metodiki issledovaniya. M.: Vostok-Zapad, 2007. 288 s. [In Russ.].

14. Sternin I. A. Modeli opisaniya kommunikativnogo povedeniya. Voronezh: «Garant», 2000. 52 s. [In Russ.].

15. Shono V. Parusnik // Baikal. 2012. № 4. S. 99–112. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-118-127
УДК 821.512.31
ББК 83.3 (2 Рос. Бур)

Бадуева Г. Ц.

Мотив родового начала в прозе Д. Эрдынеева

Аннотация. В статье анализируется сквозной мотив прозы Д. Эрдынеева – мотив родового начала, воплощающийся в сюжетообразующих коллизиях (противопоставление и столкновение представителей двух родов; столкновение старшего и младшего поколений рода; конфликт между старым и новым, личным и общественным, индивидуалистическим и общественным началом), сюжетных и композиционных приемах (ситуация внутреннего кризиса старейшего или старшего члена рода в определенный период жизни, осознание им неправедности совершенных поступков и прозрение; смелый поступок дочери одного из родов, выходящей замуж по любви; два временных плана), системе персонажей. Появившийся уже в первых рассказах обобщенный родовой герой в дальнейшем творчестве ставится в центр повествования. Родовые отношения, «родовая память» имеют огромное влияние на уклад жизни, воспитание, формирование нравственных устоев членов рода в романах «Большая родословная», «Үйлын ури» («Расплата»), повести «В тени старого дома» и рассказах Д. Эрдынеева.

Ключевые слова: проза, Д. Эрдынеев, сквозной мотив родового начала, родовые отношения.

Gunsema Ts. Badueva

The motive of the generic principle in D. Erdineev's prose

Abstract. The article analyzes the cross-cutting motive of D. Erdineev' prose - the motive of the generic principle, embodied in plot-forming collisions (opposition and collision of representatives of two clans; conflict between the older and younger generations of the clan; the conflict between the old and the new, personal and social, individualistic and social beginning), plot and compositional techniques (the situation of an internal crisis of the oldest or oldest member of the clan at a certain period of life, his awareness of the unrighteousness of committed acts and insight; a bold act of a daughter of one of the clans, marrying for love; two time plans), a system of characters. The generalized generic hero, who appeared already in the very first stories, is plased in the center of the narrative in further work. Family relations, «family memory» have a tremendous impact on the way of life, upbringing, the formation of the moral

foundations of members of the family in the novels «Great genealogy», «Reckoning», the story «In the shadow of the old house» and the stories of D. Erdineev.

Arya, the protagonist of the novel «Great genealogy», is in a situation of spiritual crisis. Fulfilling the law of succession, he sees his duty in relation to subsequent generations of the clan in choosing the right path and looks for possible ways to overcome the moral conflict. The understanding of the meaning of life by his two grandchildren - Tuchin and Balta - represent possible paths for the development of the clan: adherence to generic principles or serving the people. In a situation of choice, each in their own way, they influence the future of the Aryatan clan. Arya connects the rebirth and development of the clan with Balta, which is symbolically shown by the images of his great-grandchildren, the successors of the Aryatan clan. The act of the head of the clan and the desire of a part of the younger generation inspire hope that the Aryaev clan will change clan principles, become spiritually rich, and life for the good of all people will become fundamental in future generations.

Keywords: prose, D. Erdineev, the through motive of the generic principle, generic relations.

Сквозной в прозе Д. Эрдынеева мотив родового начала позволяет писателю создать авторскую картину мира на основе национальной модели, где значимы понятия «тоонто», «род», «родовое», «семья». Ориентирами заявленного мотива являются образы детей и стариков, условно начинающих и завершающих род. Именно эта цепочка человеческой модели жизни прослеживается в циклах рассказов «Нравы Тубэргэнов», «Современные легенды», повестях «В этой жизни», «В тени старого дома», романах «Аргамак ищет хозяина», «Большая родословная», «Расплата», в которых писатель пытается ответить на сложные вопросы: «Как влияет прошлое человека на его настоящее?», «Может ли человек изменить свою судьбу?», «Что есть продолжение рода в современных условиях?», «Какую роль в мироощущении отдельного индивида, встроенного в родовую систему, играют национальные традиции?». Через сложное взаимодействие «отцов» и «детей» автор решает проблему ценностных отношений между ними в ситуации XX века, делая акцент на нравственном выборе героев.

Для воплощения анализируемого мотива писатель использует:

1) *сюжетообразующие коллизии*:

а) противопоставление и столкновение представителей двух родов: Нимбу и Тайбан из рода Тубэргэнов («Тоонто»), Арьяевы и Лыксэковы

(«Большая родословная»), Гатаповы и Тахаевы («Расплата»), род отца и род матери героя («Аргамак ищет хозяина», «В тени старого дома», «Большая родословная») и др.,

б) конфликт старшего и младшего поколений рода: Соржима / Долгор («Половодье»), Должит / ее отец Намсараев («Время покоса»), Лыгден / Найдан Шаралдаевы («Такая сильная любовь»), Дондок / Шулун Дондоковы, Жаргал / Бабудай («В этой жизни»), Ошорхай / Майдар Насановы («Аргамак ищет хозяина»), Амгалан / Алдар («В тени старого дома») и др.;

2) *сюжетные и композиционные приемы*:

а) ситуация внутреннего кризиса старейшего или старшего члена рода в определенный период жизни, осознание им неправедности совершенных поступков и прозрение, например, Амгалан («В тени старого дома»), Арья («Большая родословная»), Далай («Расплата») и др.,

б) смелый поступок дочери одного из родов, выходящей замуж, вопреки старым традициям, по любви: Долгор («Половодье»), Жаргал («В этой жизни»), Субад («Большая родословная») и др.,

в) два временных плана – прошлое и настоящее, воспоминания героев («Такая сильная любовь», «Счастье», «Аргамак ищет хозяина», «В тени старого дома», «Большая родословная» и др.);

3) *система персонажей*, выстроенная по принципу родства (практически во всех произведениях).

Неоднократное обращение писателя к одним и тем же типам героев, ситуациям, конфликтам, сюжетным ходам, раскрывающим мотив родового начала, свидетельствует о его остром интересе, зачастую споре с утвердившимися вековыми традициями с позиций социалистического времени, сомнениях и размышлениях. Рассмотрим это на нескольких примерах.

В основе конфликта повести «В этой жизни» лежит противоборство, но это столкновение не только молодых членов рода, инициированное раздумьями его основателя, как в более поздней книге («Большая родословная»), а «отцов и детей» – Шулуна Дондокова с вырастившим его дедом Дондоком. Это конфликт между старым и новым, личным и общественным началом, который «завязывается и определяется спором по поводу юрты, символически осмысленной как анахронизм современной жизни, <…>» [Гармаева 1997: 26].

Молодой архитектор, приехав в родной улус на преддипломную практику, предлагает начать строительство современных домов, куда

односельчане переселятся из юрт, где жили предки. Встретив непонимание со стороны не только приверженцев прежних устоев, но и родного деда, Шулун не отступает и продолжает свой проект. Старик же не принимает идеи внука-сына. Он не переселяется из старой юрты, символически осмысляемой молодыми как пережиток, и умирает, так и не смирившись с происходящим. Дед и внук демонстрируют одно качество – «непреклонность воли людей из рода Тубэргэнов» [Гармаева 1997: 26]. Родовое качество, составляющее стержень характера, помешало близким людям сделать шаг навстречу друг другу.

Мотив родового начала выделяется и в романе «Большая родословная». Начало произведения связано с отказом основателя рода Арьи Мониева от золотой свадьбы, задумывавшейся как празднование дня рождения рода. Накануне Арья, впервые встретившись с внуком Балтой, сыном когда-то отвергнутой за непослушание дочери Субад, начинает понимать, что крепкий, на первый взгляд, многочисленный род Арьяевых духовно распадается: «Когда я думаю о нашей семье, меня не покидает мысль, что у солнца есть не только восход и зенит, но, увы, и закат!» [Эрдынеев 1983: 20–21].

Основа социальной жизни бурятского народа – родовая община – существовала как родовая ответственность за судьбу каждого члена рода и обусловленность поведения человека общеродовыми нормами, что определяло и значимость связи поколений. Претворяя закон преемственности, каждое поколение исполняло свой долг по отношению к последующим поколениям, ведь онтологически обоснованная связь поколений предполагает включенность индивида в непрерывную цепь поколений. «Связь поколений <…> обеспечивает, с одной стороны, самовоспроизведение народа в истории, с другой стороны, целостность бытия» [Каминский 2008: 188]. В роду Арьятан принципы родовой общины детально регламентировали все стороны жизни младших членов. Наблюдения за детьми и внуками, воспоминания о прожитой жизни и истории создания своего рода позволили герою прийти к выводу, что старшее поколение не должно вести себя подобным образом. Прерогатива «отцов» – утверждение главных принципов бытия, связанных с важнейшими этапами жизни человека, с формированием системы ценностей, с преемственностью поколений. Именно эта задача, по мнению Арьи, не выполнена им как основателем рода до конца. Сосредоточенность на интересах только своего рода, на индивидуалистическом начале привели к духовному разобщению поколений его родового дре-

ва, к тому, что род оказался в стороне от народной жизни. Характерными чертами членов рода Арьяевых в момент осмысления возникшей ситуации являются честолюбивое стремление доказать, что они представители самого знатного, самого богатого, самого славного в окрестных местах рода; стремление везде и всегда утверждать превосходство своего рода над другими (идея превосходства людей «одной крови»); мнимая честь и тщеславие.

Духовный кризис Арьи связан с осознанием последствия выбора, сделанного в молодости и изменившего его самого как личность, неправедности прожитой жизни, когда в оппозициях «временное/настоящее», «преходящее/подлинное» во главу угла ставилась первая составляющая, ошибочности утверждаемых родовых догм. Арья, как и другие основатели или старшие члены рода, например, Базар в «Половодье», понимая, что он в ответе перед потомками, и исполняя закон преемственности, видит свой долг по отношению к последующим поколениям рода в выборе правильного пути. Он ищет возможные пути преодоления возникшего нравственного конфликта, несмотря на непонимание и сопротивление окружающих, прежде всего родных, принимающее трагический характер.

Два внука Арьи – Тучин и Балта, их понимание смысла жизни представляют возможные пути развития рода. Молодые люди по-разному оценивают поступок деда, по-разному соотносят свои действия с установками и идеалами общества и собственными нравственными ценностями. В ситуации выбора, включающей внутреннюю мотивацию, они по-разному определяют дальнейший жизненный путь и каждый по-своему влияют на будущее рода Арьятан.

Первый – приверженец родовых принципов, воплощает в себе характерные черты Арьятан, вернее рода Танхи, отца Ади: властность, жесткость («Лицо его (Тучина – *Г. Б.*) стало вдруг *властным, жестким*. <…> ведет себя как *истинный Арьятан*» [Эрдынеев 1983: 36]), самолюбие («И все-таки наша жилка чувствуется. Ишь какой *самолюбивый*!» [Эрдынеев 1983: 12]), тщеславие, высокомерие («Но сколько *высокомерия*, когда речь заходит о других! Все Арьятан такие!» [Эрдынеев 1983: 26]), стремление к материальному благополучию и страсть к накопительству, достижение поставленной цели любыми средствами, желание быть первым во всем, жить для себя.

Второй внук Арьи – убежденный противник родовых предрассудков, видит смысл жизни в служении народу, обществу, он честен,

принципиален. Его жизненные принципы опираются на духовную близость людей, трудолюбие, порядочность, доброту, умение любить.

В финале романа Арья благословляет новорожденных – близнецов Балты и Аян, чья тайна (зарождающаяся любовь) случайно открылась ему в начале действия и подтолкнула к принятию решения об исправлении допущенной в молодости ошибки. Дед Арья сумел вовремя понять ложность пути, по которому шел основанный им род, и приложил все возможные в отмеренный срок жизни усилия для исправления ситуации.

Балта – представитель двух родов: Арьяевых и Мониевых – воплотил их лучшие родовые качества, и с ним Арья связывает возрождение и дальнейшее развитие своего рода. Символически это показано в образах его правнуков, которые продолжат род Арьятан.

Поступок главы рода и желание части молодого поколения (Балта, Баир) внушают надежду на то, что род Арьяевых изменит свои родовые принципы, станет действительно богатым, т.е. духовно богатым, большим (в значении «великий, высокий»), и жизнь для блага всех людей, а не только «своих» станет основополагающей в дальнейших коленах рода. Название романа «Большая родословная» подчеркивает не только родство по крови, но и родство по духу как признак устойчивости рода, преемственности поколений.

Авторская позиция, во многом продиктованная социалистической моралью, на первый взгляд дана вполне четко, порой слишком декларативно. Родовая концепция жизни Тучина и близких ему героев, решенная в патриархальном ключе, осуждается, тем самым отрицается традиционное видение вопроса о родовом начале. Но сам писатель не безусловно разделяет декларируемые положения, принципы. Исследователь И. В. Фролова отмечает: «<…> противоречивые чувства в душе героя (основателя рода Арьи – *Г. Б.*), спор между различными принципами понимания человеческой природы (традиционно ментальным национальным и современным) отражает прежде всего спор в сознании самого художника, и это конфликтное состояние сознания претворяется в изображении кризиса героя. Идеологическая позиция писателя, таким образом, национальная ментальность художника выявляются на глубинных уровнях произведения, <…>» [Фролова 2006: 79-80].

Писатель накладывает идеологическую матрицу советского времени на буддийскую заповедь, согласно которой, содеянное сегодня неминуемо отразится в будущих поколениях человека – в его родосло-

вии. Истинным достоянием рода, декларируемым прозревшим Арьей и внуками Балтой, Баяром и др., являются честность, трудолюбие, доброта, искренность, благородство, служение Родине, а не чины и материальное богатство. Лучшие представители рода, характеризующиеся цельностью натуры, претворяя связь поколений, выступают как часть «рода-племени», сохраняют родовую память, родовую совесть, одновременно это личности со своей точкой зрения, рефлексирующие, развивающиеся, устремленные к новым благородным целям.

В последнем на сегодняшний день романе «Үйлын үри» («Расплата») Д. Эрдынеев вновь строит конфликт произведения на столкновении двух родов – Гатаповых и Тахаевых, раскрывая волнующую его проблему национального характера, национального образа мира в соотнесенности с родовым началом. Совершенные человеком дела отразятся в будущих поколениях рода. Писатель напоминает, что человек, думая о корнях, находится в ответе за каждый поступок: за плохие дела он понесет наказание – расплачиваться будет если не он в этой жизни, то его потомки.

Использование семейного конфликта, приобретающего социальный характер в силу решаемых Далаем проблем, позволяет писателю затронуть актуальные вопросы времени: загрязнение окружающей среды, недейственность принимаемых руководством решений, использование служебного положения и др. В остром противостоянии принципов двух родов, столкнувшихся в вопросе определения дальнейшего жизненного пути, Далаю помогает «благополучная карма рода» (Т. Б. Баларьева). Напротив, род Тахаевых издавна испортил свою карму неблаговидными поступками и продолжает идти по ложному пути. Мажад и его дочь Гэпэлма (жена Далая), при всей очевидности их положительных качеств, во главу угла ставят только собственные интересы, хотят быть первыми и готовы для достижения цели на любые методы. Они не задумываются о будущем своего рода в буддийском понимании – карме, ответственности за совершаемые поступки, «отрицательная карма рода все больше отдаляет их от душевного прозрения и перерождения в следующей жизни человеком» [Баларьева 2012: 89]. Главный же герой смог духовно возродиться, достигнутое «„прозрение”, „просветление”, <…> постепенно приводит его к мудрости, к особому, так называемому доброму состоянию сознания» [Баларьева 2012: 87]. Именно это состояние позволяет Далаю не идти на компромиссы и до конца отстаивать свои убеждения. Писатель убежден в правильности избран-

ного героем пути – художественно это выражается в решении единственной дочери героя Сэндэмы встать на его сторону в возникшем конфликте.

Остановимся и на обобщенном герое прозы Д. Эрдынеева, который появился уже в самых первых рассказах и ставился в центр повествования в дальнейшем творчестве. Таким героем выступает знаменитый старинный бурятский род: Тубэргэны («Нравы Тубэргэнов», «Современные легенды», «В этой жизни»), Тумэны («В тени старого дома»), Арьятан («Большая родословная») и др. Характеристика членов рода и в целом всего рода в текстах повторяется. Это волевые, смелые люди, объединенные принадлежностью к роду: «...Всюду в Бурятии можно найти людей с такой фамилией. Она известна еще издавна, ее знают далеко за пределами края» [Эрдынеев 1980: 83], «<…> многие люди, прославившие в прошлом свой край, да и те, кто теперь прославляет его, вышли из этого рода» [Эрдынеев 1971: 8]; «Далеко идет слава рода Арьятан – вон какие работящие, дельные, умные у него потомки» [Эрдынеев 1983: 87]. Писатель подчеркивает родовые черты во внешнем виде героев, повторяя из книги в книгу: «*Холодноватые* [Здесь и далее курсив мой – *Г. Б.*] длинные глаза. <…>, *упорный взгляд*» [Эрдынеев 1971: 8], «По-тубэргэновски *остро и холодно* поблескивали глаза» [Эрдынеев 1980: 83]; «Глаза Долгор не такие *холодные*, как у большинства Тубэргэнов, не смотрят на людей *надменно, свысока*, и хотя и в них есть тубэргэновская *гордость*, но сквозь нее проглядывают доброта и задумчивая грусть» («Половодье») [Эрдынеев 1980: 84], «Тубэргэны, чем старше, тем *крепче*» («Такая сильная любовь») [Эрдынеев 1980: 114], «И тот же *ледяной взгляд*»; «В глазах появился *холодный арьятановский блеск*» [Эрдынеев 1983: 31]. Создаваемый писателем легендарный род всегда в числе первых, из поколения в поколение передаются высоко ценимые понятия родовой чести и достоинства: «*Горды* Тубэргэны, любят *славу и честь*»; «Только Дамдин достоин нести дальше посох Тубэргэнов. Он не уронит наше *имя*, былую *славу*. У него есть *сила, сила настоящих Тубэргэнов*!» [Эрдынеев 1980: 89]; «Наш род – род Тумэнов – *знаменитый*! Надо быть достойным его» [Эрдынеев 1980: 25], «Тумэны всегда *умели жить не хуже других*. Всегда были у них и коровы, и дом, и достаток, и жизнь спокойная, размеренная – всему свое время и место, все, что надо – всегда тут как тут, под руками» [Эрдынеев 1980: 44], «Да, он Тумэн, сразу видно, – <…>. – И пусть возьмет *лучшее от Тумэнов*» [Эрдынеев 1980:

55]. Если человек поступил хорошо, благородно, говорят: «<…>, ведь он из Тубэргэнов, *не опозорит* своих предков» [Эрдынеев 1971: 8], плохо поступил, скажут: такого в этом роду не бывало. Обобщенный родовой герой воплощает типичные черты, позволяя полнее раскрыть выделяемый нами мотив.

Таким образом, мотив родового начала в человеке разрабатывается на протяжении всего творческого пути Д. Эрдынеева и свидетельствует об интересе художника слова к данной проблеме. Автор закономерно выстраивает ряд: человек – род и преемственность/связь поколений – родина – высокий смысл жизни и смерти человека – во имя рода, во имя родины, напоминает о вечной цепи поколений и нравственных ценностях, сформированных ими.

Литература

1. Баларьева Т. Б. Отражение буддийской философии в современной бурятской прозе // Сибирский филологический журнал. 2012. №1. С. 86–91.

2. Гармаева С. И. Типология художественных традиций в прозе Бурятии XX века. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госуниверситета, 1997. 160 с.

3. Каминский П. П. Проблема разрыва связи поколений в публицистике В. Распутина (1990–2000) // Русская литература в XX веке: имена, проблемы, культурный диалог. Вып. 9: «Отцы» и «дети» в русской литературе XX века. Томск, 2008. С. 187–199.

2. Осорова С. Г. Проблема духовно-нравственного самоопределения личности в современной бурятской прозе // Вестник Бурятского госуниверситета. Серия: Филология. Вып. 10. 2010. С. 35–39.

3. Фролова И. В. Художественное осмысление семейного начала в литературе Бурятии // Евразийский фронтир: общее ментальное пространство в русской и монгольской культурах: Мат-лы межд. круглого стола. Улан-Батор, 2006. С. 78–80.

4. Эрдынеев Д. О. Внуки Тубэргэна: Повесть и рассказы / Авторизов. пер. с бурят. С. Щукиной. М.: Сов. писатель, 1971. 264 с.

5. Эрдынеев Д. О. Время покоса: Повести и рассказы / Авторизов. пер. с бурят. С. Щукиной и А. Тверского. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1980. 240 с.

6. Эрдынеев Д. О. Большая родословная: Роман / Авторизов. пер. с бурят. А. Верещагиной. М.: Сов. писатель, 1983. 368 с.

References

1. Balar'eva T. B. Otrazhenie buddiiskoi filosofii v sovremennoi buryatskoi proze // Sibirskii filologicheskii zhurnal. 2012. №1. S. 86–91. [In Russ.].

2. Garmaeva C. I. Tipologiya khudozhestvennykh traditsii v proze Buryatii XX veka. Ulan-Ude: Izd-vo Buryat. gosuniversiteta, 1997. 160 s. [In Russ.].

3. Kaminskii P. P. Problema razryva svyazi pokolenii v publitsistike V. Rasputina (1990–2000) // Russkaya literatura v XX veke: imena, problemy, kul'turnyi dialog. Vyp. 9: «Ottsy» i «deti» v russkoi literature XX veka. Tomsk, 2008. S. 187–199. [In Russ.].

4. Osorova S. G. Problema dukhovno-nravstvennogo samoopredeleniya lichnosti v sovremennoi buryatskoi proze // Vestnik Buryatskogo gosuniversiteta. Seriya: Filologiya. Vyp. 10. 2010. S. 35–39. [In Russ.].

5. Frolova I. V. Khudozhestvennoe osmyslenie semeinogo nachala v literature Buryatii // Evraziiskii frontir: obshchee mental'noe prostranstvo v russkoi i mongol'skoi kul'turakh: Mat-ly mezhd. kruglogo stola. Ulan-Bator, 2006. S. 78–80. [In Russ.].

7. Erdyneev D. O. Vnuki Tubergena: Povest' i rasskazy / Avtorizov. per. s buryat. S. Shchukinoi. M.: Sov. pisatel', 1971. 264 s. [In Russ.].

8. Erdyneev D. O. Vremya pokosa: Povesti i rasskazy / Avtorizov. per. s buryat. S. Shchukinoi i A. Tverskogo. Ulan-Ude: Bur. kn. izd-vo, 1980. 240 s. [In Russ.].

9. Erdyneev D. O. Bol'shaya rodoslovnaya: Roman / Avtorizov. per. s buryat. A. Vereshchaginoi. M.: Sov. pisatel', 1983. 368 s. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-128-139
УДК 391 (=512.153)
ББК 63.521 (=634)

Чебодаева М. П.

Орнамент прата и тартхана в народной вышивке хакасов (XVIII – нач. XX вв.)

Аннотация. В статье рассматривается орнамент *прата* и *тартхана* в народной вышивке хакасов, который использовался для украшения зимней праздничной женской шубы *тон* и халата-*сикпен*. Автор анализирует истоки происхождения орнамента *прата* и *тартхана* в народной вышивке, традиционные материалы для шитья шуб и *сикпен*, способы их декорирования, каноны расположения *пратов* и *тартханов* на шубе и *сикпене* и технику вышивки *пратов* и *тартханов*.

Ключевые слова: хакасская традиционная одежда, народная вышивка, *прат* и *тартхан*, хакасы.

Chebodaeva Maina Petrovna

Ornament of *prat* and *tartan* in the folk embroidery of the Khakass (18th – early 20th centuries)

Abstract. The article deals with the *prat* and *tartkhan* ornament in the Khakass folk embroidery, which was used to decorate the winter festive women's fur coat *ton* and robe-*sikpen*. The author analyzes the origins of the *prat* and *tartkhan* ornament in folk embroidery, the materials from which the fur coat and *sikpen* were traditionally sewn, how the fur coat and *sikpen* were decorated, the canons of the arrangement of *prats* and *tartkhans* on the fur coat and *sikpen*, and the technique of embroidery of *prats* and *tartkhans*.

Keywords: Khakass traditional clothing, folk embroidery, *prat* and *tartkhan*, Khakass.

Хакасский традиционный костюм как общенациональная форма одежды сложился в начале XVIII в. И хотя он совершенствовался на протяжении многих столетий, несмотря на быстротечность моды и меняющиеся эстетические вкусы, сохранил издавна присущий ему комплекс традиционных элементов. Традиции в национальной одежде хакасов были связаны, прежде всего, с кочевым образом жизни и с суровым континентальным климатом, с резкими перепадами температур.

Длительная езда в седле требовала такой одежды, которая не стесняла бы движения при кочевании.

В декоративно-прикладном искусстве хакасов шитье традиционного костюма и народная вышивка – явление чрезвычайно сложное и многогранное, уходящее своими корнями в скифо-тагарскую и таштыкскую археологические культуры, что отразилось в формах национального костюма. Это, прежде всего, свободные рубахи, штаны, халаты и шубы, покрой которых сохранил основные черты одежды енисейских кыргызов, предков хакасов.

Во многих героических сказаниях «Ах Чібек Арыг» и «Алтын Арыг» упоминается искусство хакасских рукодельниц. Народная вышивка у хакасов стала одним из наиболее распространенных приемов декорирования традиционной костюма: шубы, халата-*сикпена*, безрукавки-*сигедек*, платья и рубах, мужских штанов, головных уборов и обуви. Вышивкой украшалась как мужская, так и женская одежда.

Для шитья и вышивания в хакасском традиционном обществе были приняты определенные правила. Данным ремеслом занимались исключительно девушки, как члены семьи, наиболее располагающие временем и досугом, занимающиеся домашним бытом и хозяйством. Каждая хакасская девушка умела вышивать и в результате практики, достигала известной степени мастерства в этом виде искусства. Почти в каждом улусе, состоящем из родственных от 3 до 15 семей, имелась хотя бы одна мастерица, пользующаяся славой в своем небольшом селении.

Сибирский исследователь хакасской вышивки А. В. Адрианов писал: «При самом поверхностном наблюдении над жизнью минусинских и ачинских инородцев бросается в глаза повсеместное распространение вышивок на костюмах. Ни у каких других народностей, с которыми мне приходилось иметь дело, каковы калмыки на Алтае, черневые татары в Кузнецком уезде, киргизы в Семипалатинской области, буряты в Иркутской губернии, остяки и самоеды на севере Томской губернии, наконец, сойоты по верхнему Енисею и монголы в Монголии, я нигде не видел такой любви к украшению одежды, как у инородцев Ачинского и Минусинского уезда» [Адрианов 1911–1912: 103].

Впервые участниками Второй Камчатской экспедиции (1733–1743) в составе Г. Ф. Миллера, И. Г. Гмелина и Ф. Э. Фишера, помимо проведенного научного исследования Сибири, были собраны значительные коллекции по одежде сибирских народов (самоедов, остяков, якутов, юкагиров, коряков, тунгусов, татар качинских (хакасов). Ученый

Г. Ф. Миллер дал описание кроя и материалов, из чего шились женские шубы: «Татарские шубы ton, большей частью из косульих шкур мехом внутрь, рукава длинные, запахиваются с левой стороны до правой подмышки. Оторачиваются бобром, выдрой или черной мерлушкой. Доходят до икр, иногда и до пяток. От колен вокруг несколько складок, без разрезов. Одинаковы у мужчины и у женщин, но только у женщин они несколько длиннее и всегда доходят до пят. Кроме того, на женских шубах немного складок вокруг шеи. Летом они носят старые изношенные шубы, оставшиеся с зимы, а осенью делают новые. Некоторые покрывают шубу шелковой тканью или сукном. Chatandscha – верхняя шуба у татар (даха), также из косульих шкур мехом наружу. Опушка у татарских шуб наверху шириной в ладонь, внизу только в палец» [Миллер 2009: 137–138].

В I пол. XIX в. в сибирском источниковедении началась новая эпоха, которая была связана с Г. И. Спасским – этнографом, археологом, историком и издателем сибирских журналов «Сибирский вестник» и «Азиатский вестник», которые выходили с 1818 по 1827 гг. Г. И. Спасский впервые и очень подробно останавливается на мужской и женской одежде хакасов. Он писал: «Женщины носят зимою шубы, покрытые соответственно состоянию их дорогою или дешевою тканью. Они пришивают к ним, подражая мужчинам, воротники, отвороты, выступ и сверх того снизу на пол-аршина от подола нашивку со многими складками, те и другие часто вышиты и убраны бывают весьма красивыми узорами» [Спасский 1818: 203].

Во II пол. XIX в. в Сибири оживляется деятельность различных научных обществ, в том числе и Императорского Русского Географического Общества, благодаря которому появилось значительное количество этнографической литературы о минусинских и ачинских инородцах (хакасах). К этому времени представляется возможным отнести начало изучения декоративно-прикладного искусства хакасов, но из-за недостаточного развития научных знаний не было дифференциации смежных отраслей науки, и искусство хакасов изучалось археологами и этнографами.

В 1904 г. по материалам поездки в Минусинский округ сибирский этнограф А. В. Адрианов в работе «Очерки Минусинского края» отмечает, что костюм, хотя и подвергся значительному изменению под влиянием русского народа, тем не менее остается национальным и особенно у женщин сохраняет свои этнографические особенности: «Но зато

верхнее платье, шубы сохранили свой старинный покрой, с вырезами вдоль полы и приспособленные к верховой езде. Особенной оригинальностью отличается верхнее платье женщин, различающееся у девиц, у замужних, невест, свах. Качинские инородки щеголяют своими вышивками шелком, с оригинальным орнаментом на различных принадлежностях костюма – наплечниках, рукавицах, на спине верхнего платья, карманах мужских штанов, кисетах для табака, даже обуви» [Адрианов 1904: 35].

По покрою, праздничная женская шуба *тон* была распашной (спинка шилась целая или отрезная, покрой в талию, ширина талии обусловлена глубокими остроугольными, прямоугольными проймами, левая пола запахивается на правую). Шуба шилась длинной, заднюю часть ее делали длиннее, чем перед; от пояса шуба расклинивалась (от 3 до 7 клиньев); спинка шубы в зависимости от покроя пройм рукавов (глубоких, остроугольных) кроилась в узкую талию. Шуба шилась из овчины и покрывалась чаще всего черным бархатом или плисом. Овчинные шубы были нагольные и крытые, с круглым отложным воротником из меха выдры, соболя или мерлушки; подол и левую полу, которая называлась *хума* оторачивали полосой меха (у бедных – мехом ягненка, у богатых - мехом выдры, белки и мерлушки). Опушка полы и подола шубы делалась из лапок белки *тиин хума* и соболя *харсах хума*. *Хума* по подолу шубы делалась в два ряда. Края *хума*, подола и полы оторачивались узкой полосой мерлушки, что называлась *чылбых*. На полах и обшлагах рядом с полоской меха *хума* пришивалась широкой полосой ткань *хачы* из цветного шелка и парчи. Особенность праздничной шубы состояла в том, что у разных этнических групп хакасов *хачы* делали только качинцы на передней части полочки шубы, подоле и рукаве, кызыльцы *хачы* не делали совсем, койбалы и сагайцы делали *хачы* на передней части полочки шубы и по подолу.

Праздничные женские шубы *тон* украшались вышивкой у всех этнических групп хакасов: качинцев, сагайцев, койбалов и кызыльцев. Существовали определенные каноны в народной вышивке. У каждой этнической группы хакасов они имели свои особенности. Сагайцы украшали вышивкой рукава, спинку и подол шубы (орнаментом «розетка» – символом богини Солнца «Кун»), койбалы средний шов спинки и проймы рукавов *аргазы*, спинку и рукав шубы (орнаментом «рога оленя» и «мировое древо»), кызыльцы декорировали спинку шубы (орнаментом «розетка»).

Самая богатая отделка шубы вышивкой была у качинцев. Средний шов и проймы рукавов на спинке шубы вышивались *аргазы* в технике «козлик». Спинку шубы они украшали вышивкой (мотив орнамента «мировое древо»). Также на отрезной линии пояса шубы вышивались три или пять *пратов* с висячими кистями от прошитой вздержки *тартханов*, которые считались символами богини Умай (ЫмайЫмай). Такая шуба, сшитая мастерицами, выглядела очень нарядной.

В 1959 г. этнограф Ю. А. Шибаева подробно описала технологию изготовления, *тартханов* и *пратов* на женской шубе: «Глубокие и поэтому толстые складки шубы скрепляются *тартханами* (тартхан – от слова *тартыл* – перетягивающая, стягивающая) цветными шелковыми нитками (онніг чібек), по верху каждого центрального клина (сабыг), у самого шва, соединяющего спинку с подолом, на руках прошиты ровные строчки крупными стежками *козен* (козен – от слова *кози* – сшивать крупными стежками, наметывать), которые прошивают насквозь заложенные овчинные складки и одновременно собирают их в мелкие сборки; строчки редких швов проходят в несколько рядов (от 4 до 6), одна над другой; стежки в них располагаются в шахматном порядке. Нитки пропускаются через овчину и концы каждой нитки спускаются по обе стороны так, что в них образуются разноцветные кисточки. Ширина каждого *тартхана* здесь 5–7 см, а длина кисточек около 10 см, всего их на шубе 5. В крайних *тартханах* верхний ряд прошит, синей шелковой нитью, затем следует красная нить и ниже – зеленая; у второго и четвертого *тартхана* другой порядок чередования нитей: зеленая, ниже синяя, потом красная и т.д. … и наконец, *тартханы* бывают разной величины, число строчек в них варьируется от 2–3 до 10, кисточки то совсем короткие, то до 20 см длиной» [Шибаева 1959: 23–24].

У хакасских женщин имелись также праздничные женские шубы *ах тон*, которые шили из белой овчины и также украшались вышивкой. В настоящее время в музеях, сохранились шубы *ах тон* только качинцев и сагайцев. Сагайцы украшали вышивкой спинку шубы (орнамент «розетка») и проймы рукавов *аргазы* в технике *алдрып* (козлик) и делали накладные карманы с вышивкой (трилистник – символ богини Умай). Качинцы украшали спинку шубы только *пратами* и *тартханами* – символом богини Умай (ЫмайЫмай). *Праты* делались – в виде матерчатых аппликаций (из парчи, шелка или бархата) или вышивались гладью. Размер *пратов* составлял приблизительного 5х5 см, их количество делалось – три или пять, но всегда нечетное.

Этнограф Ю. А. Шибаева обратила внимание на локальные особенности размещения *пратов* и *тартханов* на сагайской шубе *ах тон*. Она писала: «Ширина каждого тартхана здесь 5–7 см, а длина кисточек – около 10 см, всего их на шубе Улугбашевой пять. В крайних *тартханах* верхний ряд прошит синей шелковой нитью, затем следует красная нить и ниже - зеленая; у второго и четвертого тартхана другой порядок чередования нитей: зеленая, ниже синяя, потом красная и т. д. Кисточки, таким образом, разноцветные» [Шибаева 1959: 24].

В XVIII в. демисезонной одеждой хакасов были в основном шелковые халаты *торгы тон*, что подтверждается иллюстрациями из книги И. Г. Георги «Описание всех обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и др. достопамятностей» (СПб., 1799). Георги отметил использование вышивки в качестве украшения на верхней одежде у качинских татар: «…тонкое нижнее платье из китайки, шелковой материи и прочее, а верхнее в перехватом с долгими полями. Сіе последнее шьется из тонкого сукна, и шелковых материй или кож и хотя, одна пола заходит за др., однако оно ложится около тела плотно и гладко. На праздничном платье много видно красиво вышитых узоров или вичуров, а при том обивается оно по краям материями иного цвета или опушается мягкой рухлядью [*мехом* - прим. автора] [Георги 1799: 151].

Со II пол. XIX – в начале XX вв. хакасы шили одежду преимущественно из покупных холстов и сукна, готовых фабричных тканей: ситца, сатина, плиса, кашемира, шелка и др. Хакасские женщины ткани покупали и привозили с ярмарок Абаканской и Соленозерной в Минусинском округе, также в эти годы по инородческим улусам стали ездить коробейники. Использование покупных тканей для шитья одежды сказалось и на новой моде у минусинских и ачинских татар, которые стали использовать для шитья халатов вместо традиционной шелковой ткани сукно и халат хакасы стали называть *сикпен*.

Первой работой, в которой специально рассматривается хакасская одежда, является книга А. А. Кузнецовой, П. Е. Кулакова «Минусинские и ачинские инородцы (материалы для изучения)» (1898). Хорошо изучив материалы Абаканской, Аскизской и Мелецкой инородных управ, А. А. Кузнецова дала подробные названия мужской, женской, свадебной и детской одежды. Автор отметила, что женский кафтан или пальто *сикпен* встречается в Абаканской, Аскизской и Кызыльских

управах, в местах проживания качинцев, сагайцев и кызыльцев. Исследователи описали ткань, из чего шился *сикпен* – это трико, плис, различное сукно и другие шерстяные ткани. Стоил *сикпен* от 2 до 15 рублей и считался праздничной одеждой инородцев.

Исследователи писали: «Сикпен шьется как мужская шуба с клиньями, которые пришиваются к поясу. У качинцев и сагайцев они делаются с 4 клиньями, у кызыльцев же только с 2-мя, но прежде были более широкими и висели складками. Шов у пояса в трех местах пришивается узорами из шелка в виде треугольников или другого рисунка и дополняется небольшими висячими кистями из цветного шелка. Проймы рукавов доходят до самого пояса, отложной воротник «шалью» и обшлага делаются из кумача плиса или яркой шелковой материей и на них нашиваются правильными рядами или же в виде узора белые перламутровые пуговицы разных величин с прикрепленными посредине мелкими кораллами, иногда же и воротник и обшлага вышиваются узорами из шелка» [Кузнецов, Кулаков 1889: 163–164].

В 1900 г. в книге Е. К. Яковлева «Этнографический обзор населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея» (1900), основанной на трехлетней добросовестной работе в Минусинском музее, автор подробно останавливается на одежде сагайца, качинки, замужней женщины и девушки качинки. Он указал на материалы из чего шилась одежда у минусинских инородцев – это ситцевые пестрые ткани, плис, полубархат и даба. Шелком вышивались украшения на наплечниках, на рукавицах, на обуви, на спинке *сикпена*, *сигидека* и шубы, которые имели мотивы орнамента звезд, цветов, длинных гирлянд с цветами, листьев и завитков или же фантастические узоров с острыми углами из изогнутых и ломаных линий. Исследователь пишет, что в состав костюма замужней женщины входил *сикпен*: «Осенней и весенней одеждой, выходящей из моды служит суконная накидка или кафтан-*сикпен* с покроем халата, из плиса или бархата ярких цветов» [Яковлев 1900: 25].

Работа Л. П. Потапова «Краткие очерки истории этнографии хакасов (XVII–XIX вв.)» (1952) представляет значительный интерес для всех изучающих декоративное искусство хакасов. Останавливаясь на особенностях традиционного костюма хакасов (качинцев, кызыльцев и сагайцев), ученый не пытается анализировать художественную сторону их оформления, а довольствуется развернутыми описаниями одежды этнических групп хакасов. Потапов впервые дал полное описание ка-

чинского *сикпена*: «Летней верхней одеждой является также сикпен, близкий по покрою мужской шубе (с четырьмя клиньями, пришиваемыми к спине). На спине его (по шву) делалась вышивка и пришивались кисти из цветного шелка. Рукава длинные с обшлагами, проймы их доходят до пояса, воротник отложной (шалью). Обшлага и воротник вышиты узорами из цветных шелковых ниток» [Потапов 1952: 184].

Демисезонной женской одеждой хакасов был кафтан *сикпен*, который был двух покроев, что и шуба, только из черного сукна, иногда на холщевой или коленкоровой подкладке. По покрою *сикпен* был распашной (спинка шилась целая или отрезная, покроя в талию, ширина талии обусловлена глубокими остроугольными, прямоугольными проймами, левая пола запахивается на правую). *Сикпен* шился длинным, заднюю часть была длиннее передней; от пояса *сикпен* расклинивался (от 3 до 7 клиньев); спинка *сикпена* в зависимости от покроя пройм рукавов (глубоких, остроугольных) кроилась в узкую талию. Воротник делали отложной, шалью из сукна или ткани, в зависимости от этнической группы выбирался цвет воротника: качинцы делали его красным или розовым, сагайцы – из золотистой или розовой парчи, кызыльцы черным с вышивкой. Кроме того качинцы воротник украшали различной величины перламутровыми пуговицами с мелкими красными кораллами, а сагайцы на полочке *сикпена* около воротника нашивали несколько рядов перламутровых пуговиц.

На этнические различия в декоре халата-*сикпена* обратил внимание еще в 1911 г. А. В. Адрианов. Он писал: «Упомянутый выше сикпен у кызыльцев имеет маленький, округленный откладной воротник, обыкновенно расшитый шелками. У качинцев же и сагаев этот воротник делается втрое шире и переходит в широкие, отвернутые лацканы; воротник и лацканы здесь не вышиваются, а покрываются поверх сукна красным ситцем и обсаживаются множеством мелких и крупных пуговиц» [Адрианов 1911–1912: 106].

Праздничные женские *сикпены* хакасок украшались вышивкой. Существовали определенные каноны в народной вышивке. У каждой этнической группы они имели свои особенности. Сагайцы украшали вышивкой швы на проймах рукавов *аргазы* и спинку *сикпена* (орнамент «розетка»), кызыльцы декорировали воротник (орнамент богини Солнца «Кун») и рукав (орнамент «рога барана»).

А самая богатая отделка *сикпена* была у качинцев. Качинцы на спинке *сикпена* средний шов и швы на проймах рукавов *аргазы* выши-

вали в технике «алдрып» («козлик»). Вышивкой на спинке украшалась вышивкой (орнамент «мировое древо», «сердце», «узел счастья»). На некоторых *сикпенах* на отрезной линии пояса вышивались три или пять *пратов* – символ богини Умай (Ымай), которые делались без кистей *тартханов*. *Прат* представлял собой вышитую геометрическую фигуру в виде трехрогой короны «тиары». Внутренняя поверхность замкнутых линий, образующих фигуру *прат*, заполнялась сплошной вышивкой.

Орнаментальные мотивы в вышивке *прата* и *тартхана* были связаны с мифологией хакасов. По представлениям хакасов, макрокосмос делится на Верхний, Средний и Нижний миры, между которыми распределены живые существа, боги и духи. Все главные хакасские боги населяли Верхний мир. У хакасов в Верхнем мире находится Высшее Божество Тенгри (Тигір), Богиня Умай (Ымай), Бог Дороги (Чол-Тенгри), Богиня Огня (От Ине), Богиня Солнца (Кун) и Богиня Луны (Ай), в Среднем мире – Чір-Су (Земля-Вода), в нижнем – Бог Эрлик. Божество Тенгри (Тигір) являлся главой хакасского пантеона богов, который предопределял судьбы людей и сроки их жизни. В орхоно-енисейских памятниках Тенгри наделен определенными человеческими чертами и говорит человеческим языком. Бог Тенгри, вместе с Богом Чір-Су («Землей-Водой»), вершили земные дела и, прежде всего, «распределяли сроки жизни», однако рождением людей ведала Богиня Умай (Ымай) – олицетворение женского начала, а их смертью – Бог подземного мира Эрлик. Бог Чір-Су и Тенгри воспринимались как две стороны одного начала, не борющиеся друг с другом, а взаимно помогающие друг другу.

В исторической науке ведется дискуссия о времени сложения культа Умай (Ымай) у хакасов. По мнению этнографа Л. П. Потапова, «Почитание Умай, видимо, очень древний культ, сложившийся у кочевников задолго до того времени, каким он датируется руническими надписями. Об этом говорит и его тесная связь с культом огня, т. е. одним из древнейших культом первобытности, также хорошо сохранившимся у многих современных тюркских народов Сибири и Средней Азии» [Потапов. 1973: 279].

Образ Богини-Матери – главного женского божества известно в большинстве мифологий мира. Как правило, образ Богини-Матери соотносится с женским началом в природе. Вероятнее всего, самые ранние о почитании Богини-Матери – верхнепалеолитические «Венеры» –

фигурки зрелых, полностью сформировавшихся женщин на последних месяцах беременности, найдены в неолитических и энеолитических стоянках.

Образ богини Умай (Ымай) занимает важное место в религиозном сознании, мифологии и изобразительном искусстве тюркоязычных народов Сибири и Центральной Азии. Вместе с тем, ученые так и не пришли к единому мнению об иконографическом изображении богини Умай (Ымай). Богиня Умай в мифологии хакасов, олицетворяла женское начало, была богиней плодородия и покровительствовала детям и воинам. Она считалась супругой бога Неба Тенгри и сестрой богини Огня От Ине.

Образ богини Умай (Ымай) получил широкое развитие в изобразительном и декоративном искусстве хакасов с эпохи бронзы: гравировке на камне и кости, монументальной и мелкой пластике, художественной обработке металла и народной вышивке. Орнамент Богини Умай (Ымай) применялся в хакасской народной вышивке «трилистник» и вышивка и аппликации в виде *пратов* и *тартханов*, которые символизировали саму богиню Умай (Ымай).

В 1920–2000-е годы во многих регионах Центральной Азии были обнаружены памятники средневековья с изображением женщины в трехрогой короне «тиаре», которые позднее ученые атрибутировали, как богиню Умай (Ымай). На голове богини трехрогая корона «тиара» – символ божественной власти. Образы богини Умай в «тиаре» были обнаруженны на Кудыргинском валуне (Горный Алтай), на ковре из Пятого Пазырыкского кургана (Горный Алтай), в с. Майтобе (Казахстан), на Сулекской писанице (Хакасия), в Суттуу-Булак (Киргизия), в комплексе Когалы (Казахстан), в долине р. Малого Кемина в ущелье Далпаран (Киргизия) и в п. Сузак (Казахстан) и др. Эти древние памятники являются свидетельством того, что богиня Умай была любимой и почитаемой героиней древнего искусства тюркских народов Евразии – казахов, киргизов, алтайцев и хакасов. Поскольку же во всех случаях в этой роли выступает женщина, изображенная с рядом признаков – в трехрогой короне «тиаре» на голове, сережки в ушах, в руках кувшин или цветок. Ученые, с уверенностью интерпретируют данные изображения, как каноническое изображение богини Умай.

Со временем трехрогая корона «тиара» богини Умай (Ымай) в народной вышивке хакасов трансформируется, и находит отражение в хакасском орнаменте *прат* и *тартхан*, которым украшались женские

праздничные шубы *тон*, женские белые шубы *ах тон* и *сикпены*. *Праты* и *тартханы* на женских шубах и *сикпенах* хакасов составляют совершено самобытное украшение, нигде и ни у кого из народов больше не встречающееся.

Таким образом, орнамент *пратов* и *тартханов* в хакасской народной вышивке был связан с мифологией хакасов и главной богиней плодородия и деторождения Умай (Ымай). Анализируя сохранившуюся традиционную одежду с вышивкой, можно констатировать, что хакасская народная вышивка имела свои каноны в орнаментике и колорите, которые в настоящее время забыты и утрачены. И главная цель современных исследователей Хакасии – это изучение богатого культурного наследия хакасского народа.

Литература

1. Адрианов А. В. Об орнаменте у сибирских инородцев // Труды Всероссийского съезда художников в Петрограде. СПб., 1911–1912. Т. 1. С. 102–108.

2. Адрианов А. В. Очерки Минусинского края. Томск: Паровая типолитография П. И. Макушина, 1904. 61 с.

3.Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и др. достопамятностей. СПб., 1799. Т. 4. Ч. 1–2. 178 с.

4. Кузнецова А. А., Кулаков П. Е. Минусинские и ачинские инородцы (Материалы для изучения). Красноярск: изд. Енисейского губ. Стат. ком., 1898. 298 с.

5. Миллер Г. Ф. Описание сибирских народов. М.: Памятники исторической мысли, 1990. 454 с.

6. Потапов Л. П. Краткие очерки истории и этнографии хакасов (XVII–XIX вв.). Абакан, 1952. 218 с.

7. Потапов Л. П. Умай-божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник – 1972. М., 1973. С. 265–286.

8. Спасский Г. И. Сибирский вестник. СПб., 1818. Ч. 2. 566 с.

9. Шибаева Ю. А. Одежда хакасов. Сталинабад: Таджик. гос. ун-т им. В. И. Ленина, 1959. 126 с.

10. Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. Объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск: Типография В. И. Корнакова, 1900. 212 с.

References

1. Adrianov A. V. Ob ornamente u sibirskikh inorodtsev // Trudy Vserossiiskogo s"ezda khudozhnikov v Petrograde. SPb., 1911–1912. T. 1. S. 102–108. [In Russ.].

2. Adrianov A. V. Ocherki Minusinskogo kraya. Tomsk: Parovaya tipolitografiya P. I. Makushina, 1904. 61 s. [In Russ.].

3. Georgi I. G. Opisanie vsekh obitayushchikh v Rossiiskom gosudarstve narodov: ikh zhiteiskikh obryadov, obyknovenii, odezhd, zhilishch, uprazhnenii, zabav, veroispovedanii i dr. dostopamyatnostei. SPb., 1799. T. 4. Ch. 1–2. 178 s. [In Russ.].

4. Kuznetsova A. A., Kulakov P. E. Minusinskie i achinskie inorodtsy (Materialy dlya izucheniya). Krasnoyarsk: izd. Eniseiskogo gub. Stat. kom., 1898. 298 s. [In Russ.].

5. Miller G. F. Opisanie sibirskikh narodov. M.: Pamyatniki istoricheskoi mysli, 1990. 454 s. [In Russ.].

6. Potapov L. P. Kratkie ocherki istorii i etnografii khakasov (KhVII–KhIKh vv.). Abakan, 1952. 218 s. [In Russ.].

7. Potapov L. P. Umai-bozhestvo drevnikh tyurkov v svete etnograficheskikh dannykh // Tyurkologicheskii sbornik – 1972. M., 1973. S. 265–286. [In Russ.].

8. Spasskii G. I. Sibirskii vestnik. SPb., 1818. Ch. 2. 566 s. [In Russ.].

9. Shibaeva Yu. A. Odezhda khakasov. Stalinabad: Tadzhik. gos. un-t im. V. I. Lenina, 1959. 126 s. [In Russ.].

10. Yakovlev E. K. Etnograficheskii obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya. Ob"yasnitel'nyi katalog etnograficheskogo otdela muzeya. Minusinsk: Tipografiya V. I. Kornakova, 1900. 212 s. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-140-148
УДК 75.046
ББК 85.14

Суботялов М. А., Суботялова А. М.

Образ Кришны-Леля в изобразительных и литературных источниках (по материалам произведений Николая и Святослава Рерихов)

Аннотация. Статья посвящена изучению художественных произведений Николая и Святослава Рерихов, объединенных образом героя эпических произведений Древней Индии. Цель статьи – представить общий анализ картин Рерихов, на которых запечатлен образ Кришны, и проанализировать имеющиеся тексты по теме. Неоднократно Николай и Святослав Рерихи обращались в своих произведениях к представлению индийской тематики. Авторами статьи раскрыто понятие образа Кришны-Леля в их картинах. Установлено, что образ пастушка Кришны пересекается в творчестве Рерихов с образом славянского пастушка Леля. Художники связывают Кришну, играющего на флейте, с пастушком Лелем и его волшебной свирелью. Слияние в единый образ Кришны-Леля Николаем Рерихом указывает на единый источник культур народов Индии и древних славян. Образы, воплощённые в серии картин «Священная флейта», связаны с эпизодами из эпических текстов Древней Индии. Образ Кришны-Леля в картинах Николая и Святослава Рерихов служит символом объединения разных культур, имеющих глубокие общие корни.

Ключевые слова: Рерих, Кришна, Древняя Индия, Николай Рерих, Святослав Рерих, Восток, востоковедение, Лель, символизм, славянская культура.

Mikhail A. Subotyalov, Anna M. Subotyalova

The image of Krishna-Lel in visual and literary sources (based on the works of Nicholas and Svyatoslav Roerich)

Abstract. The article is devoted to the study of artistic works of Nicholas and Svyatoslav Roerich, united in the image of the hero of the epic works of Ancient India. The purpose of the article is to present a general analysis of the Roerichs paintings depicting the image of Krishna. The authors introduced the concept of the image of Krishna-Lel in the paintings of Nicholas and Svyatoslav Roerich into scientific use. In the years of its activity, the Nicholas and Svyatoslav Roerich addressed in their works to the representation of Indian subjects. It is established that the image of the cowherd Krishna intersects in the

works of the Roerichs with the image of the Slavic cowherd Lel. The artists associate Krishna playing the flute with the cowherd Lel and his magic pipe. Merging into a single image of Krishna-Lel Nicholas Roerich points to a single source of cultures of the peoples of India and the ancient Slavs. These deep sources of the Indo-Russian community inspired Svyatoslav Roerich. The result of inspiration was a series of paintings "Sacred flute". The images presented in the paintings are associated with episodes of epic (Puranic) texts of Ancient India. Thus, the image of Krishna-Lel in the paintings of Nicholas and Svyatoslav Roerich is a symbol of unification of different cultures, symbolizing the spiritual community, which has deep roots.

Keywords: Roerich, Krishna, Ancient India, Nicholas Roerich, Svyatoslav Roerich, East, Oriental Studies, Lel, symbolism, slavic culture.

Семья Рерихов оставила большое культурное наследие, значительной частью которого являются картины, созданные в разные годы и ставшие сокровищницей мировой культуры [Матвиенко, Жукова 1998].

Большая часть жизни и творчества Николая Константиновича и Святослава Николаевича Рерихов была теснейшим образом связана с Индией – ее историей, культурой, бытом [Бузина 2014]. В своих картинах художники воплотили не только пейзажный облик Индии и детали жизни и быта местного населения, но и особенности его менталитета, мышления, мировоззрения. Одним из главных элементов мировоззрения индийцев является их эпос. В своих воспоминаниях о Святославе Рерихе Кира Алексеевна Молчанова писала: «Восхищался Святослав Николаевич и изумительной памятью неграмотного народа. На праздничных сходках индийские крестьяне могут часами слушать рассказы друг друга о героях народного эпоса. При этом они не допускают ни малейших неточностей в описании их подвигов» [Воспоминания … 2004: 44].

Л. Е. Рысакова в своей статье «Восток в художественном творчестве Н. К. Рериха» также отмечала, что художник главную роль в своем творчестве отдавал мифам и сказаниям [Рысакова 2016: 142]. Мифы, традиции, легенды и предания, прочно закрепившиеся в культуре индийского народа, заняли свое место в изобразительном искусстве Николая Константиновича Рериха [Там же: 144].

Одним из героев древнеиндийского эпоса является Кришна, которого многие писания признают восьмым воплощением Вишну. Его деяния описаны в таких священных текстах индуизма, как «Бхагавата-

пурана», «Махабхарата» и другие. В этих текстах он предстает в различных образах; но нас будет интересовать период его отрочества (санск. *kâumâra*), т.е. образ мальчика-пастушка. Следует отметить, что для немалого числа индийцев Кришна – не просто персонаж увлекательных сказаний; многие почитают его как изначального Бога.

Как мы уже сказали, не только творчество, но и жизнь Николая Константиновича и его семьи были очень тесно связаны с Индией, потому такой неотъемлемый элемент индийского сознания как образ Кришны, а также его деяния и значение для народа Индии, не мог не заинтересовать художника.

Николай Рерих не один раз обращался к образу Кришны-пастушка и неоднократно переносил его на свои полотна. Одна из работ – «Кришна. Весна в Кулу» (1930 г.), ныне находящаяся в музее Николая Рериха в Нью-Йорке, фигурирует под различными названиями: «Кришна», «Весна в Кулу», «Весна в Кулу. Кришна». На картине мы видим темнокожего юношу, сидящего под деревом и играющего на флейте. Художник изображает Кришну на фоне Гималаев.

Обратимся к статье Н. Рериха «Боги Кулуты», где он пишет: «В Серебряной Долине Великий Пастух призывал к жизни все живые существа серебряными звуками своей флейты. Он зовет к радости. И яблоневые, грушевые, вишневые, сливовые деревья откликаются на призыв буйным цветением. Ивовые деревья раскрывают пушистые цветы, абрикосовые деревья стали сиреневыми. Ореховое дерево покрывается желтым цветом, и, как исцеляющий нектар, течет ароматный живительный сок деодаров. Под яблонями, покрытыми розовым цветом, вечный Кришна на своей флейте играет свои божественные песни возрождения» [Рерих 1998: 326].

Этот образ вечно юного Кришны был необычайно привлекателен для художника, и в последующие годы (1936, 1938, 1946 гг.) он снова к нему обращается. На каждой из этих произведений Кришна изображен с темной кожей, облаченный в дорогие ткани, с украшениями. Он играет на флейте – это неотъемлемый его атрибут (о роли этого музыкального инструмента подробнее ниже). Фоном для Кришны служат Гималаи как олицетворение величия, духовной силы и вечности. Н. Рерих пишет Кришну именно таким, каким его описывают священные тексты.

Не стоит забывать, что основными темами в творчестве Николая Константиновича были и Восток, и Русь [Рысакова 2016: 142]. Для

русской культуры конца XIX – начала XX вв. был характерен расцвет славянской и русской мифологии. Широко распространился интерес ко всему русскому, и в апогее развития русско-славянского процесса были именно представители культурной интеллигенции [Бугаев 2015: 216].

Первые произведения Н. Рериха также посвящены славянской тематике («Заморские гости», «Славяне на Днепре», «Город строят»). Наряду со славянской символикой присутствует и христианская.

Индийский же период творчества художника является своеобразным сплавом компаративной символики. Н. К. Рерих еще в начале XX в. заложил прочнейший фундамент взаимодействия между Индией и нашей страной [Останин, Суботялов 2017: 70]. Указывая на единый источник культур народов Индии и древних славян, художник связывал Кришну, играющего на флейте с пастушком Лелем и его волшебной свирелью. Мечта русского художника осуществима в синтезе символа: «Искусство объединит человечество. Искусство имеет много ветвей, но корень один» [Мамардашвили 2000: 212].

К слившемуся в единый образ Кришны-Леля Н. Рерих обращается уже в 1919 г. в работе «Песня Леля». Хотя в названии Кришна и не упомянут, намеки на него есть в самой картине. Лель изображен именно в позе Кришны, т.е. его тело изогнуто в трех местах (санск. *tribhaṅga*). В руках он держит музыкальный инструмент, скорее напоминающий флейту, а не свирель.

Наиболее примечательным полотном «индо-русской» серии можно считать картину «Святой пастырь» (1932 г.). В очерке «Весна священная» Н. Рерих вспоминал: «Холмы смоленские, белые березы, золотые кувшинки, белые лотосы, подобные чашам жизни Индии, напоминали нам о вечном пастухе Леле и Купаве, или, как сказал бы индус, о Кришне и Гопи. Нельзя не отметить, что сыны Востока совершенно определенно узнавали в образах Леля и Купавы великого Кришну и Гопи. В этих вечных понятиях опять сплеталась мудрость Востока с лучшими изображениями Запада» [Крылов 2009: 75].

«Вспомнили Великого Кришну, благого пастуха, и невольно сравнили с древним образом славянского Леля, тоже пастуха, сходного во всем с индусским прототипом. Вспомнили песни в честь Кришны и Гопи и сопоставили их с песнями Леля, с хороводами славян...» [Рерих 1998: 338].

Эти глубинные истоки индо-русской общности вдохновляли и Святослава Рериха. Его серия картин «Священная флейта» посвящена Кришне и его чарующей музыке.

Работа «Зов (Священная флейта II)» написана спустя 9 лет. По мнению исследователей творчества Рерихов, она навеяна темой любви пастушек к отроку Кришне. [Маточкин 2005: 6].

Это состояние, присущее сопровождающим Кришну гопи (девушки-пастушки), описано в «Бхагавата-пуране». «Когда девушки Вриндавана услышали песнь флейты Кришны, пробуждающую любовь, их умы устремились к Господу. Поодиночке, не ведая о том, что другие тоже делают это, они бросились к тому месту, где ждал их возлюбленный, и на бегу серьги в их ушах раскачивались взад и вперед» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2006: 437–438].

«Невыносимая разлука жгла сердца гопи, которые не смогли увидеться с Кришной, и эти муки сожгли всю их плохую карму. В своей медитации, устремив к нему все свои мысли, они вдруг ощутили, как он обнимает их, и то счастье, что они испытали при этом, исчерпало весь запас их материального благочестия. Господь Кришна — это Высшая Душа, однако гопи считали его просто своим возлюбленным и общались с ним как с самым близким человеком. Так они избавились от пут кармы и покинули свои материальные тела» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2006: 445–446].

В 1955 г. Святославом Рерихом была написана «Священная флейта III». В этой картине темно-синий Кришна направил свою дудочку к небу и, кажется, заворожил звуками всю Вселенную [Маточкин 2005: 6]. Художник так прокомментировал свою работу: «Это предгорье Восточных Гималаев. Время, когда зацветают все деревья. Тема, связанная с эпосом Индии. Пастух Кришна и звук его флейты связывают всю Индию. Он уводит вас в столетия, в самое начало Индии» [Там же: 32].

П. Ф. Беликов писал об этой картине следующее: «"Священная флейта"– по существу тоже мифологический сюжет, знакомый многим народам. В Индии это – бог Кришна, в России – пастушок Лель. Святослав Рерих показывает Кришну в аспекте бытовой сценки. Опять реальный пейзаж юга Индии с ее красного оттенка почвой. Игрой на флейте Кришна завораживает животных из крестьянского стада. Магия звука – это власть разума, а не насилия, и разум вносит гармонию в окружающий человека мир. Темно-лиловый оттенок кожи указывает на принадлежность пастушка к сонму небожителей» [Беликов 2004: 155].

Святослав Николаевич не случайно назвал данную серию «Священная флейта». Как мы отметили выше, флейта – обязательный атрибут Кришны. Играя на этом музыкальном инструменте, Кришна способен привлекать к себе все живые существа во всех вселенных.

В Десятой песни «Бхагавата-пураны» гопи говорят Яшоде, которая является одной из земных матерей Кришны: «Когда твой сын играет на Своей флейте, ее звуки приводят в смятение Господа Шиву, Господа Брахму и Индру, хотя в этой вселенной нет никого мудрее и ученее, чем они. Стоит им услышать звуки флейты Кришны, как они, забыв о своем высоком положении, в смирении склоняются перед Ним и, внимая этим звукам, становятся серьезными» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2006: 615].

О его флейте говорят, что звук этого изумительного инструмента способен вывести из медитации величайших мудрецов. При помощи флейты Кришна бросал вызов богу любви, оповещая весь мир о своей трансцендентной славе.

В своей книге «Видагдха-мадхава» индийский средневековый философ Рупа Госвами пишет: «Звук флейты Кришны чудом заставил Господа Шиву прекратить стучать в свой барабан диндима; та же флейта прервала медитацию великих мудрецов, четырех Кумар. Она повергла в изумление Господа Брахму, восседавшего на лотосе и готового приступить к сотворению вселенной. А Анантадева, до этого спокойно державший все планеты на своих капюшонах, стал раскачиваться из стороны в сторону в такт трансцендентным звукам флейты Кришны, которые проникли сквозь оболочки этой вселенной и достигли духовного неба» [Рупа Госвами 2012: 6].

О притягательности телесной красоты Кришны и звуков его флейты говорится в той же «Бхагавата-пуране». Гопи обращаются к нему с такими словами: «Хотя наши отношения с Тобой и напоминают любовный роман, мы не можем не удивляться, что ни одна женщина, услышав звуки Твоей флейты, не в силах сохранить свое целомудрие. Да что говорить о женщинах, даже суровые мужчины забывают обо всем на свете при Ее звуках. Более того, мы видели, как коровы, олени, птицы и деревья Вриндавана – словом, все – были зачарованы нежными звуками Твоей флейты и Твоей пленительной красотой» [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2006: 481].

Эти «пленительные звуки флейты Кришны» привлекли и Николая, и Святослава Рерихов. Мыслители и художники через свои произведе-

ния открыли нам не только восточную культуру, но и величие богатой природы, глубокий смысл единения человеческой души с божеством [Рерих 1998: 144]. Соприкосновение с Индией для каждого из Рерихов происходило по-своему, но каждый из них смог гармонично вплести в свое творчество древние нити индийской культуры.

Таким образом, образ Кришны-Леля, представленный в картинах Николая и Святослава Рерихов, имея источником эпические и пуранические произведения Древней Индии, в то же время символизирует единение духовной культуры народов Индии и древних славян в произведениях художников.

Литература

1. Беликов П. Ф. Святослав Рерих: Жизнь и творчество. М.: Международный Центр Рерихов; Мастер-Банк, 2004. 328 с.: ил. Прилож.: Хронология жизни и творчества С. Н. Рериха / Сост. К. А. Молчанова.
2. Бугаев В. И. Славянские образы-символы женственности в русской художественной культуре конца XIX – начале XX вв. // Вестник славянских культур. 2015. № 3 (37). С. 215–221.
3. Бузина Л. В. Идеи, положенные в основу живописного творчества Н. К. Рериха // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2014. Т. 204. Вып. 2. С. 42–47.
4. Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч. Шримад Бхагаватам. Десятая песнь. Можайск, 2006. Т. 2. 850 с.
5. Воспоминания о С. Н. Рерихе. М.: Международный Центр Рерихов, 2004. 240 с., с илл.
6. Каталог картин Н. К. и С. Н. Рерихов (URL: http://gallery.facets.ru/ Дата обращения: 15.03.2021).
7. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. 416 с.
8. Матвиенко Л. М., Жукова Н. И. Вклад семьи Рерихов в мировую культуру // Вестник Томского государственного университета. 1998. № 2. С. 90–96.
9. Маточкин Е. П. Индия Святослава Рериха. Самара: Издательский дом «Агни», 2005. 52 с.: ил.
10. Останин В. В., Суботялов М. А. Индийские мотивы в официальной символике республики Алтай // Человек. Общество. Инклюзия. 2017. № 2 (30). С. 70–76.
11. Рерих Н. К. Шамбала. Киев: «Изумрудная Скрижаль», 1998. 400 с.
12. Рупа Госвами. Шри Видагдха-мадхава. Шри Лалита-мадхава. М.: Философская книга, 2012. 376 с.

13. Рысакова Л. Е. Восток в художественном творчестве Н. К. Рериха // Успехи современной науки и образования. 2016. Т. 4. № 7. С. 142–145.

14. Спиридонова Ю. В. Рерих: сохранение культурного наследия // Обсерватория культуры. 2011. № 2. С. 69–76.

15. Художественные произведения Николая и Святослава Рерихов в музеях и собраниях Индии: иллюстрированный каталог / Автор-составитель П. И. Крылов. СПб: «Золотой век», 2009. 88 с.

References

1. Belikov P. F. Svyatoslav Rerikh: Zhizn' i tvorchestvo. M.: Mezhdunarodnyi Tsentr Rerikhov; Master-Bank, 2004. 328 s.: il. Prilozh.: Khronologiya zhizni i tvorchestva S. N. Rerikha / Sost. K. A. Molchanova. [In Russ.].

2. Bugaev V. I. Slavyanskie obrazy-simvoly zhenstvennosti v russkoi khudozhestvennoi kul'ture kontsa XIX – nachale XX vv. // Vestnik slavyanskikh kul'tur. 2015. № 3 (37). S. 215–221. [In Russ.].

3. Buzina L. V. Idei, polozhennye v osnovu zhivopisnogo tvorchestva N. K. Rerikha // Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv. 2014. T. 204. Vyp. 2. S. 42–47. [In Russ.].

4. Bkhaktivedanta Svami Prabkhupada A. Ch. Shrimad Bkhagavatam. Desyataya pesn'. Mozhaisk, 2006. T. 2. 850 s. [In Russ.].

5. Vospominaniya o S. N. Rerikhe. M.: Mezhdunarodnyi Tsentr Rerikhov, 2004. 240 s., s ill. [In Russ.].

6. Katalog kartin N. K. i S. N. Rerikhov (URL: http://gallery.facets.ru/ Data obrashcheniya: 15.03.2021). [In Russ.].

7. Mamardashvili M. K. Estetika myshleniya. M.: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovanii, 2000. 416 s. [In Russ.].

8. Matvienko L. M., Zhukova N. I. Vklad sem'i Rerikhov v mirovuyu kul'turu // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. 1998. № 2. S. 90–96. [In Russ.].

9. Matochkin E. P. Indiya Svyatoslava Rerikha. Samara: Izdatel'skii dom «Agni», 2005. 52 s.: il. [In Russ.].

10. Ostanin V. V., Subotyalov M. A. Indiiskie motivy v ofitsial'noi simvolike respubliki Altai // Chelovek. Obshchestvo. Inklyuziya. 2017. № 2 (30). S. 70–76. [In Russ.].

11. Rerikh N. K. Shambala. Kiev: «Izumrudnaya Skrizhal'», 1998. 400 s. [In Russ.].

12. Rupa Gosvami. Shri Vidagdkha-madkhava. Shri Lalita-madkhava. M.: Filosofskaya kniga, 2012. 376 s. [In Russ.].

13. Rysakova L. E. Vostok v khudozhestvennom tvorchestve N. K. Rerikha // Uspekhi sovremennoi nauki i obrazovaniya. 2016. T. 4. № 7. S. 142–145. [In Russ.].

14. Spiridonova Yu. V. Rerikh: sokhranenie kul'turnogo naslediya // Observatoriya kul'tury. 2011. № 2. S. 69–76. [In Russ.].

15. Khudozhestvennye proizvedeniya Nikolaya i Svyatoslava Rerikhov v muzeyakh i sobraniyakh Indii: illyustrirovannyi katalog / Avtor-sostavitel' P. I. Krylov. SPb: «Zolotoi vek», 2009. 88 s. [In Russ.].

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ, ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-149-158
УДК 130.2
ББК 86.3

Лепехов С. Ю.

Существующие и существовавшие классификации школ Мадхьямаки[1]

Аннотация. В статье анализируются ныне действующие и ранее существовавшие классификации подшкол Мадхьямаки. Отмечается различие между ранними индийскими и позднейшими тибетскими классификациями. Обсуждается полемика между представителями Сватантрики и Прасангики и последствия этой полемики, послужившие основой для классификации. Обращается внимание на изменение критериев классификации с течением времени и под влиянием различных внешних обстоятельств. Рассматриваются «компромиссные» варианты, сближающие различные классификации. Анализируется различие в понимании современного понятия «философская школа» в западной интерпретации и теми смыслами, которые вкладывали в это понятие древние индийские авторы. Отмечаются новые смыслы в понятии «школа», которые появились в тибетском буддизме. Делается вывод о возможной связи представлений Цонкапы о тождественности «двух истин» и взаимодополнительности основных направлений Махаяны в свете учения о Единой Колеснице.

Ключевые слова: Мадхьямака, Сватантрика, Прасангика, Махаяна, Бхавивека, Чандракирти, Шантаракшита.

Sergei Yu. Lepekhov

Existing and pre-existing classifications of Madhyamaka schools

Abstract. This article analyzes the current and pre-existing classifications of Madhyamaka sub-schools as the difference between the early Indian and later Tibetan traditions. As the basis for this classification served the polemic between the representatives of Svatantrika and Prasangika and it’s consequences.

[1] Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии», № 121031000263-3).

Over time and under the influence of various external circumstances the classification criteria changed. Nevertheless, there existed so called “compromise” options that brought different classifications closer together. The article analyzes the difference in the understanding of the modern concept of “philosophical school” in the Western interpretation and what meanings the ancient Indian authors put into this concept. Also the new meanings of the “school” concept that appeared in Tibetan Buddhism are noted. The conclusion states about the possible connection of Tsongkhapa's ideas about the identity of the “two truths” and the complementarity of the main directions of Mahayana in the light of the doctrine of the One Chariot.

Keywords: Madhyamaka, Svatantrika, Prasangika, Mahayana, Bhaviveka, Chandrakirti, Shantarakshita.

Известное разделение философских школ Махаяны: на Мадхьямаку и Виджнянаваду, и затем Мадхьямаки: на Сватантрику-Мадхьямаку и Прасангику-Мадхьямаку не было таким изначально. Подобная классификация оформилась окончательно в работах тибетских ученых, но не была известна в более ранних индийских источниках.

Изначальная точка зрения, вокруг которой оформлялось все построение аргументации, определившей то или иное направление, принадлежало индийским ученым. Они являлись исходными авторитетами в данном вопросе. Но основная полемика и окончательная классификация создавалась уже в Тибете. Основное различие между Сватантикой и Прасангикой заключалось в методах используемой ими логической аргументации. Чандракирти (ок. 600 – ок. 650), продолжил и развил взгляды Буддхапалиты (470–550 гг.), комментировавшего Нагарджуну (ок. 150 – ок. 250) и обосновывающего использование метода логического следования, *прасанги*, являвшегося индийским аналогом логического метода *reductio ad absurdum*, т.е. «доведения до абсурда», для указания на абсурдные и неприемлемые логические следствия, вытекающие из субстанциолистских воззрений, критиковавшихся Нагарджуной. Таким образом сформировалось направление Прасангика-Мадхьямака.

Бхавивека (Бхававивека, Бхавья, ок. 500 – ок. 578), находясь под сильным воздействием логики Дигнаги (ок. 480 – ок. 540), использовал силлогистические рассуждения в своем комментарии «Праджняпрадипа» (санскр.: *Prajñāpradīpa*, тиб.: *Shes rab sgron ma*) к работе Нагарджуны «Муламадхьямакакарика», с тем, чтобы не дать устареть Мад-

хьямаке и развивать ее в духе последних логических достижений, критиковал Буддхапалиту за игнорирование последним своих собственных «автономных» (*сватантра*) силлогизмов и, таким образом, стал основателем Сватантрики-Мадхьямаки.

Бхавивека исходил из того, что обе стороны в дискуссии должны иметь один общий объект для обсуждения на конвенциональном уровне и опираться изначально на простые формы, доступные обеим сторонам. В противном случае теряется почва для спора. Победа в споре, в котором обе стороны пользуются одинаковыми методами ведения спора, будет, по мнению Бхавивеки, более убедительной. Использование метода *прасанги*, как он считал, полностью исключает любую встречную аргументацию и делает утверждаемую точку зрения безальтернативной. Победа над оппонентом в результате лишь опровержения его точки зрения, но без обоснования собственной, оставляет место для сомнений и не является полной.

Бхавивека указывал на то, что высшая истина не выразима в знаках, поскольку превышает возможности дискурсивного мышления, поэтому, для приближения к ней, требуется относительная истина, доступная для выражения и описания реальности. К собственным достижениям Бхавивеки в области логики следует отнести впервые введенное им различение «неимпликативного» или «экзистенциального» отрицания (санскр.: *niṣedha*, тиб.: *med dgag*) от «имплицитного» или «предикативного отрицания» (санскр.: *paryudāsa*, тиб.: *ma yin dgag*).

Чандракирти защищал Буддхапалиту от критики Бхавивеки такой аргументацией: для дискуссии, в действительности, важным и объединяющим являются не общие взгляды на применяемые силлогистические методы, а признание или непризнание наличия субстанции (*свабхавы*) в основе явлений, что, собственно, и будет истинным предметом дискуссии. Поскольку общего взгляда у мадхьямика и санкхьяика, с которым полемизировал Нагарджуна, по этому вопросу нет и быть не может, вопрос о силлогистических методах переводится всецело в плоскость их конечной эффективности. И здесь можно лишь констатировать безусловную успешность Нагарджуны (и комментировавшего его Буддхапалиты). Как только мы соглашаемся, согласно Чандракирти, на использование собственных автономных силлогизмов, то фактически признаем в этот момент, хотя бы и временно, возможность признания существования собственной сущности. Нужно ли идти на это, хотя бы из пропедевтических целей, как убеждал Бхавивека? Чандракирти

подобный подход категорически отрицает. С его точки зрения относительная истина состоит просто из наблюдаемых нами явлений, и единственная цель последовательной аргументации может заключаться только в том, чтобы подготовить сознание к непосредственному знанию шуньяты, а не в интеллектуальным пониманием ее. Возможности постепенного приближения к абсолютной истине с помощью относительной также относительны и не достигают успеха.

Чандракирти считал, что логика Дигнаги уводит в сторону и останавливается там, где Мадхьямака сделала прорыв к фундаментальному прозрению. Во имя философской завершенности Дигнага делает шаг назад от Нагарджуны, не побоявшегося выйти за границы логики там, где она уже не нужна. Возможно, аргументы Сватантрики в большей степени соответствуют представлениям о философской респектабельности, но допускают, пусть даже временно, признание реальных сущностей, что для интеллектуально честного философа, знающего истину, исключает их использование.

Взгляды Чандракирти были систематизированы и изложены в его труде «Мадхьямакааватара», но при жизни автора не были восприняты в Индии. Только спустя более чем 300 лет после смерти Чандракирти появился первый комментарий к его труду единственного индийского комментатора кашмирского пандиты Джаяананды (XII в.). Других последователей у Чандракирти в Индии не было, и он не оказал почти никакого влияния на развитие индийской Мадхьямаки, которая следовала, в основном, идеям Бхавивеки [Dreyfus, McClintock 2015: 8–9].

Шантаракшита (725–788) предпринял интересную и очень сложную попытку объединить в едином синтезе оба основных философских течения Махаяны: Мадхьямаку и Йогачару, подкрепив достижениями логико-эпистемологической традицией Дигнаги и Дхармакирти (600–660). Направление, основанное Шантаракшитой, получило название Йогачара-Мадхьямака. Такое название предложил ученик Шантаракшиты Джнянасутра (VIII–IX вв.), разделивший Мадхьямаку на: «Саутрантику-Мадхьямаку», куда он включал Бхавивеку и «Йогачара-Мадхьямаку», представленную Шантаракшитой, Камалашилой (VIII в.) и Харибхадрой (IX в.). Разницу в этих направлениях Джнянасутра усматривал в том, что Бхавивека использовал терминологию Саутрантрики для описания на обыденном уровне сущностей, существующих независимо от нашего сознания; Шантаракшита же отрицал такой под-

ход и рассматривал явления, в соответствии с учением Йогачары, как деятельность сознания.

Шантаракшита сыграл важнейшую роль в деле распространения буддизма в Тибете. Естественно, что первоначальный буддизм в Тибете развивался в духе взглядов Шантаракшиты и его учеников, в том числе Камалашилы.

Следует отметить, что термины*: rang rgyud pa* и *thal 'gyur ba* впервые ввел тибетский ученый Пацаб Нима Дакпа (тиб.: pa tshab nyi ma grags pa, 1055–1145), исследовавший различия между взглядами Бхавивеки и Чандракирти, и уже современными учеными они были санскритизированы как «*Сватантрика»* и «*Прасангика».* Пацаб был первым тибетским переводчиком и комментатором «Муламадхьямака-карика» Нагарджуны, он перевел также «Мадхьямакаавататару» Чандракирти.

В двенадцатом веке, группой тибетских ученых, стремившихся систематизировать различные интерпретации Мадхьямаки, была предложена классификация на «Саутрантику-Сватантрику-Мадхьямаку» и «Йогачара-Свантрику-Мадхьямаку». Эта классификация была сделана на основе анализа использования сходных силлогистических приемов, но она не учитывала философские нюансы подхода Шантаракшиты, фактически искажая его истинные взгляды.

Существенно, что подобные классификации возникли только в Тибете, а в Индии они не были известны. Здесь более употребительна была классификация, подразделяющая Йогачару: на Сакараваду и Ниракараваду, а Мадхьямаку – на Майопамаваду и Апратиштханаваду [Ruegg 2000: 34].

Например, кашмирец Чандрахарипада насчитывает в своем трактате «Ратнамала» семь буддийских философских школ: Вайбхашика, Саутрантика, Пратьекабудда, Сакаравада, Ниракаравада, Майопамавада и Апратиштханавада [Almogi 2010: 143]. Полное название подшкол Мадхьямаки: Майопамаадвайавада (тиб.: *sgyu ma lta bu gnyis su med par smra ba*, или *sgyu ma rigs grub pa*) «школа (букв.: «нить»), которая видит (реальность) недуально и подобную иллюзии» и, соответственно: Сарвадхармаапратиштханавада (тиб.: *chos thams cadrab tu mi gnas par 'adod pa*, или *rab tu mi gnas pa*), «школа, которая поддерживает утверждение, что все дхармы не имеют какого-либо субстрата».

Представители Майопамавады расходились как с Сакаравадой, утверждавшей существование истинных образов объектов, так и Нира-

каравадой, отвергавшей существование образов, приводя тот аргумент, что в данном случае неправильно говорить ни об истинных образах, ни об их отсутствии, поскольку образы подобны иллюзии и, подобно любым другим явлениям, – непостоянны, сиюминутны, но, при этом, непрерывны (skad cig gis mi rtag la rgyun du gnas) в том виде, в каком они внешне воспринимаются. Поэтому, с точки зрения майопамавадинов, на уровне абсолютной истины образы при анализе невыразимы, но иллюзии следует считать реальными, ведь, если бы это было не так, то переживание страданий или счастья было бы фиктивным (brdzun), и стремиться к достижению состояния Будды стало бы бессмысленно. Также, в этом случае нельзя было бы говорить о существовании четырех тел Будды [Almogi 2010: 147].

Против позиции Сакаравады (которую иногда именуют и Сатьякаравадой) выступали также и представители Аликакаравады, утверждавшие, что в действительности, не существует ни внешних явлений, ни их восприятий в умах отражающих их. Тем не менее, на этом пункте они не останавливаются и соглашаются с тем, что существует только изначальное целостное сознание (*ye shes, jñāna*), проявляющееся (и описываемое) как самопознание (*rang rig*, svasamvedana / svasamvitti), или, более точно, как индивидуальное самопознание изначального сознания (*so so(r) rang gis rig pa'i ye shes*). Майопамавадины критикуют аликакаравадинов на том основании, что для познания «самопознания» потребуется еще дополнительное «познание», а для этого, в свою очередь, свое дополнительное, и так до бесконечности. Эта трудность, по их мнению, снимается указанием на то, что образы (формы или «признаки») являются «подобными иллюзии».

В сущности, между позициями Майопамавады и Аликакаравады были не такие уж большие отличия, если учесть, что «иллюзии» майопамавадинов тоже ведь имеют происхождение, а именно – они являются порождением сознания. Таким образом, позиции этих двух подшкол сближаются с точкой зрения Читтаматры и, можно сказать, что майопамавадины в какой-то степени предвосхитили их.

Интересно проследить, каким образом классификация на Майопамаваду и Апратиштханаваду соотносилась с другой, более поздней классификацией, на Сватантрику-Мадхьямаку и Прасангику-Мадхьямаку. На этот предмет точки зрения различных авторов расходились. Согласно классификации Лонченпы (Klong chen pa, 1308–1364), обе школы (Майопамавада и Апратиштханавада) считались разновид-

ностями Сватантрики-Мадхьямаки, причем между собой они соотносились как «Низшая Сватантрика» (Майопамавада) и «Высшая Сватантрика» (Апратиштханавада) [Almogi 2010: 172].

Ми пам (Mi pham rNam rgyal rgya mtsho,1846–1912) полагает, что Апратиштханавада, а точнее, одна из ее разновидностей – *Zung 'jug rab tu mi gnas pa* («Сосредоточение на полном непребывании»), соответствует Прасангике-Мадхьямаке [Almogi 2010: 173]. Кедруб Дже (mKhas grub rje, 1385–1438) считал, что Майопамавада была школой Шантаракшиты и Харибхадры и является фактически Йогачарой-Мадхьямакой, а Апратиштханавада, в свою очередь, – школой Чандракирти (т.е. Прасангикой-Мадхьямакой) [Ruegg 1981: 58–59, n. 174]. Действительно, отождествление Кедруба Дже Майопамавады с Йогачарой-Мадхьямакой не случайно и совершенно оправданно, если учесть, что фактически сознание выступает единственным источником познания.

Апратиштханавадины критиковали представителей Майопамавады, прежде всего, по логико-эпистемологическим основаниям, поскольку позиция последних, предполагающая фиксацию истинной реальности с помощью позитивных утверждений, оставляла лазейку для признания существования субстрата, что является, с точки зрения Апратиштханавады, недопустимым. Отсылку к иллюзиям апратиштханавадины относят к уровню только относительной истины; для уровня абсолютной истины, выразителями которой они себя считают, не существует положительных или отрицательных определений и каких-либо субстратов.

Дэвид Хиггинс, касаясь полемики, которую вел Ми кьё дорже (Mi bskyod rdo rje, 1507–1554) – Восьмой Кармапа, с Шакья чог дэном (Shākya mchog ldan, 1423–1507) относительно взглядов представителей различных подшкол и, соответственно, возможных классификаций, отмечает три пункта, характеризующих взгляд Ми кьё дорже на традицию Аликакары Читтаматры и различия в философских ориентациях оппонентов.

Во-первых, Ми кьё дорже сомневается в правомерности отнесения Аликакары к системе Мадхьямаки, указывая на то, что различия между Сатякарой и Аликакарой следует рассматривать как различия внутри традиции Читтаматры [Higgins 2016: 310]. Что же касается Мадхьямаки, то, по мнению Ми кьё дорже, есть один общий определяющий и объединяющий принцип традиций Мадхьямаки, заключающийся в полном отказе от всех видов реализма, от субстанции онтологии до субъектив-

ного идеализма, – принцип, воплощенный в выражении «свобода от крайностей существования и небытия» (yod med mtha' bral) [Higgins 2016: 312]. Для истинного мадхьямика, утверждает Ми кьё дорже, неприемлемы любые утверждения, допускающие существования реальности в какой-либо форме.

Во-вторых, отмечает Ми кьё дорже, принципы Аликакары и Сатьякары не только традиционно идентифицировались как Читтаматра и только как Читтаматра, но и были решительно опровергнуты и преодолены Мадхьямакой, прежде всего, Апратишаханавада-Мадхьямака-Махамудрой Майтрипы и его последователей, которые объединили Мадхьямаку Нагарджуны с инструкциями Махамудры Сарахи и его последователей [Higgins, 2016: 312].

В-третьих, Восьмой Кармапа адресует последователям Читтаматры упрек в том, что они, по сути дела, размывали различие между обычным сознанием и мудростью, и, более того, в некоторых случаях возвышали первое до статуса второго. Это, в конечном счете, приводило к противоречиям в философских выводах [Higgins 2016: 314].

Следует иметь в виду, что понятие «философская школа» мы неосознанно связываем с неизбежными современными коннотациями, а в Индии под тем, что ему соответствовало, понимали обычно позицию, занятую в той или иной дискуссии по вполне определенному конкретному вопросу. Могло случиться так, что автор, занимавший данную позицию, в дальнейшем мог изменить свою точку зрения или заинтересоваться совершенно другой темой и участвовать в других дискуссиях. В этом случае он мог причисляться к различным школам. Так случалось, когда последователь брахманизма или, например, джайнизма переходил в буддизм, или, будучи последователем тхеравады, переходил в махаяну и т.д.

В Тибете под «школой» стали понимать нечто более долговременное и фундаментальное. Если в Индии, а, впоследствии, и в Китае, и в Японии в одном монастыре могли жить приверженцы различных школ, то в Тибете такое было большой редкостью. Так случилось, что в Тибете стали придавать большее значение расхождениям между школами, чем это было в Индии, и те различия, которые могли, со временем быть сглажены и устранены, здесь оказались надолго «законсервированными». Хотя, справедливости ради, следует отметить, что и в Тибете не все были согласны с таким положением, и попытки к сближению и интеграции также предпринимались.

Школа Шантаракшиты и Камалашилы, получившая название «Йогачара-Мадхьямака», не случайно была последней по времени философской буддийской школой в Индии, до прихода туда ислама. В определенной степени она, возможно, символизирует тот вектор развития, по которому могло пойти развитие школ в направлении интеграции, но по причине ряда внешних обстоятельств этого не случилось. Одна из причин, по которой сформировалась позднейшая тибетская классификация – это усиление позиций Гелукпы и аргументация Дже Цонкапы (1357–1419), защищавшего позиции Чандракирти в этом споре. Суть аргументации Цонкапы заключалась в тождественности относительной и абсолютной истины, в то время как его оппоненты эти истины принципиально разделяли. Поскольку Бхавивека основывал свою силлогистику на доказательстве существования общей основы для рассуждений оппонентов, то Цонкапа специально останавливается на этом пункте. Такой общей основой, по Бхавивеке, является общее восприятие объекта, пустота существования которого должна быть установлена. Общее восприятие, согласно Бхавивеке, становится возможным, поскольку воспринимаемые объекты мысленно сигнифицируются, опираясь на характерные признаки, отличающие их от других объектов. Согласно Цонкапе, признание характерных признаков существования, фактически является признанием существования природы объекта, которой Мадхьямакой отвергается. Таким образом, исчезает общая основа силлогистики, которую пытается обосновать Бхавивека. Вместе с тем, Цонкапа не отвергает саму возможность использования автономных силлогистических рассуждений Бхавивеки, но допускает ее только в том случае, если оба оппонента исходят из общего, уже достигнутого понимания пустоты. Таким образом, начинать нужно с Прасанги, лишь впоследствии переходя к Сватантре (которая, в этом случае, по большому счету, уже оказывается ненужной). Именно это решающее обстоятельство и побудило Цонкапу настойчиво и вопреки, можно сказать, подавляющему большинству оппонентов, утверждать принципиальное расхождение Сватантрики и Прасангики, а также несомненное и неоспоримое преимущество последней.

Такая позиция закрепляла и преимущество Мадхьямаки над Йогачарой, претендуя на полное и совершенное владение абсолютной истиной мадхьямиками, но оставляя за виджнянавадинами возможность адекватно исследовать и выражать относительную истину. В конечном счете, в свете представлений Цонкапы о тождестве двух истин, напра-

шивается и вывод о возможном единстве и взаимодополнительности двух философских направлений Махаяны. В определенной степени эти взгляды нашли свое выражение и в учении о единой Колеснице, что переводит все философские расхождения различных буддийских школ в разряд относительных и временных.

References

1. Almogi Orna. Māyopamādvayavāda versus Sarvadharmapratisthanavada: A Late Indian Subclassification of Madhyamaka and its Reception in Tibet // Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies XIV. 2010. P. 135–212. [In Engl.].
2. Svatantrika-Prasangika Distinction: What Difference Does a Difference Make? / Dreyfus, Georges B. J.; McClintock, L. Sara (eds.). Simon and Schuster Boston: Wisdom Publications, 2015. 659 p. [In Engl.].
3. Higgins David. How is Consciousness (rnam shes) Related to Wisdom (ye shes)? The Eighth Karma pa on Buddhist Differentiation and Unity Models of Reality (part II) // Studia Religiologica. 2016. No. 4 (49). P. 305–323. [In Engl.].
4. Ruegg David Seyfort. The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India / A History of Indian Literature 7, ed. Jan Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981. 146 p. [In Engl.].
5. Ruegg David Seyfort. Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy: Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought. Part 1. WSTB 50. Vienna: Arbeitskreis fur tibetische und buddhistische Studien Universitat Wien, 2000. 322 p. [In Engl.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-159-175
УДК 130.2
ББК 86.3

Лепехов С. Ю.

Представления о сознании и «двух истинах» в гимнах Нагарджуны[1]

Аннотация. В статье рассматриваются важные для философии Махаяны категории «две истины» и «сознание» в том виде, в каком они встречаются в гимнах Нагарджуны. С этой целью привлекаются не только традиционно рассматриваемые гимны из собрания «Чатухстава», но также и входящий в тибетский Кангьюр гимн «Читтаваджрастава». Рассматриваются проблемы связи познающего сознания и объекта сознания, знака и референта. Раскрываются особенности подхода к онтологической проблематике в гимнах Нагарджуны. Обосновывается вывод о том, что сознание, как его понимает Нагарджуна, может восприниматься по-разному, в зависимости от уровня понимания, или уровня «истины» (высшей или мирской). Переход сознания в зависимости от уровня восприятия действительности мыслится как определенная практика, разновидностью которой и являются гимны Нагарджуны. В приложении даются переводы на русский язык трех гимнов Нагарджуны: «Нираупамьястава» (санскр.: niraupamyastava, тиб.: bstod pa), «Парамартхастава» (санскр.: paramārthastava, тиб.: don dam pa'i bstod pa), «Читтаваджрастава» (санскр.: cittavajrastava, тиб.: sems kyi rdo rje'i bstod pa).

Ключевые слова: «две истины», сознание, Нагарджуна, «Нираупамьястава», «Парамартхастава», «Читтаваджрастава».

Sergei Yu. Lepekhov

Ideas about consciousness and "Two truths" in the hymns of Nagarjuna

Abstract. This paper studies two important categories of Mahāyāna philosophy – the "two truths" and "consciousness" how they are described in the hymns of Nāgārjuna. Both the traditional hymns from the Catuhstava collection and the Cittavajrastava hymn included in the Tibetan Kangyur were used for this purpose. In the hymns of Nāgārjuna besides the features of the ontological problems also the connections between the cognizing consciousness and the object

[1] Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии», № 121031000263-3).

of consciousness are revealed. The consciousness, as understood by Nāgārjuna, can be perceived in both ways: absolute or profane, depending on the level of perception. This transition of consciousness was considered as a certain practice, which was partially embodied in the hymns of Nāgārjuna. In the appendix are given the author's translations of three hymns of Nāgārjuna to Russian: «Niraupamyastava» (Skt.: niraupamyastava, Tib.: bstod pa), «Paramārthastava» (Skt.: paramārthastava, Tib.: don dam pa'i bstod pa), «Cittavajrastava» (Skt.: cittavajrastava, Tib.: sems kyi rdo rje'i bstod pa).

Keywords: "Two truths", consciousness, Nāgārjuna, «Niraupamyastava», «Paramārthastava», «Cittavajrastava».

«Две истины» и «сознание» относятся к числу важнейших и центральных категорий философии буддизма Махаяны. Причем они важны не только для их правильного теоретического понимания, но и как основа для практики. Вот почему эти категории постоянно находились в центре полемических дискуссий, в том числе и в тибетском буддизме [См., напр.: Терентьев 2019: 423–440]. Гимны Нагарджуны интересны в этой связи в том смысле, что они одновременно могут рассматриваться и как авторитетное теоретическое обоснование, и как определенного типа духовная практика. Гимны Нагарджуны имеют определенную последовательность, которая предполагает, что изучающий их будет ей следовать. В данной статье они также рассматриваются именно в этой последовательности.

В гимне «Восхваление преодолевшему мирское» (Локатитастава) Нагарджуна подходит к проблеме сознания с эпистемологических позиций. Он показывает, что знание невозможно без объекта познания, поэтому познающее сознание также должно рассматриваться в неразрывной связи с объектом познания [«Локатитастава» (10–12), Лепехов 2019: 34–35]. Следовательно, поскольку эти два фактора обуславливают друг друга, то, согласно концепции пратитьясамутпады, они не имеют собственной природы. Далее, Нагарджуна переходит к проблеме связи признака и обозначаемого, или в терминах современной семиотики – «знака» и «референта». Вопрос ставится так: может ли знак быть отличен от того, что он обозначает? Различие знака и обозначаемого потенциально может означать, что каждый из них способен иметь собственную природу. Но тогда, каким же образом знак обозначает именно обозначаемое и отсылать к этому обозначаемому, то есть, собственно, исполнять функцию знака? Этого вопроса у Нагарджуны нет,

но он подразумевается. Разумеется, один и тот же знак может обозначать не одно обозначаемое, а сразу несколько. На практике в коммуникации существуют дополнительные способы уточнить – к какому именно обозначаемому, в данном случае, отсылает нас конкретный знак в конкретной ситуации. Но даже эта оговорка не может отменить того обстоятельства, что связь между знаком и обозначаемым существует всегда и в любом случае, иначе знак перестал бы быть знаком. Наличие же связи, согласно буддийской методологии, уже означает отсутствие собственной природы у связанных между собой событий или явлений. Из нее прямо вытекает, что «признак и обозначаемое им, не могут быть определены ни как различные, ни как существующие в действительности» [«Локатитастава» (11), Лепехов 2019: 35]. По этой причине, Будда своим «Оком Мудрости» видит успокоенный мир как «лишенный признаков и обозначаемого, свободный от всего выраженного речью» [«Локатитастава» (12), Лепехов 2019: 35]. Таким образом, прямо указывается на то, что обычная речь не может служить адекватным средством, с помощью которого можно было бы выразить и передать высшую истину.

Сознание Пробужденного свободно от всякой связи со «знаками» и характеризуется как «беззнаковое» [«Локатитастава» (26), Лепехов 2019: 36]. Нагарджуна указывает, что «беззнаковость» не только служит «знаком» освобожденного сознания, но и является также важным признаком обязательной махаянской практики, без которой «нет освобождения» [«Локатитастава» (27), Лепехов 2019: 36]. Таким образом, среди «омрачающих» факторов, присущих сансарному миру и сансарному сознанию указан фактор «знаковости», освободиться от «пут» которого и необходимо совершенствующемуся на пути Махаяны [«Локатитастава» (28), Лепехов 2019: 36], а в самом гимне «Локатитастава» указывается и одно из средств: преодолеть двойственность не только между субъектом и объектом, но между знаком и обозначаемым. Отсутствием «знаковости» характеризуется не только очищенное, успокоенное сознание, но и высшая истина, которая должна быть осознанна.

В следующем гимне «Нираупамьястава», в котором восхваляется «Выходящий за пределы сравнения», т.е. Будда, говорится о сознании «лишенном «привязанности к скандхам, дхату, аятанам» [«Нираупамьястава» (8), Tola, Dragonetti 1985: 13]. Сознание Будды уподобляется «беспрепятственному пространству» и отмечается, что оно «от дхарм не зависит». Собственно, оно ни от чего не зависит, а раз так, то, сле-

довательно, обладает собственной природой. Но, обладание собственной природой имеет следствием отсутствие у такого сознания возможности влиять на что либо, ибо, в противном случае, оно уже вступает в связи с чем-либо, и уже не будет «подобным беспрепятственному пространству». Это уже такое состояние сознания, которое не направлено на осознание различия воспринимаемого, в котором уже нет различия между «знающим» и «знанием». Такое состояние в гимне именуется Высшим (paramārtha) [«Нираупамьястава» (3), Tola, Dragonetti 1985: 12]. В таком состоянии не создаются такие понятия, как «счастье», «страдание», «душа», «отсутствие души», «вечность», «невечность». Все они характеризуются как многообразные «порождения ума» (vikalpa), которые сознанием Будды уже не создаются [«Нираупамьястава» (10), Tola, Dragonetti 1985: 13].

Знаменательно, что в числе перечисленных, упоминаются такие, которые являются ключевыми во всей предшествующей буддийской философии, например: «страдание», «отсутствие души» (индивидуального «Я») и т.д. Таким образом, все эти понятия относятся к предыдущему, более низкому уровню осознания. На высшем же уровне ничего не сравнивается. Поэтому был избран такой перевод названия этого гимна, как «Гимн, Выходящему за пределы сравнения», а не «Гимн Несравненному», как обычно переводят. Собственно, здесь не столько сравнивается сам Будда с кем-то еще, сколько характеризуется его сознание, вышедшее за пределы каких-либо сравнений.

Гимн «Ачинтьястава» восхваляет «Непостижимое», что можно отнести как к природе Будды, так и к его сознанию. Это сознание осознает, что причина наивной веры в существование реальности коренится в устройстве восприятия, чьи органы «схватывают» воспринятое как реально существующее, поэтому «наивные умы хотят знать реальность». Но, задается вопросом Нагарджуна, «каково же знание реальности поистине» [«Ачинтьястава» (19) Лепехов 2020: 761]? Анализ начинается с органов восприятия оценки качества той информации, которую они поставляют нашему сознанию. Результат неутешительный, поскольку органы восприятия оцениваются Нагарджуной со ссылкой на Будду в качестве авторитетного источника, как «тупые», «ненадежные», «неточные», «не обеспечивающие правильного понимания». С этим суждением вполне согласились бы многие индийские и греческие философы. Разумеется, опираясь только на органы восприятия невозможно достичь истины. «По причине неведения этого мира не достигается

истина» [«Ачинтьястава» (20–21), Лепехов 2020: 761]. Все, наполняющее мир, – это просто имя, а «ничто обозначенное не познается за пределами обозначения» [«Ачинтьястава» (35), Лепехов 2020: 762]. Таким образом, семиотическая проблематика возникает и в этом гимне, что позволяет задаться вопросом – не справедливо ли мнение Э. Шульмана о том, что «Мадхьямака есть «философия языка» [Shulman, 2015: 196]? Об отношении к онтологической проблематике дает представление следующее место из этого гимна. «Ни возникновение и ни уничтожение, невечное, как, было сказано, – подобное беспрепятственному пространству». Таким образом, о существовании нельзя мыслить в терминах «возникновения» или «уничтожения»; оно также и «невечное»; он нем нельзя мыслить и в терминах конечного, предметного пространства. Оно вообще, – «за пределами способности осознания и выражения с помощью речи» [«Ачинтьястава» (39), Лепехов 2020: 762]. То есть, те возможности, которыми мы обладаем, благодаря восприятию и связанной с ним способностью фиксировать предметное с помощью нашего речевого аппарата оказывается неадекватным для отображения действительности. Собственно, о существовании здесь не говорится ни слова, и даже слова такого здесь не употребляется, хотя основную идею Нагарджуне удалось передать. О том, каким же на самом деле является существование, реальность, буддийский философ не говорит прямо, а лишь указывает, определяя вектор направления мышления, позволяющего «выйти за пределы». Термины, которые он использует – лишь маркеры, ничего, в сущности, не выражающие, кроме этой «векторности». Именно эти (санскр.: sa iva te, тиб.: de ni) маркеры определяются взаимозависимым возникновением (pratītyasamutāda), и это то, что определено Буддой как «шуньята». То, что постигается таким образом и следует воспринять как высшую истинность, как «таковость» и действительность. Причем, это не подлежит оспариванию, а пробудившегося таким образом и называют: «Будда» [«Ачинтьястава» (40–41), Лепехов 2020: 763].

Здесь совершенно отчетливо установлена связь между определенным состоянием сознания и тем, что обозначается как «высшая истиность» (paramārtha), причем ни одно из них нельзя определить ни как полностью субъективное, ни как полностью объективное. В «пробудившемся» сознании нет различия «между Буддами и другими живыми существами»; равны (samatā) индивидуальное «Я» и другие. Объясняется, что «шуньята не отлична от существований, и нет чего-либо за ее

пределами», поэтому Буддой разъяснено, что обусловленные существования пусты» [«Ачинтьястава» (42–43), Лепехов 2020: 763]. Взаимная обусловленность фактически «переносит» части существования за пределы его собственной природы, поскольку только таким переносом и можно объяснить взаимовлияние, что опустошает собственную природу, превращает ее в пустоту. Но, на самом деле никакого превращения в действительности не происходит. «Пустота» (шуньята) – это не то, что появляется на месте «собственной природы», когда последняя исчезает. Поэтому Нагарджуна и утверждает, что «пустота не отлична от существований». Исчезают, собственно, заблуждения сознания, его определенная установка. Мы, разумеется, можем представлять мир, как состоящий из вещей, обладающих «собственной природой», но тогда в таком мире не может происходить никаких явлений, если же мы воспринимаем мир как являющийся и изменяющейся, то тогда в нем нет ничего абсолютного – все относительно, все взаимно обусловлено и все истины, которые мы утверждаем о таком мире – только относительны (самвритти). В гимне «Ачинтьястава» дается определение этой относительности (относительной истине): «относительны существования, зависимые от причин и условий», и, в то же время поясняется, что «относящееся к высшей истине (парамартха) – не создается». И здесь же Нагарджуна объясняет, такие понятия как «собственное бытие», «природа», «истина», «субстанция», «действительность» должны быть «успокоены». Что же означает такое «успокоение» понятий? В действительности, никакие вещи не возникают и не исчезают. Возникают и исчезают представления в нашем воображении, которое их и порождает. «Успокоенный» разум осознает, что воображаемые существования не существуют, а познаются как [существующие] относительно». Воображаемые существования переносятся [разумом в действительность] [«Ачинтьястава» (44–46), Лепехов 2020: 763].

Мир Нагарджуной уподобляется миражу. В чем смысл подобного уподобления? Означает ли оно просто, что мира в действительности не существует? Нагарджуна разъясняет, что «существующий мир пуст в содержании, подобен миражу». Здесь важно обратить внимание на такую тонкость, что Нагарджуна нигде не говорит, что мир является миражом, а только, что он «подобен миражу». Так же как мираж «не может быть уничтожен, но он и не постоянен», так же и все существующее не уничтожается и непостоянно» [«Ачинтьястава» (47–48), Лепе-

хов 2020: 763]. Из представлений о том, что мир уничтожается, или, что он постоянен, как считает Нагарджуна, вытекает вывод о том, что «мир конечен или бесконечен». Но Нагарджуна, подобно впоследствии Канту, считает эту антиномию неразрешимой, и более того бесполезной. Будда, как известно, отказывался отвечать на подобные вопросы (о конечности или бесконечности мира) [«Ачинтьястава» (47–49), Лепехов 2020: 763]. Далее Нагарджуна приводит аргумент уже использованный в «Локатитастава» (10–12) [Лепехов 2019: 34–35], но трактует здесь познание с позиции высшего состояния сознания, в котором нет различия между познаваемым и познающим, и которое находится за пределами понимания. По этой причине гимн и называется: «Восхваление непостижимого» (Ачинтьястава). Достижению такого сознания способствует учение Будды об уподоблении иллюзии, а также об отсутствии у существований собственной сущности, в котором, говорит Нагарджуна, и содержится высшая истина [«Ачинтьястава» (50–52), Лепехов 2020: 764].

Раскрытию смысла высшей истины посвящен «Гимн, раскрывающий смысл Высшей Истины (Парамартхастава)». Собственно, все гимны восхваляют Будду под различными именами: «Преодолевший мирское», «Выходящий за пределы сравнения», «Непостижимый». Следовательно, и paramārtha (санскр.: действительность, реальность, истина) – это также эпитет, характеризующий Будду. Но, если во всех перечисленных гимнах начинающее их восхваление воспринимается как обычное, принятое для всех буддийских текстов, то в «Парамартхастава» осуществить такое, ставшее уже ритуальным действие, оказывается проблематичным. Нагарджуна начинает это обычное, вроде бы, восхваление необычным способом. Он задается вопросом: а как вообще, в принципе, возможно восхвалить того, «кто не был рожден, и не имеет пристанища»; того, кто превосходит «любое сравнение в этом мире, все прошедшее и обозримое, выразимое посредством речи»? [«Парамартхастава» (1) Tola, Dragonetti 1985: 19]. Но, восхваление, тем не менее, все равно нужно каким-либо образом совершить, иначе гимн перестает быть гимном и перестает выполнять свою функцию. Поэтому, на время оставим в стороне вопрос о том, каким бы Будда ни был в смысле истинной реальности, и прибегнем к помощи речи из уважения к «мирским обычаям», хотя и понимаем уже, что прибегаем к ограниченным возможностям для почитания того, кто безграничен [«Парамартхастава» (2), Tola, Dragonetti 1985: 19]. Уже здесь в рутинном, на

первый взгляд, акте обычного почитания очерчивается глубокая проблема о соотношении двух способов познания действительности, двух истин – абсолютной и относительной. Абсолютную истину здесь представляет сам Будда, а относительную – тот способ, который мы вынуждены использовать, для того, чтобы его почтить.

Далее в гимне делается попытка осознать «Высшего»/«Высшее», равно как, помним: «действительность, реальность, истину»; и выясняется, что делать это можно только используя апофатические определения. В этом смысле «Парамартхастава» близка к платоновским диалогам, текстам Филона Александрийского, Плотина, к «Ареопагитикам». Например, в контексте относительной истины анализируется собственная природа, которая, по определению, не рождается и не умирает, не приходит и не уходит. Говоря о Будде, Нагарджуна, противореча «Ангуттара-Никайе», «Мадджхима-Никайе», «Лалитавистара-сутре» и другим текстам утверждает, что «не известно о Твоем рождении, о Твоем Уходе и Неотбытии» [«Парамартхастава» (3), Tola, Dragonetti 1985: 19]. Уже в этот момент совершается переход на уровень высшей истины, с позиции которой восхваляется «Защитник [живых существ], не имеющий собственной природы» [«Парамартхастава» (3), Tola, Dragonetti 1985: 19]. Будда определяется как «ни существующий, ни несуществующий, ни разрушающийся, ни повторяющийся, ни вечный, ни невечный», и поклонение и восхваление воздается его недвойственности [«Парамартхастава» (4), Tola, Dragonetti 1985: 19]. Ни одна из характеристик, описывающих предметность: форма, цвет, величина, положение в пространстве – не подходят для определения Будды. Здесь же указывается и на невозможность локализации Будды в сансаре или нирване; Будда определяется как «Неизмеримый» и «Непребывающий» [«Парамартхастава» (5–7), Tola, Dragonetti 1985: 19].

О Будде говорится, что «не пребывая в дхармах», он идет путем Дхармовости» и получает «Глубокую запредельность» (парам гамбхиратам) [«Парамартхастава» (8), Tola, Dragonetti 1985: 20]. Будду восхваляют подобным образом, но Нагарджуна ставит вопрос: «Кто же, в действительности, здесь восхваляется»? «Поскольку все дхармы пусты, кто восхваляем»? «Кем восхваляем»? Из пустоты дхарм закономерно вытекает и «пустота восхваляемого» и «пустота восхвалителя». Таким образом, тем же вопросом, каким гимн «Парамартхастава начинается, он и заканчивается [«Парамартхастава» (9–10), Tola, Dragonetti 1985: 20].

В «Гимне Алмазному Сознанию» (Читтаваджрастава) поклонение совершается Будде как «устраняющему заблуждения самосознанию» т.е. «алмазному (точнее – ваджрному) сознанию», которое, в конце концов, «достигает в результате Полного Освобождения» [«Читтаваджрастава» (1–2), Tola, Dragonetti 1985: 36–37].

«Ваджрное сознание», являющееся объектом восхваления в гимне «Читтаваджрастава», раскрывается здесь с самого начала как «самосознание» (санскр.: svacitta, тиб.: rang gi sems). В других буддийских текстах встречается также термин «свасамведана», по существу, в том же значении. Возникает резонный вопрос: каким же образом буддисты могут говорить о «самосознании», если отвергается сам принцип индивидуальности, «самости»? В. Г. Лысенко разъясняет этот момент таким образом: «атман» буддисты отвергали как некую неизменную онтологическую сущность, какой она по существу была во многих других направлениях индийской философии, но это еще не значило, что они при этом отвергали и субъективную данность опыта. У буддистов самосознавание – «это не сознавание некоего Я, Сам, а данность сознанию самого себя» [Лысенко 2016: 219]

В гимне говорится о том, что сам акт почитания «всевозможных богов» уже предполагает их восприятие в качестве объекта почитания, а любое восприятие объектов, согласно концепции виджнянавадинов, связано с их порождением умом. Следовательно, если мыслить логически, то почитать следует не порожденные умом объекты, а сам порождающий ум, поскольку именно его действие приводит в результате к «Полному Освобождению». Двигаясь к «Полному Освобождению» ум осознает относительность рождения и смерти, счастья и страдания. Здесь нет и не может быть никаких причин для печали [«Читтаваджрастава» (2–3), Tola, Dragonetti 1985: 37].

Как видно из гимна, подобное продвижение осуществляется в состоянии медитации. Ведь «если даже немного созерцать – то это придает легкость». Легче становится понять, что «все находится в сети сознания». Если же, благодаря этому осознанию, отказаться «от всех мысленных образов», то это фактически означает отказ от сансары, поскольку сансара – не более чем сумма всех этих мысленных образов, «всего лишь воображаемое». Таким путем достигают Освобождения (санскр.: mukti, тиб.: thar pa) [«Читтаваджрастава» (4–5), Tola, Dragonetti 1985: 37].

В гимне дается интересная, в основе своей виджнянавадинская концепция возникновения сознания и его связи с телом: «элементы (санскр.: dhātu, тиб.: khams) порождают сознание и привязывают его к телу». При отсутствии сознания «элементы пребывают в счастье» (тиб.: bde bar). Отсюда вывод: «следует со всех сторон охранять сознание», поскольку «благодаря хорошему (санскр.: sadhu, partama, тиб.: legs pa) сознанию возникают Будды» [«Читтаваджрастава» (7), Tola, Dragonetti 1985: 36–37]. «Охранять сознание со всех сторон» – значит, прежде всего, не давать сбить себя с толку «тупым, ненадежным, неточным, не обеспечивающим правильного понимания» органам восприятия [«Ачинтьястава» (20), Лепехов 2020: 761]. Кроме того, следует очистить сознание от многообразных «порождений ума» (vikalpa) [«Нираупамьястава» (10), Tola, Dragonetti 1985: 13]. И только такое, полностью успокоенное сознание, может характеризоваться как сознание Будды.

Подводя итог, можно констатировать, что сознание, как его понимает Нагарджуна, может восприниматься по-разному в зависимости от уровня понимания, или уровня «истины» (высшей или мирской). В процессе такого перехода сознание освобождается, «очищается», но при этом одновременно происходит и изменение объекта познания, без которого сознание не может быть мыслимо. Как говорит Нагарджуна, «признак и обозначаемое им, не могут быть определены: ни как различные, ни как существующие в действительности» [«Локатитастава» (11), Лепехов 2019: 35]. Аналогично и отношение к «двум истинам», они также не могут существовать ни как различные, ни как существующие в действительности. Они не могут и не должны рассматриваться вне процесса их взаимосвязи. Как отмечает А. А. Терентьев, излагая позицию Цонкапы в ее сравнении с позицией другого тибетского ученого – Горампы, для Цонкапы «мирское правильное воззрение предшествует и подготавливает путь надмирскому, являясь условием его возникновения» [Терентьев 2019: 437].

Собственно, как раз об этом и говорит Нагарджуна в начале своего гимна «Парамартхастава» [«Парамартхастава» (2), Tola, Dragonetti 1985: 29]. Потенциально сознание в любой момент способно совершить такой переход, но для его актуализации также необходим некий процесс, определенная практика, одним из вариантов которой и являются гимны Нагарджуны.

Гимн Выходящему за пределы сравнения

(санскр.: Niraupamyastava, тиб.: Dpe medpar bstod pa)[2]

1

Поклоняюсь тому, кто выходит за пределы сравнения (niraupamya), кто ведает смысл выхода за пределы собственной природы, тому, кто предпринял усилия для пользы этого мира.

2

Ничего нельзя назвать по имени из того, что зрит твое око Будды,
Но твое высшее видение, Повелитель, прозревает истину.

3

Нет знания, и нет знающего – здесь, в Высшей Истине (paramārtha).
Тебе ведомо знание дхармы, в высшей степени трудное для понимания.

4

Здесь нет произведенной дхармы, и нет угашенной.
В равностном невосприятии (adarçana) достигается Высшее.

5

Твое стремление к нирване – не в удалении от сансары.
Покой достигается Тобой, Защитник, через невосприятие (anupalabdhi) сансары.

6

Тебе ведомо единство сущности святости и загрязнений
По причине неразличия в дхармадхату – Ты полностью чист.

7

Не единый слог не был произнесен тобой, Господин (vibhu).
Все полностью к Тебе прибегнувшие были удовлетворены дождем твоей Дхармы.

8

У Тебя нет привязанности (sakti) к скандхам, дхату, аятанам.
Твое сознание, подобное беспрепятственному пространству (ākāçasamacittas) от дхарм не зависит.

9

Обозначение «существа» для Тебя, Защитник – совершенно не применимо.

---

[2] Перевод с санскрита выполнен по изданию: Tola F., Dragonetti C. Nāgārjuna's Catustava // Jornal of Indian Philosophy. 1985. Vol. 13. No 1. P. 12–14.

Но, к страдающим существам Ты испытываешь величайшее сострадание.

10

Твой ум, Повелитель (prabhu) не привязан к [таким понятиям, как:]

«счастье», «страдание», «душа», «отсутствие души», «вечность», «невечность»…

Эти многообразные порождения ума (vikalpa), Тобой не создаются (na sajjate).

11

Для дхарм нет явления и нет ухода – такова Твоя мысль.

Негде собраться скоплению – такова, ведомая Тебе, Высшая истина.

12

Ты повсюду приходишь защищать (trāna), хотя нигде не рождался.

Ты тело рождения Дхармы, Ты – непостижимый Махамуни.

13

Мир, лишенный единства и множественности, подобный эху (pratiçrut),

Не собирающийся и неуничтожимый, Ты постиг, Безупречный.

14

Тебе ведомо знание того, Повелитель, что сансара лишена постоянного повторения и уничтожения, не имеет характеризующих признаков, подобна сну, подобна иллюзии.

15

Стремления (vāsanā), являющиеся корнями того, что оканчивается загрязнениями (kleçā) – подчинены тобою, Безупречный, полностью побеждены.

Амрита (нектар) твоего [Учения] также овладела первопричиной загрязнений.

16

Форма (rūpa), тобой, Искусный, воспринимается как не-форма.

Но Ты видим в области форм (rūpagocare) как обладающий великолепными признаками.

17

Нет видения формы, когда говорят о виденном.

Когда Учение узрено, то Ты хорошо виден,

Но природа дхарм не может быть увидена.

18

В Твоем теле нет никакой полости, или плоти, или костей, или крови.

Ты имеешь видимое тело, подобное луку Индры (радуге) в небе.

19

В Твоем теле не пребывает болезнь или нечистота,

Оно не подвержено голоду или жажде.

Твое, соответствующее миру человеческое поведение,

Лишь явлено Тобой.

20

Для Тебя полностью отсутствуют окутанные мраком последствия действий.

Но из-за сострадания к миру Тобой явлено погружение в действие.

21

По причине отсутствия различия между дхармами, различия между Колесницами также не происходит, Повелитель.

О трех Колесницах было сказано Тобой в соответствии с земными воплощениями.

22

Твое собственное, постоянное, приносящее счастье тело – это твоя Дхарма, Победитель.

Но, в качестве довода для убеждения людей, Ты угасил его (т.е. видимое тело – kāya, lus).

23

В бесчисленных мирах твоими почитателями ты заново видишься,

Теми, кто испытывает потребность в полном понимании смерти и рождения,

и успокоения вращения колеса [перерождений].

24

Повелитель, ты не проявляешься (manyanā), не колеблешься, не появляешься,

Не наслаждаясь этим миром, ты исполняешь должное дело Пробужденного.

25

По этой причине Благоидущего, Непостижимого, Неизмеримого

Восхваляю и преподношу цветы его качествам, благодаря заслуге постижения

Высшего и Глубокого Учения Индры мудрецов.

Гимн, раскрывающий смысл Высшей Истины

(санскр.: Paramārthastava, тиб.: Don dam pa'i bstod pa)[3]

1

Как могу я восхвалить Тебя, Повелитель, Того, кто не был рожден, и не имеет пристанища,

Превосходящего любое сравнение в этом мире, все прошедшее и обозримое, выразимое посредством речи?

2

Все же, каким бы Ты ни был в смысле истинной реальности,

Я, придерживаясь мирских обычаев, восхваляю чтимого Гуру!

3

Так как собственная природа не рождается, неизвестно о Твоем рождении,

О твоем Уходе и Неотбытии (nāgatir).

Тебя, не имеющего собственной природы Защитника, восхваляю!

4

Ни существующий, ни несуществующий, ни разрушающийся, ни повторяющийся,

Ни вечный, ни невечный.

Твоей недвойственности поклоняясь, восхваляю!

5

Нет красного, солнечно-золотистого (harit) воспринимаемого цвета,

Ни желтого (pīta), черного, белого.

Тебе, не имеющему цвета, поклоняясь, восхваляю!

6

Ты – не большой и не маленький, не долгий, не круглый,

Ты – неизмерим.

Тебе, Неизмеримому, поклоняясь, восхваляю!

7

Ты – не далеко, не близко, не в небе, не на земле,

Ни в сансаре, ни в нирване.

Тебе, Непребывающему (ʻsthitāya), поклоняясь, восхваляю!

8

Ты не пребываешь в дхармах, идешь путем Дхармовости.

Получившему Глубокую Запредельность,

---

[3] Перевод с санскрита выполнен по изданию: Tola F., Dragonetti C. Nāgārjuna's Catustava // Jornal of Indian Philosophy. 1985. Vol. 13. No 1. P. 19–20.

Тебе, Глубочайшему, поклоняясь, восхваляю!

9

Восхваляемый подобным образом, да будешь восхваляем!

Но кто же, в действительности, здесь восхваляется?

Поскольку все дхармы пусты, кто восхваляем? Кем восхваляем?

10

Кто может восхвалять Тебя, лишенного рождения и уничтожения,

Для кого нет конца и середины,

Кто не воспринимает и невоспринимаем?

11

Неуходящему и Неприходящему вознесем хвалу, Пришедшему во Благо, Свободному от Ухода,

Благодаря Его заслуге мир идет Благим путем.

Гимн Алмазному Сознанию

(санскр.: Cittavajrastava, тиб.: Sems kyi rdo rje'i bstod pa)[4]

1

Тому, побуждаемому сетью (jāla, dra ba) психических элементов (caitta, sems byung),

Устраняющему заблуждения (moha, rmongs pa) самосознанию (svacitta, rang gi sems) – с благоговением поклоняюсь!

2

Существа почитают всевозможных богов в качестве объекта восприятия, порожденного умом (prabhāva, dmigs pa).

Действие драгоценности сознания достигается в результате Полного Освобождения (vimukti, rnam grol), иного бога для Завершения (sādhana, sgrub) – просто не существует.

3

Двигаясь по направлению к «пятому состоянию»[5] (pañcama, lnga po), сознание достигает Пробуждения (bodhi, byang chub).

---

[4] Перевод с тибетского выполнен по изданию: Tola F., Dragonetti C. Nāgārjuna's Catustava // Jornal of Indian Philosophy. 1985. Vol. 13. No 1. P. 36–37.

[5] pañcama, lnga po – под «пятым состоянием» следующим за «четырьмя состояниями», обычно подразумевается «смерть», но в данном контексте, имеется в виду состояние полного освобождения (amūkta, kun tu grol). «Четыре состояния» – четыре цикла, которые следует пройти в течение жизни: ученичество (brahmacārin, tshangs spyod pa), «домохозяин» (grhastha, khyim

Признаки двоих: счастья и страдания – [идентичны].

Печаль (sems las) [здесь] не может находиться, нисколько не существует.

4

Все – лишь в восприятиях.

Если даже немного созерцать – то это придает легкость.

Все находится в сети сознания –

Именно так следует наставлять Учению.

5

Для сознания, полностью отказавшегося от мысленных образов,

Сансара – всего лишь воображаемое (vikalpa, rnam rtog).

Избавившийся от воображаемого (nirvikalpaka, rnam rtog med pa) –

достигает Освобождения (mukti, thar pa).

6

Вследствие всего этого, прилагающий усилия (ursuka, 'bad pa) и воздающий хвалу (samīcīkāra, phyag bya ba) «пробужденному сознанию» – достигает «ваджрного созерцания» (vajra bhāvana, rdo rje bsgom pa) и затем – «Величайшего Пробуждения» (byang chub mchog).

7

Элементы (dhātu, khams) порождают сознание и привязывают его к телу.

Если сознания не существует – элементы пребывают в счастье (bde bar).

Поэтому следует со всех сторон (kun tu) охранять сознание.

Благодаря хорошему (sadhu, partama, legs pa) сознанию возникают Будды.

Литература

1. Лепехов С. Ю. Влияние наследия Нагарджуны на индийскую философию // Вестник БГУ. Философия. № 1. Улан-Удэ, 2019. С. 24–38.

2. Лепехов С. Ю. Взаимоотношение чувственного и сознания в философии Нагарджуны // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. Том 34. № 4. 2020. С. 751–765.

3. Лысенко В. Г. Психика и сознание в индийской философии // Мир психологии. № 3 (87). 2016. С. 210–223.

---

bdag), лесное отшельничество (vānaprastha, nags su gans pa), «странствующий» (sanyāsin, parivrājaka, kun tu rgyu ba).

4. Терентьев А. А. Тибетский спор о «двух истинах» и квантово-механическая концепция Эверетта-Менского // Oriental Studies. 2019. Is. 3. С. 423–440.

5. Shulman Eviatar. Chapter 8. Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-way between Realism and AntiRealism // Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals? / Edited by Jay L. Garfild, Jan Westerhoff. Oxford-New York: Oxford University Press, 2015. P. 184–212.

6. Tola F., Dragonetti C. Nāgārjuna's Catustava // Journal of Indian Philosophy. 1985. Vol. 13. No 1. P. 1–54.

References

1. Lepekhov S. Yu. Vliyanie naslediya Nagardzhuny na indiiskuyu filosofiyu // Vestnik BGU. Filosofiya. № 1. Ulan-Ude, 2019. S. 24–38. [In Russ.].

2. Lepekhov S. Yu. Vzaimootnoshenie chuvstvennogo i soznaniya v filosofii Nagardzhuny // Vestnik SPbGU. Filosofiya i konfliktologiya. Tom 34. № 4. 2020. S. 751–765. [In Russ.].

3. Lysenko V. G. Psikhika i soznanie v indiiskoi filosofii // Mir psikhologii. № 3 (87). 2016. S. 210–223. [In Russ.].

4. Terent'ev A. A. Tibetskii spor o «dvukh istinakh» i kvantovo-mekhanicheskaya kontseptsiya Everetta-Menskogo // Oriental Studies. 2019. Is. 3. S. 423–440. [In Russ.].

5. Shulman Eviatar. Chapter 8. Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-way between Realism and AntiRealism // Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals? / Edited by Jay L. Garfild, Jan Westerhoff. Oxford-New York: Oxford University Press, 2015. P. 184–212. [In Engl.].

6. Tola F., Dragonetti C. Nāgārjuna's Catustava // Journal of Indian Philosophy. 1985. Vol. 13. No 1. P. 1–54. [In Engl.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-176-184
УДК 61(09)
ББК 5г

Останин В. В.

Эволюция образа Дханвантари в священных текстах гаудиев[1]

Аннотация. Дханвантари – мифологический основатель традиционного индийского искусства врачевания «Аюрведы». В исследовании рассматривается эволюция его образа в священных текстах религиозно-философской традиции *гаудиев*, основанной в XVI в. Чайтаньей (1486–1534), знаменитым мыслителем и религиозным реформатором. Деление священных текстов указанной традиции на Священное Писание (прежде всего, «Бхагавата-пурана») и Священное Предание (работы и комментарии т.н. *ачарьев*, учителей традиции) позволяет сделать следующие выводы. В «Бхагавата-пуране» Дханвантари предстает как основатель и *функциональное* Божество искусства врачевания, прежде всего, на телесном уровне. В учительской традиции его образ существенно углубляется – Дханвантари становится врачевателем не только тела, но ума и души индивида, являясь символом *комплексного* медицинского подхода, столь необходимого, по мнению автора исследования, в настоящее время.

Ключевые слова: Аюрведа, Дханвантари, *гаудия*-вайшнавизм, Будда медицины, «Бхагавата-пурана».

Vadim V. Ostanin

Evolution of the Dhanvantari's image in the sacred texts of the Gaudiyas

Abstract. Dhanvantari is the mythological founder of Ayurveda, the traditional Indian art of healing. The study examines the evolution of his image in the sacred texts of the religious and philosophical tradition of the Gaudiyas, founded in the 16th century by Chaitanya (1486–1534), a famous thinker and religious reformer. The division of the sacred texts of this tradition into Sacred Scripture (first of all, «Bhagavata Purana») and Sacred Tradition (works and commentaries of the so-called *acaryas*, teachers of the tradition) allows us to draw the following conclusions. In the Bhagavata Purana, Dhanvantari appears as the founder and *functional* Deity of the art of healing, primarily at the bodily level. In the teaching tradition, his image deepens significantly – Dhanvantari

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44073 «Диалог науки и религии: исторические традиции, современные тенденции, проблемы и перспективы».

becomes a healer not only of the body, but of the mind and soul of the individual, being a symbol of a *comprehensive* medical approach, which, according to the author of the study, is so necessary at the present time.

Keywords: Ayurveda, Dhanvantari, Gaudiya Vaishnavism, Buddha of Medicine, Bhagavata Purana.

Дханвантари – легендарное воплощение (*аватара*) Вишну или Кришны, которое неизменно связывают с возникновением искусства древнеиндийского врачевания «Аюрведа». По своему функциональному значению и образу Дханвантари достаточно схож с Буддой медицины, оба божества изображаются с телами небесно-голубого цвета и держащими сосуды, используемые в медицинских целях.

Эти два направления традиционной медицины, имеющие своим истоком Древнюю Индию, можно смело отнести к т.н. «медицинам комплексного подхода», пытающимся врачевать не только физические или отдельно психические недуги человека, но заботиться о физическом, психическом и даже духовном здоровье человека целокупно, системно, взаимозависимо. В отличие от них более распространенные в современном мире «медицины локального подхода» принципиально хороши на дистанциях короткого лечения, однако часто не столь продуктивны в длительной перспективе и для человека в целом.

Принципы эффективности методологии той либо иной традиционной школы древнеиндийской медицины заложены уже в образах их легендарных основателей: Бхайшаджья-гуру (Будда медицины) и Дханвантари (мифологический основатель «Аюрведы»). Поэтому рассмотрение данных фигур не только не является безосновательным, но, более того, оно принципиально необходимо и показательно. Настоящее исследование сосредоточено вокруг образа основателя индуистской традиции врачевания – Дханвантари.

Первое упоминание о Дханвантари содержится в приложении к «Атхарва-веде» – «Каушика-сутре». В «Махабхарате» имя Дханвантари встречается в гимнах, прославляющих Сурью, бога Солнца («Араньяка-парва»), и Шиву («Анушасана-парва»). Однако ни в «Каушика-сутре», ни в «Махабхарате» Дханвантари еще не обладает ярко выраженными чертами целителя. Такими атрибутами наделяет его уже пураническая традиция, в особенности, «Вишну-пурана» и «Бхагавата-пурана». Согласно заключению В. И. Рудого и Е. П. Островской, главные положения «брахманистской религиозной идеологии, нашедшие

свое отражение в философском символизме упанишад», представлены «в наиболее законченном виде в пуранической литературе… Прежде всего в классических источниках индуизма – “Вишну-пуране” и “Бхагавата-пуране”» [Рудой 1999: 16].

Более того, именно «Бхагавата-пурана» (или «Шримад-Бхагаватам») является главным Священным Писанием традиции *гаудиев* (т.е. бенгальских вишнуитов), основанной незаурядным мыслителем и смелым религиозным реформатором Чайтаньей (1486–1534). В современном мире школа Чайтаньи доминирует по широте своего распространения не только в Индии, но и во всем мире и России, в частности. Потому изучение наследия данного направления и его отношения к различным социальным феноменам (таким как медицина и т.п.) представляется достаточно насущным.

Как и в любом другом религиозно-философском направлении, в письменном наследии *гаудиев* можно четко различить два типа сакральных текстов:

1. *Священное Писание* – как уже было упомянуто, для последователей Чайтаньи это, прежде всего, «Бхагавата-пурана», хотя в качестве вероучительных источников нередко используются упанишады, другие пураны и «Бхагавад-гита».

2. *Священное Предание* – в данную категорию текстов входят труды учительской традиции, наиболее известными представителями которой являются Рупа Госвами (XV–XVI вв.), Джива Госвами (XVI в.), Вишванатха Чакраварти (XVII–XVIII вв.), Баладева Видьябхушана (XVIII в.), Прабхупада (1896–1977) и др.

Цель настоящей статьи – проследить эволюцию образа Дханвантари в контексте традиции *гаудиев*, от текстов Священного Писания («Бхагавата-пурана») до трудов ее учительской, преимущественно экзегетической традиции.

1. *Священное Писание* – «Бхагавата-пурана». В ней личность Дханвантари упоминается пять раз. Впервые встречается на страницах уже первой книги (Песни) «Бхагаваты» (1.3.17). Здесь имя Дханвантари встречается в списке, состоящем из двадцати двух основных воплощений Вишну-Кришны, под номером двенадцать. Однако порядковый номер воплощения не имеет отношения к некоей хронологической организации перечня, список *аватар* довольно произволен.

dhānvantaraṁ dvādaśamam – «[Господь явился] в двенадцатом [воплощении как] Дханвантари» [Srimad Bhagavatam 1965: 190].

Гораздо более информативным предстает второе упоминание Дханвантари – уже во второй книге эпоса «Бхагаваты» (2.7.21). Оно также встречается в еще одном нормативном уже двадцати пяти членном списке-перечислении воплощений Вишну-Кришны:

dhanvantariś ca bhagavān svayam eva kīrtir
nāmnā nṛṇāṁ puru-rujāṁ ruja āśu hanti
yajñe ca bhāgam amṛtāyur-avāvarundha
āyuṣya-vedam anuśāsty avatīrya loke

«В образе Дханвантари Господь Своей олицетворенной славой мгновенно исцеляет вечно больных живых существ. Благодаря Ему полубоги обрели долголетие. За это люди и полубоги вечно возносят хвалу личности Бога. Он также взыскал свою долю жертвоприношений и заложил во вселенной основы медицинских знаний (āyuṣya-vedam)» [Шримад-Бхагаватам 2009: 380–381].

Очевидно, что основной смысл процитированного пассажа «Бхагаваты» – зафиксировать *функциональное* значение Дханвантари как божества. А именно, он является не только небесным целителем живых существ, но и основателем традиции «Аюрведы» (āyuṣya-vedam).

Похожее значение имеет сентенция из шестой книги «Бхагаваты» (6.8.18), вписывающая Дханвантари в качестве одного из защитных божеств в текст широко известной молитвы «Нараяна-кавача» («Защитная броня Вишну»):

dhanvantarir bhagavān pātv apathyāt – «Господь Дханвантари, защити [нас] от [всего], вредящего здоровью» [Srimad Bhagavatam 1966: 255].

В своем классическом санскритском словаре английский санскритолог Монье Вильямс уточняет, что слово apathya, прежде всего, имеет отношение к последствиям употребления нездоровой пищи.

Восьмая книга «Бхагавата-пураны» (8.8.31–34) включает в себя уже одно из наиболее подробных описаний облика Дханвантари, почерпнутое из знаменитого индуистского мифа о пахтании океана молока:

«Затем, о царь, когда сыновья Кашьяпы – демоны и полубоги – снова стали пахтать Молочный океан, их взору явился чудесный мужчина.

Крепкий и сильный, с длинными руками, он отличался могучим телосложением. Шея Его, отмеченная тремя полосами, напоминала раковину. Его глаза были розоватыми, а тело – темным. Он был очень юн, Его украшали гирлянды, а все его тело было убрано драгоценностями.

На нем были желтые одежды и серьги из ярко сиявшего жемчуга. Кончики Его волос были умащены маслом. Его широкие плечи и дру-

гие черты говорили о том, что Он силен и крепок, как лев. На Нем были браслеты, а в руке Он держал кувшин, до краев наполненный нектаром.

Это был Дханвантари, частичное воплощение проявления Вишну. Он знал науку врачевания и в качестве одного из полубогов был наделен правом получать свою долю во время жертвоприношений» [Шримад-Бхагаватам 2004: 286–288].

Наконец, в девятой книге «Бхагавата-пураны», проясняется родословная Дханвантари (9.17.4–5):

«Сына Кашьи звали Каши, а его сыном был Раштра, отец Диргхатамы. Дханвантари, сын Диргхатамы, был основоположником медицины (*аюрведа-правартака*) и воплощением Господа Вāсудевы (*васудева-амша*), который наслаждается плодами всех жертвоприношений. Тот, кто помнит имя Дханвантари, может излечиться от всех болезней (*арти-нашана*).

Сына Дханвантари звали Кетуманом, а его сына звали Бхимаратхой. У Бхимаратхи был сын по имени Диводаса, а у Диводасы был сын по имени Дьюман, которого также звали Пратарданой» [Шримад-Бхагаватам 2005: 133–134].

Итак, основное Священное Писание *гаудиев* – «Бхагавата-пурана», помимо прояснения порядкового номера, внешнего облика и родословной Дханвантари, прежде всего, указывает на его *функциональное* значение как божественного покровителя и одновременно основателя древней индуистской медицины «Аюрведы».

2. *Священное Предание*. Похоже, что в качестве первоочередной задачи своей богословской работы в отношении различных воплощений Вишну-Кришны учителя традиции *гаудиев* (и не только) видели тщательную категоризацию, классификацию списков *аватар*. Упоминавшийся выше Рупа Госвами в собственном труде «Лагху-Бхагаватамрита» утверждает, что Дханвантари как *аватара* приходит на Землю дважды в один день Брахмы: «Описание Дханвантари: Дханвантари явился дважды, однажды в шестую и однажды в седьмую Манвантару. И теперь автор демонстрирует различие в характеристиках этих двух *аватар*. В течение Чакшуша-манвантары Он явился двуруким и имеющим темный цвет тела, держа в сосуде нектар, появившийся в результате пахтания океана, и основал науку “Аюрведы” (*аюрведа-правартака*). В Вайвасвата-манвантару Он принял тот же

образ и родился в качестве сына Кашираджи (*кашираджа-сута*)» [Srila Rupa Goswami 2006: 117].

Один день Брахмы (*калпа*), согласно индуистской хронологии, насчитывает около 4320 000 000 лет, ровно подразделяясь на четырнадцать эпох Ману (*манвантара*). Чакшуша и Вайвасвата являются, соответственно, шестой и седьмой эпохами, причем предполагается, что последняя длится именно сейчас. Интересно, что часто имя «Каширадджа» носит как раз Диводаса (см. выше цитату о родословной Дханвантари из «Бхагаваты»), легендарный учитель врача Сушруты, автора классического аюрведического трактата «Сушрута-самхита». Диводаса также нередко признается одним из воплощений Дханвантари. Более того, согласно «Сканда-пуране» (раздел «Каши-кханда»), учителем Диводасы был не кто иной, как Вишну, воплотившийся в одном из образов Будды.

В той же «Лагху-Бхагаватамрите» Рупа Госвами помещает Дханвантари, во-первых, в список из двадцати пяти т.н. *лила-аватар* – воплощений, совершающих необыкновенные сверхчеловеческие деяния (*лила*). Во-вторых, он относит Дханвантари к т.н. *прабхава-аватарам* – воплощениям, проявляющим не столь сильное могущество (в отличие, скажем, от Кришны и Рамы), но являющимися мудрецами, авторами сакральных текстов. В случае Дханвантари это, конечно, тексты «Аюрведы».

Более поздний мыслитель *гаудиев* – Вишванатха Чакраварти в своем знаменитом комментарии на «Бхагавата-пурану» под названием «Сарартха-даршини» (1.3.28 и 2.7.21) отводит Дханвантари одно из шести классических достояний Бога – славу (*кирти*) [Srila Visvanatha Cakravarti 2008: 151–152, 779]. Остальные абсолютные достояния (*бхага*) суть таковы: сила, красота, богатство, знание и отрешенность. Они перечисляются в текстах «Бхагаваты» и «Вишну-пураны».

Однако в своем толковании на «Бхагавату» (10.31.14) Вишванатха идет дальше и существенно экстраполирует сферу деятельности Дханвантари, т.е. медицину. В данном комментарии он сравнивает Дханвантари с верховным Богом *гаудиев* Кришной и обращается к нему следующим образом: «О, создатель самого Дханвантари (*дханвантарипратима*)… Твой целительный эликсир… заставляет нас забыть все иные привязанности (*рага*). И мы уже имели опыт соприкосновения с этим удивительным (*адбхутам*), настоянным на травах лекарством (*ошадхим*), которое излечивает от страстных (*рагам*) привязанностей

(*асактим*) [Srimad Bhagavatam 1984: 574; Srila Visvanatha Cakravarti 2004: 350].

Итак, из процитированной части комментария становится ясным, что Вишванатха понимает под медицинским актом уже не столько излечение недугов тела, сколько, в первую очередь, исцеление психики человека, освобождение ее от чрезмерных пагубных привязанностей (*рага*).

Пожалуй, наиболее емко и системно *комплексный* медицинский подход аюрведической традиции выражен в одном из наиболее поздних комментариев на «Бхагавата-пурану». Его автор – Прабхупада не только впервые представил комментарий на «Бхагавату» западной публике на английском языке, но в каком-то смысле на данный момент времени завершил традицию комментирования ее текста. В толковании на один из уже цитировавшихся пассажей этой пураны, прославляющих Дханвантари (2.7.21), он пишет: «Болезни заложены в самой природе тела обусловленной души. Материальное тело – это символ болезней. У разных людей болезни могут быть разными, но никто не способен полностью избежать болезней, равно как и рождения, старости и смерти. Однако по милости Бога человек может избавиться не только от *болезней тела и ума, но и спасти душу*, вырвавшись из заколдованного круга рождений и смертей. Одно из имен Господа — *бхаваушадхи*, что означает “Тот, кто излечивает от болезни материального существования”» [Шримад-Бхагаватам 2009: 381].

Таким образом, Прабхупада, во-первых, перечисляет три основных типа возможных «болезней», ими становятся: 1. *Болезни тела;* 2. *Болезни ума;* 3. *Болезни души*.

Во-вторых, он подчеркивает важность *комплексного* излечения одновременно всех «болезней» живого существа. Наконец, в-третьих, в качестве главной «болезни» Прабхупада однозначно указывает на «болезнь души», уже впоследствии выражающуюся в различных тонких психических недугах ума и далее в грубых физических заболеваниях.

Итак, Священное Предание *гаудиев* или учительская традиция идет дальше *функциональной* проблематики их Священного Писания. Экстраполирование сферы деятельности медицины приводит к формулированию т.н. *комплексного* подхода, предполагающего излечивание индивида на всех уровнях его существования: телесном, психическом и духовном.

Подводя итог исследованию, необходимо еще раз обозначить те вехи эволюции, что претерпел образ мифического основателя и покровителя «Аюрведы», Дханвантари, в традиции *гаудиев*. Начав с *функционального* образа небесного целителя в Священном Писании, уже в Священном Предании *гаудиев* Дханвантари становится символом *комплексного* медицинского подхода, столь оправданного в современной мировой ситуации.

Литература

1. Рудой В. И. Введение в буддизм. СПб.: Лань, 1999. 384 с.
2. Шримад-Бхагаватам: Песнь восьмая – часть первая / А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2004. 495 с.
3. Шримад-Бхагаватам: Песнь вторая / А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2009. 752 с.
4. Шримад-Бхагаватам: Песнь девятая – часть вторая / А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2005. 432 с.
5. Srila Rupa Goswami. Laghu-Bhagavatamrita / Translated by HH Bhanu Swami. Chennai: Sri Vaikunta Enterprises, 2006. 483 p.
6. Srila Visvanatha Cakravarti Thakura. Sarartha Darsini. Volume 1. Canto 1–2 / Translated by HH Bhanu Swami. Chennai: Sri Vaikunta Enterprises, 2008. 923 p.
7. Srila Visvanatha Cakravarti Thakura. Sarartha Darsini. Tenth Canto commentaries / Translated by HH Bhanu Swami. New Delhi: Rakmo Press, 2004. 893 p.
8. Srimad Bhagavatam (Grantha-Raja). Canto 01 with Various Commentaries. Compiler and Publisher: Sri Srimad Krishna Shankar Shastri Ji, Ahmedabad. Year of Compilation, 1965. 818 p. URL: https://archive.org/details/SrimadBhagavatamCanto01withMultipleSanskritCommentaries (дата обращения: 30.09.2021).
9. Srimad Bhagavatam (Grantha-Raja). Canto 06 with Various Commentaries. Compiler and Publisher: Sri Srimad Krishna Shankar Shastri Ji, Ahmedabad. Year of Compilation, 1965. 622 p. URL: https://archive.org/details/SrimadBhagavatamCanto06withMultipleSanskritCommentaries (дата обращения: 30.09.2021).
10. Srimad Bhagavatam (Grantha-Raja). Canto 10 with Various Commentaries. Compiler and Publisher: Sri Srimad Krishna Shankar Shastri Ji, Ahmedabad. Year of Compilation, 1984. 7425 p. URL: https://archive.org/details/SrimadBhagavatamCanto10withMultipleSanskritCommentaries (дата обращения: 30.09.2021).

References

1. Rudoi V. I. Vvedenie v buddizm. SPb.: Lan', 1999. 384 s. [In Russ.].
2. Shrimad-Bkhagavatam: Pesn' vos'maya – chast' pervaya / A. Ch. Bkhaktivedanta Svami Prabkhupada. M.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2004. 495 s. [In Russ.].
3. Shrimad-Bkhagavatam: Pesn' vtoraya / A. Ch. Bkhaktivedanta Svami Prabkhupada. M.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2009. 752 s. [In Russ.].
4. Shrimad-Bkhagavatam: Pesn' devyataya – chast' vtoraya / A. Ch. Bkhaktivedanta Svami Prabkhupada. M.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2005. 432 s. [In Russ.].
5. Srila Rupa Goswami. Laghu-Bhagavatamrita / Translated by HH Bhanu Swami. Chennai: Sri Vaikunta Enterprises, 2006. 483 p. [In Engl.].
6. Srila Visvanatha Cakravarti Thakura. Sarartha Darsini. Volume 1. Canto 1–2 / Translated by HH Bhanu Swami. Chennai: Sri Vaikunta Enterprises, 2008. 923 p. [In Engl.].
7. Srila Visvanatha Cakravarti Thakura. Sarartha Darsini. Tenth Canto commentaries / Translated by HH Bhanu Swami. New Delhi: Rakmo Press, 2004. 893 p. [In Engl.].
8. Srimad Bhagavatam (Grantha-Raja). Canto 01 with Various Commentaries. Compiler and Publisher: Sri Srimad Krishna Shankar Shastri Ji, Ahmedabad. Year of Compilation, 1965. 818 p. URL: https://archive.org/details/SrimadBhagavatamCanto01withMultipleSanskritCommentaries (data obrashcheniya: 30.09.2021). [In Sanskrit].
9. Srimad Bhagavatam (Grantha-Raja). Canto 06 with Various Commentaries. Compiler and Publisher: Sri Srimad Krishna Shankar Shastri Ji, Ahmedabad. Year of Compilation, 1965. 622 p. URL: https://archive.org/details/SrimadBhagavatamCanto06withMultipleSanskritCommentaries (data obrashcheniya: 30.09.2021). [In Sanskrit].
10. Srimad Bhagavatam (Grantha-Raja). Canto 10 with Various Commentaries. Compiler and Publisher: Sri Srimad Krishna Shankar Shastri Ji, Ahmedabad. Year of Compilation, 1984. 7425 p. URL: https://archive.org/details/SrimadBhagavatamCanto10withMultipleSanskritCommentaries (data obrashcheniya: 30.09.2021). [In Sanskrit].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-185-195
УДК 930
ББК 63.2

Алтанзаяа Л.

Законодательство о монгольских ламах

Аннотация. В статье дан обзор юридических памятников, регулировавших деятельность буддийских священнослужителей в Монголии. В июне–июле 1822 г. император Даогуан из династии Цин обсудил законодательство о ламах в Монголии. Это положило начало следующему этапу политики цинского правительства в отношении монгольских буддийских монастырей, монахов (лам) и учеников. Уточнив некоторые положения законов о ламах в Палате внешних сношений от 1796–1846 гг., стало возможным пересмотреть изменения и последовательность некоторых решений в взаимосвязи между монгольскими буддийскими монастырями, монахами, учениками и административной системой хошунов и сеймов.

Ключевые слова: законодательство, Монголия, буддизм, монастыри, Цинская империя.

Altanzaya Laikhansuren

On the Lama Code in Mongolia

Abstract. In June-July 1822, the Daoguang Emperor of the Qing dynasty established and discussed the Lama Code in Mongolia. This marked the beginning of the next phase of the Qing government's policy on Mongolian Buddhist monasteries, monks (Lamas) and disciples. By clarifying some of the provisions in the Lama Code in the Regulations of the Board for the Administration of the Outer Regions of 1796–1846, it was possible to re-examine the changes, sequences, and coherence of some decisions about the relationship between Mongolian Buddhist monasteries, monks, disciples and league-banner system.

Keywords: Law, Mongolia, Buddhism, monasteries, the Qing empire.

Монгол газрын лам нарын зарим хууль хэмжээний тухай

XVII–XX зууны эхэн үеийн Монголын түүхэнд бурханы шашны сүм хийд, лам, шавь нарын асуудал чухал байр эзэлдэг бөгөөд энэ талын судалгааны шинэ хандлагыг [Elverskog 2006: 169; Oidtmann 2018: 198] харгалзах шаардлага гарч байна. Монголын эрдэмтэн С. Пүрэвжав бүтээлдээ, Тэнгэрийн тэтгэсэн хаан анх 1762 онд хутагт, хувилгаадыг тодруулан залах тусгай журам тогтоож, түүнийг хууль

зүйлд оруулах тухай зарлиг гарган феодалуудын гэр бүлээс хутагт, хувилгаад тодруулахыг хориглосон бөгөөд тэрхүү шийдвэрийг 1789 оноос эхлэн «Гадаад Монголын төрийг засах явдлын яамны хууль зүйлийн бичиг» (ГМТЗЯЯХЗБ)-т оруулав. Манжийн төр нэг талаар хүрээ хийдийн дотоод дэглэмийн чангатгах, хутагт, хувилгаад болон нийт лам нарын тоог хязгаарлаж тогтоох зэргээр шар феодал түүний сүм хийдийн хэт хүчжих явдалд хориг тавихын хамт нөгөөтэйгүүр Гадаад Монгол дахь шарын шашны алдар, нөлөөг өндөрт байлгахыг хичээж байв хэмээжээ [Пүрэвжав 1978: 94–95, 98]. Манжийн хаад лам нарыг удирдан зохион байгуулах, олон зүйлийн асуудлыг шийдвэрлэх болон улс төрийн зорилгодоо хүрэхийн тулд лам нарын хэргийн хуулийг гаргасан хэмээн зарим судлаач тэмдэглэсэн [Zhou Wuyun, Toyota Hisashi 2011: 433]. «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийг 1817 онд бүгд 713 зүйлтэйгээр батлан манж, монгол, хятад гурван хэлээр нийтэлжээ [Нацагдорж 1963: 90].

«ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн «Блам (лам) нарын хэргийн хууль» нь 5 бүлэг (51-р дэвтэр Блам нарын хэргийн хууль тэргүүн – 13 зүйл, 52-р дэвтэр Блам нарын хэргийн хууль хоёрдугаар – 27 зүйл, 53-р дэвтэр Блам нарын хэргийн хууль гуравдугаар – 8 зүйл, 54-р дэвтэр Блам нарын хэргийн хууль дөрөвдүгээр – 22 зүйл, 55-р дэвтэр Блам нарын хэргийн хууль тавдугаар – 38 зүйл бөгөөд нийт 108 зүйл)-тэй юм. «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн монгол лам нарт холбогдох зүйлүүд хэзээ гарсныг тодруулах баримт ховор байдаг тул бид Монгол улсын үндэсний төв архивт хадгалагдаж буй зарим баримтад тулгуурлан саналаа дэвшүүлэхийг хичээв.

1792 оны 11–12-р (билгийн тооллын (б.т.) 10) сард Банчин эрдэнийн хувилгаан таниулах учирт «*Зан (Төвд)-ийн 4 чойжинд лүндэн үзүүлж, заасан хүний нэр, төрсөн жил сарыг бичин, алтан хумханд оруулаад Далай блам зангийн сайдууд нар үзэж татан авч хувилгаан тогтоотугай хэмээснийг мэдтүгэй»* хэмээн Манжийн Тэнгэрийн тэтгэсэн хаан зарлиг буулгав. 1793 оны 1–2-р (б.т. 12) сард хувилгаан таниулах учирт «*Зангийн газраа язгуураас хувилгаадыг таниулахад лам чойжинд лүндэн эрж заасан ёсоор хувилгаан болгомуй. Эдүгээх гүртэмбэ нар чадвар зүг бүхий учирт лам чойжинд үзүүлээд хумханд агуулж татан авахыг тогтоов»* хэмээжээ [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 23. Т. 5б].

Харин 1793 оны 1–2-р (б.т. 12) сард олон хувилгаан таниулахад цөм алтан бумба (хумх)-д нэрийг оруулж шавгаар татуулах учраа хууль

болгон тогтоож зарласан бол 1793 оны 2–3-р (б.т. Цагаан сар) сард «*монгол ван гүнгийн хөвгүүдийн дотроо хутагтын хувилгаан ихэс блам маш олон, зэрэг залгамжлуулахад шар тайлж шар шашныг үнэхээр тооцохгүй инээдэм ичгүүр болсон тул олон хувилгаадыг бумбад оруулж татан авах»* учир Манжийн Тэнгэрийн тэтгэсэн хаан зарлиг буулгасан юм [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 25. Т. 7]. 1793 оны 4–5-р (б.т. 3), 6–7-р (б.т. 5) сард Галдан ширээт хутагт гашог өгч бадар эрсэн учирт буруушааж засгийг нь байлгаж, шанзудба Лувсанданзанг өмнөд мужид цөлж шийтгэсэн төдийгүй Далай блам, Банчин эрдэнээс бус хутагт нар гашог өгч болохгүй хэмээн зарлиг буулгажээ [Мөн тэнд: 7б]. Мөн 1793 оны 6–7-р (б.т. 5) сард жинс отог хадаж явсан лам Лувсанданзанг байцаан эс гаргасан Засагт хан аймгийн да гүн Гончигдоржийг 2 жилийн гүнгийн пүнлүү хасаж шийтгэв [Мөн тэнд]. Удалгүй 10–12-р (б.т. 9–11) сард Халхын Эрдэнэ бандида хутагтын хувилгааныг тогтоох учраа алтан бумбад оруулж шавга татахаар шийдээд энэ хэргийн учирт шанзудба Наваандаш, Түшээт хан Цэрэндорж нарыг шийтгэжээ.

«ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн 58-р дэвтэрт 1793 оны «*Монгол Фанзийн аймгаас хутагт ихээхэн бламын хувилгаан дэлгэрэв хэмээн өргөн мэдүүлвээс сул тайж, эсвээс албат ард жич тангудын харц хүний хөвгүүдийн дотроос заагуул. Далай блам Банчин эрдэнийн төрөл ураг жич олон монгол хан ван, бэйл бэйс, гүн, засаг тайж нарын хөвгүүн, ач нарын дотроос хувилгаан заахыг нийтээр цаазлагтун», «Олон газрын хутагт, жич хуучин бүхий ихээхэн лам нар жанч халсны хойно хувилгааныг эрж заагуул. Нэргүй бага сүмд их ширээ урьд огт хувилгаан гарсан удаагүй аар саар лам нарын бие нөгчсөний хойно хувилгаан эрж заалгахгүй болгогтун»* [ГМТЗЯЯХЗБ 1989: 760] хэмээх зүйл орсон тухай бид өмнө танилцуулахдаа 1793 оны зарлигийг 1792 оных хэмээн ташаарснаа залруулж байна [Алтанзаяа 2008: 72–73].

Бидэнд олдсон баримтаас үзэхэд гарсан он нь тодорхой дараах заалтууд байна. Үүнд,

1. 1796 оны 10-р (б.т. 9) сард Манжийн Сайшаалт ерөөлт хаан дансанд оруулж бумбад оруулваас зохих хутагт хувилгааны нэрийг хуудас бичиж тушаагаад нэр бүхийг нь хувилгаан гарсан хойно тангуд болвоос Баруун зуу, монгол болвоос ГМТЗЯЯ-д мэдүүлж заалгахаар тушаасан нь Тэнгэрийн тэтгэсэн хааны бодлогын үргэлжлэл байв. Тухайлбал, «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн 58-р дэвтэрт *«Баруун зуугийн харьяат захирах олон газар жич Сэлэн-ийн харьяат захирах Хөх нуурын*

Фанзигийн зэрэг газрын дэлгэрсэн хувилгаан цөм Занд сууж хэрэг шийтгэгч сайдад бичиг явуулж Далай блам лугаа нэгнээ нийлж нэрийн шавга бичээд Их зууд тахиглах алтан бумба хувинд оруулж бүгдээр хамт нэгнээ татаж тогтоо. Монгол олон аймгийн дэлгэрсэн хувилгаан Гадаад Монголын төрийг засах явдлын яаманд өргөн мэдүүлж Гадаад Монголын төрийг засах явдлын яамны тэнхмийн түшмэд бламын тамга барисан хутагт лугаа нийлж нэрийн шавга бичээд Найралт найрамдах ордонд тахиглах алтан бумба хувинд оруулж бүгдээр хамт нэгнээ татаж тогтоогтун» [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 25. Т. 11; ХН. № 24. Т. 5б; ГМТЗЯЯХЗБ 1989: 760–761; ГМТЗЯЯХЗБ 2006: 557–557] хэмээжээ. Энэхүү заалтыг бид 1792 оных хэмээн ташаа бичсэн нь үүгээр тодорхой болж байна [Алтанзаяа 2008: 143]. Дашрамд дурдахад «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн 57-р дэвтэр дэх *«Монголын олон аймгийн зэргийн газрын хувилгаан, цорж блам нар Тэнгэрийн тэтгэсний тавин наймдугаар он алтан бумба байгуулахын урьд хувилгаан дэлгэрэв хэмээн айлтгаж явуулсан хэрэг бүхийг нь Журганд мэдүүлж амгаланг эрэх явдлыг уламлан айлтга. Хэрэв алтан бумба байгуулсны хойно хувилгаан дэлгэрч огт айлтгасан явдалгүй нь болвоос амгаланг эрвээс болохгүй. Хэрэв дэмий Журганд мэдүүлвээс даруй донгодож буцаа. Басхүү харьяат чуулганы дарга нар засгуудыг буруушаан айлтгагтун»* [ГМТЗЯЯХЗБ 1989: 757] хэмээх заалтад «Монголын олон аймгийн зэргийн газрын» хэмээсэн тул бид уг заалтыг Тэнгэрийн тэтгэсэн хааны сүүлч, эсвэл Сайшаалт ерөөлт хааны эхэн үед холбогдоно хэмээн үзэж байна.

2. 1817 оны 2–3-р (б.т. Цагаан сар) сард тайж нар нэгэнт лам болсон буй бөгөөд тэмдэг бичиг эс авсныг нь хурдан нөхөж авч ирүүлэх ба тайж нар дуртайяа лам болсугай хэмээвэл ГМТЗЯЯ-д мэдүүлж магад гарахын тэмдэг бичиг олгуулахаар тушаажээ [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 24. Т. 15а]. Энэ тухай «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн 60-р дэвтэрт «*Аливаа тайж нар дуртайяа блам болсугай хэмээх нь буй бөгөөс хууль ёсоор Журганд мэдүүлж гуйн магад гарахын тэмдэг бичиг авч блам болго. Хэрэв магад гарахын тэмдэг бичиг авсангүй, зоригоор гэрээс гарах нь буй бөгөөс байцаахыг алдсан чуулганы даргыг гурван сарын пүнлүү хас. Засгийг нэгэн жилийн пүнлүү хас. Туслагч тайжийг хоёр есөн мал торго. Магад гарахын тэмдэг бичиг авсангүй бламыг эргүүлж хар болгогтун»* хэмээжээ [ГМТЗЯЯХЗБ 1989: 808]. Мөн 1818 оны 3-р (б.т. 2) сард чуулганы дарга, туслагч жанжин нарын газраас зарагдсан элч замын зуур нутгийн ард үгүй бол шавь нарын ардаас

хүрэлцэхийг бодож улаа хэрэглүүлэхээр болсон бөгөөд засаг хошууны ард буй бол шавь нарын ардаас улаа унахыг зогсоолгохоор болсон нь чухал өөрчлөлт болсон аж [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 24. Т. 15].

1822 оны 6–7-р (б.т. 5) сард Манжийн Төр гэрэлт хаан Монгол газрын лам нарын хууль хэмжээ тогтоон хэлэлцэж зүйл зохион тогтоосныг мэдтүгэй хэмээсэн нь өмнөх үед «Монгол олон аймгийн зэргийн газар» хэмээдгээс зарим талаар ялгаатай юм [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 25. Т. 36б]. Мөн 1822–1824 онд холбогдох «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн зарим заалтад «захын гаднах» хэмээх нэршлийг хэрэглэсэн байдаг. Түүнчлэн «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн 50-р дэвтэр дэх «*Монгол газарт блам нар хулгай болон ял халдаж, ураг өтөлсөн ба өнчин хөвгүүн болох явдлыг тодорхойлон гаргаж, агуулж тэжээлгэх хуулийг эш татаж гуйх нь буй бөгөөс харьяат ялт хүний ураг үнэхээр нас өтөлсөн ба энгийн учраа харьяат хошуунд албан хааж явах явдлыг тодорхойлон байцаагаад басхүү өтөлсөн ураг лугаа хамт аж төрөн сууж итгэж тэжээх нь болвоос хууль ёсоор агуулж тэжээлгэ. Хэрэв багшийг дагаж сүмд сууж өтөлсөн ургийг тэжээхгүй болвоос цөм агуулж тэжээлгэхгүй болгогтун»* [ГМТЗЯЯХЗБ 1989: 675–676], 59-р дэвтэр дэх «*Монгол газарт тушаан илгээх бичиг. Магад гарахын тэмдэг бичиг авч дансанд нэр бүхий гэлэн бандиас гадна хэрэв хэрэн явах дансанд нэргүй блам буй бөгөөс одоо дээр үлдэн гаргаж халган агуулахгүй болго. Зөрөх нь болвоос зоригоор гэрийн боолыг банди болгох хууль ёсоор шийтгэгтүн»*, «*Аливаа Монгол газрын хуяг өмсгөсөн өсвөр эр зоригоор убаши болж болохгүй. Зөрөх нь буй бөгөөс зоригоор гэлэн банди болсон хууль ёсоор шийтгэ. Нас өтөлсөн ба эмгэглэсэн ба эр төөлөх данснаас нэр хассан хүний дотор дуртайгаар убаши болсугай хэмээхийг нь тэдний дурааран болгогтун»* [Мөн тэнд: 778] хэмээх заалтууд нь Төр гэрэлт хааны үед холбогдох магадлалтай.

1822 оны 8–9-р (б.т. 7) сард Юн Хэ Гүн (Найралт найрамдах сүм)-д суусан лам нарын оронд эрдэм сурах банди нарыг нөхөн авахад эрхбиш уул хошуунаас хүн сонгож ирүүлэхийг даалгажээ [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 23. Т. 44б]. 1822 оны 9–10-р (б.т. 8) сард Хүрээний сайдуудаас айлтгаж Төр гэрэлт хааны зарлигаар хувилгаан Эринчинжавыг Номун хан талбиж, цорж Лувсанхайдавыг дэд лам болгосон бол 1823 оны (б.т. 5) сард Наваандоржийг Ачит номун хан, Лувсандондовыг Бамбарын хувилгаан болгосон юм [Мөн тэнд: 45б].

3. 1823 оны 10-р (б.т. 9) сард үүнээс урагш олон хутагтын шавь нар 800-аас илүү бөгөөд хошууны газраас 500 илүү газрын гадна болвоос тамга олгуулахаар тогтоон зарласан юм [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 25. Т. 32]. Энэ нь «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн 60-р дэвтэрт «*Захын гаднах олон хутагтад найман зуун илүү шавь буй бөгөөд харьяат хошуунаас бөглүү болсон нь таван зуун газрын гадна агаад зүй нь тамга олгуулбаас зохих нь болвоос харьяат чуулганы даргын газраас магадлан байцааж Журганд мэдүүлсний хойно Журганаас урьд ойр аху жанжин сайдуудад бичиг явуулж түшмэл гаргаж дахин байцаагаад үнэхээр хүний тоо, газрын тоо нийлэлцэхүй нь болвоос сая тодорхойлон айлтгаж тамга шагнаж өгөгтүн. Хэрэв харьяат хутагт шавь нарын тоог цөөхөн бөгөөд олон хэмээн мэдүүлэх ба бөглүү болсон газрын тооны ойр бөгөөд хол хэмээн мэдүүлэх нь болвоос тамга үл өгүүлэхээс гадна басхүү гурван есний мал торгогтун. Хамт нэгнээ хуурмагаар мэдүүлсэн чуулганы даргыг нэгэн жилийн засгийн пүнлүү хасагтун»* [ГМТЗЯЯХЗБ 1989: 807–808] хэмээн тэмдэглэгджээ. Үүнд холбогдох баримтыг эрдэмтэн Д. Дашбадрах бүтээлдээ танилцуулсан боловч яг тогтоосон он нь хараахан мэдэгдээгүй байсан юм [Дашбадрах 2004: 29–30]. 1828 оны 1–2-р (б.т. Цагаан сар) сард үүнээс хойш олон хошууны тайж нар, жич ГМТЗЯЯ-ны гэрээс гарсан хувилгаан нарт шавь болохыг цаазлая хэмээсэн нь хошуу, шавь нарын харилцааны талаарх дорвитой шийдвэр болжээ [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 25. Т. 36].

4. 1834 он 10-р (б.т. 9) сард да нарын газраас уламжлан зарласан ГМТЗЯЯ-аас Далай блам, Банчин эрдэнэ, Жавзандамба хутагтын зэрэг олон хутагт нарын тамга өргөмжлөлийн үсэг үйлдэх ба олгуулах, сахиулах явдлыг ялган салгаж тогтоосон байна [Мөн тэнд: 41а]. Энэ тухайд «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн 56-р дэвтэрт «*Далай блам, Банчин эрдэнэ, Жебзүндамба хутагт хэрэв хишгийг хүртэж тамга навчит тамга шагнаваас тамга навчит цөм алтаныг хэрэглэ. Далай бламын үе үеийн олгуулсан хасын тамга, хасын навчитыг гагцхүү хичээнгүйлэн болгоомжилж эрхэмлэн хадгалуул. Тусгайлан зарлиг бус болвоос дурааараа хэрэглэж болохгүй. Түүнээс бус олон хутагт нар хэрэв хишигт Улсын багшийн нэр цол өргөмжлөх нь болвоос тамга навчит бүрнээ мөнгөнд алтан алтадсаныг нь хэрэглэ. Хишигт Самади багшийн нэр цол өргөмжлөх нь болвоос тамга мөнгөнийг хэрэглэ. Жуухын зарлаж өгөгтүн»* хэмээсэн нь Жавзандамба хутагтын эрхийн байдалд шууд холбогдов [ГМТЗЯЯХЗБ 1989: 724].

5. 1834 онд тушааснаар ГМТЗЯЯХЗБ-ийн 56-р дэвтэрт «*Далай блам, Банчин эрдэнэ болвоос Баруун зуугийн суртахуун (шар шашин* [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 34. Т. 77б–78а]*)-ыг дэлгэрүүлэх чухам үндэс. Жебзүндамба хутагт болвоос бидний улсын тулгар дагаар ирсний цагт гавъяа зүтгэл байгуулсан нь. Үүнээс дээш гурван хүн үе улирсны (хувилгаан гарсны* [Мөн тэнд]*) хойно бүрнээ харьяат сайдын газраас гуйн айлтгаж тусгайлан зарлигаар зарсан сайдыг илгээж харгалзан Их ширээ суулга. Даруй их ширээ суулгасан өдрөөс хувилгааны үсгийг хас. Жанжаа хутагт, Галдан ширээт хутагт, Минжүл хутагт, Жирон хутагт, Намка хутагт, Ажиа хутагт, Рэкү хутагт, Цагаан дархан хутагт үе үеийн нийслэл хотонд суулгаж тамга барижээ. Үүнээс дээш найман хүн жич бичиг өргөж дуртайяа нийслэл хотонд суусан хутагт нар бүрнээ үе улирсны хойно нийслэл хотонд ирж Тэнгэрийн царай (гэгээнийг* [Мөн тэнд]*)-г бараалхсан өдрөөс хувилгааны үсгийг хас. Олон нутагт суусан хутагт, номун хан, бандида хамба, цорж нар үе улирсны хойно бүрнээ арван найман насанд хүрсний хойно харьяат захирах сайд, чуулганы дарга нарын газраас магадыг хянаж Журганд мэдүүлж хувилгааны үсгийг хас. Нийтээр зоригоор хасахыг хэрэгсэхгүй болго. Хэрэв хуулиас зориг зоригоор хасах нь буй бөгөөс нэгэнт байцааж гаргасны хойно Журганаас чангалан буруушааж яллагтун»* хэмээжээ [ГМТЗЯЯХЗБ 1989: 726–727]. Уг заалтын дагуу бурханы шашны хувилгаан лам нарын эрэмбэ дараа болон засаг захиргааны хамаатал улам тодорхой болсон.

6. 1834 оны 10-р (б.т. 9) сард ГМТЗЯЯ-аас хутагт улсын багш, самади багшийн нэр цолд номун ханы зэрэг цол хавсаргаж болохгүй бас ч улсын багш бөгөөд самади багшийн цол хавсаргаж болохгүй хэмээв [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 25. Т. 41а]. Энэ нь «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн 56-р дэвтэрт «*Аливаа хутагт, номун хан, бандида, хамба, цорж болвоос тушаалын зэрэг мөн. Улсын багш, Самади багш болвоос нэр цол мөн. Харьяат хутагт нар хишигт Улсын багш, Самади багш нэр цол өргөмжлөх нь болвоос хавсарч олгуулахаас гадна нийтээр хутагтыг номун хан, бандида, хамба, цоржийн зэрэг тушаалын зэрэг хавсарч болохгүй. Бас ч Улсын багшийг Самадийн нэр цол хавсрахыг хэрэгсэхгүй болгогтун»* хэмээн тэмдэглэгджээ [ГМТЗЯЯХЗБ 1989: 723]. Үүнд «тушаалын зэрэг», «нэр цол»-ыг ялгана хэмээсэн анхаарал татдаг.

7. Мөн 1834 он 10-р (б.т. 9) сард ГМТЗЯЯ-ны тогтоосон Далай блам, Банчин эрдэнэ, Жавзандамба хутагт нарын хуульд хэрэглэвээс зохих шар бөс хүрэм, шар тэрэг сүйх, Жанжаа хутагтын шар өнгийн тэргийг эдний бие их ширэээд суусан өдрөөс хэрэглүүлэхээр мэдэгджээ [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 25. Т. 40б]. Энэ нь «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн 56–р дэвтэрт «*Аливаа олон хутагт урьд үед олгуулсан хишиг шагнасан юм зүйлийн дотор Далай блам, Банчин эрдэнэ, Жебзүндамба хутагтын шар бөсийн туургыг хууль дор бариваас зохих нь мөн. Шар тэрэг, шар сүйх ба жич Жанжаа хутагт давхарлаг дотоод хотны дотроо, шагнаж хэрэглэх шар тэрэг болвоос үе үейн суусан нь мөн. Их ширээ суулгах ба жич хувилгааныг хасах өдрөөс ялган салгаж хэрэглүүлэхээс гадна Жанжаа хутагт нар дараа дараагаар зарлигаар шагнасан олон зүйл болвоос мөнхүү тусгайлан хүртээсэн хишгийн тул дурааараа хэрэглэж болохгүй. Бүрнээ хувилгааныг хассаны хойно зарлигийг гуйгаад дагаж явуул. Хэрвээ хуулиас зөрж дурааараа хэрэглэгчид буй бөгөөс байцаан гаргасны хойно Журганаас чангалан буруушааж яллагтун»* хэмээв [ГМТЗЯЯХЗБ 1989: 729]. Мөн 1838 оны 3–4-р (б.т. 3) сард Жавзандамба хутагт нарт нэгэнтээ шавь болгосон ардыг хэвээр харьяат хутагт нарт шавь болгоё хэмээх зэрэг учрыг ГМТЗЯЯ-аас айлтгаад Төр гэрэлт хааны зарлиг ёсоор болгосон нь өмнөх зарлиг буюу хуулийн заалтын хэрэгжилттэй холбоотой юм [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 25. Т. 44а].

8. 1839 онд ГМТЗЯЯ-аас дотоод гадаад засгийн харьяат монголчуудын дотроо дуртайяа лам болгох нь буй аваас тогтоосон хуулийг дагаж ГМТЗЯЯ-нд мэдүүлж гэрээс гарсан тэмдэгт бичиг олгуулваас зохимуй хэмээн тушаасан [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 34. Т. 69б]. Энэ тухай «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн 59-р дэвтэрт «*Дотоод гадаад олон засаг хошууны блам нар тэмдэгт бичиг, магадаас гарахын тэмдэг олгуулахыг гуйн өргөх нь буй бөгөөс Журганаас олгуулах жилийн эцэс хураангуйлж айлтгагтун»* хэмээн тэмдэглэжээ [ГМТЗЯЯХЗБ 1989: 773]. Гэвч энэхүү заалт бодит байдалд хэрэгжээгүй тул лам нарын тоо нэмэгдсээр байсан хэмээн эрдэмтэн А. М. Позднеев бүтээлдээ дүгнэсэн [Позднеев 1887: 113]. Мөн тэнд «дотоод гадаад олон засаг хошууны» хэмээсэн нь өмнө «Монгол газар» хэмээж байснаас ялгаатай юм. Иймд «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн 51-р дэвтэр дэх «*Дотоод гадаад засгийн олон газрын хутагт, хувилгаан, цорж блам, тэргүүн блам нар насанд хүрч бие боловсорсныг нь нийслэл хотод ирүүлж бараалхуул. Номд боловсортол сурсаныг нь тунли ном унших*

жасаанд зохион оруул. Тунли ном унших жасааг зургаан жасаа болгон тогтоож жил дараалан жасаалж өвлийн дунд сарын аравдаар нийслэл хотод ирүүл. Насанд хүрсэнгүй бие түүхий жич жасаа эс тохиолдсоныг нь монгол ван гүнгийн хууль ёсоор хүн зарж амгаланг эрж алба хүргээр ир. Уул жасаанд тохиолдож өвдсөн зэргийн учир бүхий нь болвоос харьяат чуулганы даргад тодорхойлон мэдүүлж харьяат чуулганы даргын газраас байцааж үнэн болвоос Журганд мэдүүлсний хойно, хойт жилийн жасаа нөхүүл. Хэрэв учиргүй жасааг хийлэх ба жич жил жилээр шалтаглаж үл ирэх нь болвоос харьяат хутагт блам нарын цолыг байлга. Басхүү харьяат чуулганы дарга засгуудыг байцаахыг алдсан хууль ёсоор ял хэлэлцэгтүн» [ГМТЗЯЯХЗБ 1989: 733–734] хэмээснийг тухайн үед холбогдуулан үзэх саналтай байна.

9. 1846 онд ГМТЗЯЯ-аас «Аливаа гэрээс гарахын тэмдэг бичиг авсан ламыг хэргэм зэрэг залгамжлуулахгүй болгогтун» хэмээн Манжийн Төр гэрэлт хаан зарлиг буулгасныг зарлаж тушаав [МУҮТА. Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 34. Т. 105]. Энэ тухай «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн 3-р дэвтэрт «*Тайж тавнан блам болсныг нь гэрээс гарахын урьд төрсөн хөвгүүдийг мөнхүү зэрэг залгамжлуулахаас гадна хэрэв бие төрсөн хөвгүүнгүй болвоос түүний ах дүү төрсөн үеэлд хөвгүүнийг нийтээр залгамжлуулахгүй болго. Басхүү түүний албат хамжилгын ардыг татаж харьяат хошуунд оруулж албан хааж явуулагтун»* хэмээжээ [ГМТЗЯЯХЗБ 1989: 84]. «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн заалтуудыг «залруулан зассан нь», «залгаж зохиосон нь», «нэмж зохиосон нь» хэмээн тодотгодог бөгөөд бидний онцлон үзсэн заалтуудын ихэнх нь «залгаж зохиосон нь», «нэмж зохиосон нь» хэмээх тодотголтой байна.

Дурдсан зарим баримтад үндэслэн бид дараах саналыг дэвшүүлж байна. Үүнд,

1822 оны 6–7-р (б.т. 5) сард Манжийн Төр гэрэлт хаан Монгол газрын лам нарын хууль хэмжээ тогтоон хэлэлцэж зүйл зохион тогтоосон нь Манжийн төрөөс Монголын бурханы шашны сүм хийд, лам, шавь нарын талаар хэрэгжүүлсэн бодлогын дараагийн нэгэн үе эхэлсний илэрхийлэл юм. «ГМТЗЯЯХЗБ»-ийн «Блам нарын хэргийн хууль» дахь зарим заалтын он цагийг 1796–1846 он хэмээн тодруулснаар Сайшаалт ерөөлт хаан, Төр гэрэлт хааны зарлигаар Монголын бурханы шашны сүм хийд, лам, шавь нар болон чуулган, хошууны харилцааны талаарх зарим шийдвэрийн өөрчлөлт, дэс дараа, уялдаа холбоог шинээр авч үзэх боломжтой болов. Тухайлбал,

«Монгол олон аймаг» (Монгол газар) хэмээх хязгаарыг тогтоон тайж, сумны эрийг лам болгох хэргийг ГМТЗЯЯ-д хамааруулан хязгаарлаж улмаар хориглосон төдийгүй хутагт лам нарыг хянахыг зорив.

«ГМТЗЯЯХЗБ» дэх «Монгол олон аймгийн зэргийн газар», «Монгол газар», «Захын гаднах», «Дотоод гадаад засгуудын монгол газар», «Дотоод гадаад засгийн олон хошууны газар» зэрэг нэрийдэл нь XVIII зууны сүүлч үеэс XIX зууны эхэн хагаст гарсан хувиралт лам нарт хамаарч байсныг илтгэнэ. Цаашид уг асуудлыг бусад баримт хэрэглэгдэхүүнийг харьцуулан улам нарийвчлан судлууштай.

Ном зүй

1. Алтанзаяа Л. Монгол дахь бурханы шашны түүхийн үечлэлийн асуудалд // Монголын түүхийн үечлэлийн зарим асуудал. Улаанбаатар, 2008. 78 х.
2. Алтанзаяа Л. Халхын хутагт хувилгаадын шавь нарын тухай зарим мэдээ // Түүхийн судлал. Tomus XXXVIII. Fasc.1–20. Улаанбаатар, 2008. 224 х.
3. ГМТЗЯЯХЗБ – Гадаад Монголын төрийг засах явдлын яамны хууль зүйлийн бичиг. Доорд / Найралт, Алтан-Оргил харгуулж тайлбарлав. Улаанхад: Өвөр Монголын соёлын хэвлэлийн хороо, 1989. 902 х.
4. ГМТЗЯЯХЗБ – Гадаад Монголын төрийг засах явдлын яамны хууль зүйлийн бичиг / Боржигин Мөнгөндалай харгуулан тайлбарлав. Үндэстний хэвлэлийн хороо, 2006. 668 х.
5. Дашбадрах Д. Монголын хутагтуудын намтрын ойллого (XVII–XX зуун). Улаанбаатар, 2004. 216 х.
6. Нацагдорж Ш. Манжийн эрхшээлд байсан үеийн Халхын хураангуй түүх (1691–1911). Улаанбаатар, 1963. 284 х.
7. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Санкт-Петербург, 1887. 492 с.
8. Пүрэвжав С. Монгол дахь шарын шашны хураангуй түүх. Улаанбаатар, 1978. 288 х.
9. Elverskog, Johan. Our great Qing : the Mongols, Buddhism and the state in late imperial China. University of Hawai‘i Press. 2006. 233 p.
10. Oidtmann, Max. Forging the Golden Urn. The Qing empire and the politics of reincarnation in Tibet. Columbia University Press, 2018. 330 p.
11. 周 烏雲, 豊田 久. 试论清代蒙古地区喇嘛禁令和等级制度(Zhou Wuyun, Toyota Hisashi. Discuss the prohibition and grade institution of Lama

in Mongolia of Qing dynasty) // 地域学論集 鳥取大学地域学部紀要. 2011. 7(3). 460 p.

12. Монгол улсын үндэсний төв архив (МҮҮТА). Ф. № М37. Д. № 1. ХН. № 23, 24, 25, 34.

References

1. Altanzayaa L. Mongol dakh' burkhany shashny tүүkhiin үechleliin asuudald // Mongolyn tүүkhiin үechleliin zarim asuudal. Ulaanbaatar, 2008. 78 kh. [In Mong.].

2. Altanzayaa L. Khalkhyn khutagt khuvilgaadyn shav' naryn tukhai zarim medee // Tүүkhiin sudlal. Tomus XXXVIII. Fasc.1–20. Ulaanbaatar, 2008. 224 kh. [In Mong.].

3. GMTZYaYaKhZB – Gadaad Mongolyn tөriig zasakh yavdlyn yaamny khuul' zүiliin bichig. Doord / Nairalt, Altan-Orgil kharguulzh tailbarlav. Ulaankhad: Өvөr Mongolyn soelyn khevleliin khoroo, 1989. 902 kh. [In Mong. Script].

4. GMTZYaYaKhZB – Gadaad Mongolyn tөriig zasakh yavdlyn yaamny khuul' zүiliin bichig / Borzhigin Mөngөndalai kharguulan tailbarlav. Yndestnii khevleliin khoroo, 2006. 668 kh. [In Mong. Script].

5. Dashbadrakh D. Mongolyn khutagtuudyn namtryn oillogo (XVII–XX zuun). Ulaanbaatar, 2004. 216 kh. [In Mong.].

6. Natsagdorzh Sh. Manzhiin erkhsheeld baisan үeiin Khalkhyn khuraangui tүүkh (1691–1911). Ulaanbaatar, 1963. 284 kh. [In Mong.].

7. Pozdneev A. M. Ocherki byta buddiiskikh monastyrei i buddiiskogo dukhovenstva v Mongolii v svyazi s otnosheniyami sego poslednego k narodu. Sankt-Peterburg, 1887. 492 s. [In Russ.].

8. Pүrevzhav S. Mongol dakh' sharyn shashny khuraangui tүүkh. Ulaanbaatar, 1978. 288 kh. [In Mong.].

9. Elverskog, Johan. Our great Qing : the Mongols, Buddhism and the state in late imperial China. University of Hawai‘i Press. 2006. 233 p. [In Engl.].

10. Oidtmann, Max. Forging the Golden Urn. The Qing empire and the politics of reincarnation in Tibet. Columbia University Press, 2018. 330 p. [In Engl.].

11. Zhou Wuyun, Toyota Hisashi. Discuss the prohibition and grade institution of Lama in Mongolia of Qing dynasty // 地域学論集 鳥取大学地域学部紀要. 2011. 7(3). 460 p. [In Chinese].

12. Mongol ulsyn үndesnii tөv arkhiv (MUYTA). F. № M37. D. № 1. KhN. № 23, 24, 25, 34.

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-196-202
УДК 94
ББК 63.3(5Монг)

Орхончимэг Х., Эрдэнэхишиг Т., Очирсурэн Б.

Религия и армия в Монголии во время правления Богдо-гэгэна (по архивным материалам)

Аннотация. Религиозные и военные отношения в теократической Монголии начала XX в. – одна из тем, требующих детального изучения. Важно определить влияние религии, особенно буддизма, на историю монгольских вооруженных сил на основе архивных источников. Необходимо прояснить специфику религиозно-военных отношений, в контексте того, что в период правления Богдо-хана использовалась практика поклонения буддийским божествам для укрепления государства и религии в Монголии, а также независимости и безопасности страны. В статье рассмотрено влияние буддизма на военные операции в период правления Богдо-хана.

Ключевые слова: Богдо-хан, Монголия, религия, религиозные ритулы, вооруженные силы, независимость.

Khalzan Orkhonchimeg, Togtuun Erdenekhishig, Bayarmagnai Ochirsuren

Some relevant facts in the religious and military relations of the Bogd khanate of Mongolia

Abstract. The religious and military relations of the Bogd Khanate of Mongolia in the early XX century are one of the topics that needs to be studied in detail. It is important to study the influence of religion, especially Buddhism, on the history of the Mongolian military forces based on archival documents and sources connected with the religious and military relations of the Bogd Khanate of Mongolia. It is interesting and important to clarify the specifics of religious-military relations on the example of the practice of creating and worshiping gods for strengthening the state and religion of Mongolia, as well as for the independence and security of the country. This article aims at shedding some light on the influence of Buddhism on military operations of that time.

Keywords: Bogd Khanate of Mongolia, religion, religious rituals, military forces, independence.

Начало XX в. в истории Монголии – период борьбы за восстановление государства и защиту его независимости. В этой борьбе многие монголы во главе с Богдо-ханом Джебдзундамбой прилагали немало усилий для укрепления религиозно-государственного

порядка. В настоящее время тема взаимоотношений религии и военного дела в период правления Богдо-хана остается малоисследованной. В работах по истории Монголии данная тема затрагивалась лишь частично [Дэндэв 1934, Жамсран 1991, Магсаржав 1994, Навааннамжил 1957, Нацагдорж 1978, Сандаг 1978, Пунцагноров 1955].

Л. Гомбо впервые провел отдельное исследование по военному делу того времени [Гомбо 1958]. В «Очерке военной истории Монголии» Д. Гомбосурэна также был затронут вопрос о взаимоотношениях религии и военного дела в период правления Богдо-хана. В последние годы появились специальные работы, касающиеся военной истории теократической Монголии, например, монография С. Гангааняма «История борьбы Монголии за сохранение независимости в 1911–1921 гг.» [Гангааням 1993].

Г. Мягмарсамбуу уделил отдельное внимание связи религии и государственности Монголии [Г. Мягмарсамбуу 2015]. В частности, он предполагает, что главным божеством поклонения в Военном ведомстве в 1911–1921 гг. был Далха. «При этом не известно был ли особый указ Богдо-хана, определяющий отдельные божества для поклонения и хранения в каждом отдельном министерстве» [Г. Мягмарсамбуу 2015]. Однако, известно, что главным божеством Военного министерства являлось буддийское божество Жамсаран.

Предположение, что в Военном ведомстве почиталось божество Далха, подкрепляется архивными материалами. Согласно им, в Министерстве обороны осенью 1914 г. вспыхнул пожар, в результате которого пострадали следующие предметы из Главного отделения верования: ручной хурдэ в железном футляре, флаг бога Далха, изображение Далха, серебряные сосуды для подношений - цогца, большой медный бойпор, малый латуный бойпор, книги для чтения в тканевых обертках и др. [МУУТА. 1914: 10]. Это свидетельствует о том, что в Министерстве обороны была специальная комната для поклонения божеству Далха. Сохранились документы о том, что по указу Богдохана воины, уходящие на битву, должны были поклониться Далха. К тому же, поклонение Жамсарану проводилось в отдельном доме столичной Урги и не было необходимости проводить подобные ритуалы в Министерстве обороны. Кроме того, некоторые исследователи также придерживаются мнения о том, что в Военном ведомстве почитали Далха. Ж. Урангуа пишет о сочетании религиозных и государственных дел в работе министерств, о соблюдении религиозного

календаря при исполнении государственной службы. Сроки начала исполнения государственных дел определялись ламами, при этом читались молитвы. «В Министерстве Внутренних дел почитали бога Чадраабал, в Министерстве иностранных дел – бога Аюши, в Министерстве обороны – бога Далха, в Министерстве финансов – Намсарая, в Министерстве юстиции – Дамдин Чойжила. Кроме того представители четырех аймаков в столице имели собственных богов-покровителей» [Урангуа 2010: 249].

Тема отношения религии с военной деятельностью в период правления Богдо-гэгэна, их особенность, влияние религии на военное дело и другие вопросы нуждаются в углубленном изучении. Есть достаточные свидетельства о том, что религиозные символы, поклонение божествам, проведение ритуалов и обрядов имели широкое распространение в военном деле в период правления Богдо-хана.

Богдо-хан издал указ о том, чтобы во всех пяти министерствах правительства Монголии и в других местах усердно читали молитвы и поклонялись богам: *«Святое превосходительство приказал всем внутренним министерствам, министрам, хутухтам, гунам и … , что все должны упорно читать книги, молитвы и искренне поклоняться. Отдать приказ своим подчиненным, чтобы те много читали, и вне зависимости от пола с уважением изучали и почитали [буддийские] книги. Ни в коем случае нельзя считать это бесполезным. Для этого и отправляю указ. Жанжины-военачальники четырех аймаков, командиры военного училища Хужирбулана, начальник столичного военного округа баатар бэйсэ Базарваань, получив указ Верховного Главнокомандующего, должны старательно приводить его в исполнение, приказываю своим подданным настоятельно выполнять указ Богдо-хана. Четвертый год Всеми возведенного, ноябрь 22. Переписал Военачальник»* [МУУТА 1914: 153]. Этот документ свидетельствует, что все подданные вне зависимости от занимаемых должностей (государственные служащие, военные) должны были читать религиозные книги и молитвы для сохранения и укрепления суверенитета страны.

Следующий документ иллюстрирует механизм распространения указов Богдо-хана и контроля за их выполнением. В 5-ом году правления Всеми возведенного был издан указ Богдо-хана о почитании в каждой семье божества Лхамо, с указанием о том, что в Военном ведомстве данный указ должен особо исполняться. *«Письмо Бумжаргала, главного управляющего аймака. Приказываю и отправляю*

военачальникам многих хошунов аймака. Причина приказания и требования немедленного выполнения заключается в следующем: В тринадцатый день из штаба командующего сайда столичным округом был отправлен приказ военачальникам четырех аймаков. Причина отправления приказа: В Военном ведомстве было сказано, что в настоящем письме, присланном из главного министерства, отмечено, что прежде наше министерство старательно соблюдало верховный указ о том, чтобы многие ученики, подданные и их семьи заказывали изображения бога Лхамо, читали Мандалшива Лхамо, молились. Было приказано разъяснить важность этой деятельности и немедленно распространить весть об этом. Теперь же, 6-го апреля наше главное министерство получило верховный указ о том, что прежний верховный указ был выполнен недостаточно. Есть много людей, до которых не дошла информация, поэтому настоятельно требуется распространить указ и соблюдать его. Следует старательно, без замедления выполнить приказ, проверить его исполнение, сделать отметку о выполнении, либо о причине невозможности выполнения и сообщить об этом. Но в этот раз мы не будем строго проверять, а только еще раз отправляем прежний указ председателю собрания четырех аймаков Хамба номун-хану и Эрдэнэ-шанзодбе, чтобы они незамедлительно распространили указ во всех своих подчиненных землях и потребовали его исполнения. Если на этот раз не выполнить этот приказ, то обязательно последует наказание. Поэтому детально доложить о выполнении приказа нашему министерству… Приказ отправить министрам всех пяти министерств и провести допрос о выполнении. Отправить приказ Главному начальнику войск сайд-баатару, а также начальнику отдаленных войск вану Рашминжууру, главнокомандующим двух левых и двух правых аймаков, начальнику конной воинской части полиции Навааанжамбу, чтобы те внимательно ознакомились и соблюдали Верховный указ. Немедленно распространить информацию, где ее еще не получили и тем самим подготовить принятие благословения божества Лхамо. Строго разъяснить о том, что ни в коем случае нельзя медлить или не выполнить Верховный указ. Поэтому отправляем данный приказ командующим войск четырех аймаков, чтобы те немедленно внимательно ознакомились с содержанием письма и выполнили указ так, как там сказано. Отдать приказ всем военачальникам хошунов и аймаков, чтобы они неукоснительно выполнили Верховный указ. Составить

список имен военачальников с указанием, где они должны расписаться после ознакомления с указом. Для этого отправляю. Пятый год Всеми возведенного, 14 апреля, час дракона» [МУУТА 1915: 194]. Таким образом, для реализации указа Богдо-хана о создании и поклонении божеству Лхамо было приказано задействовать Военное ведомство. Это свидетельствует о том, что организации ритуала поклонения и подношения мандалы Лхамо придавалось важное государственное значение.

«Лхамо или Цогт охин тэнгэр, по-тибетски Балданлхамо – это бог, защищающий религию. Ему молились и поклонялись, чтобы все живые существа были спасены от страданий, болезней, всяких непреодолимых трудностей и опасностей. Монголы считают, что богиня Лхамо приносит счастье, исполняет 10 светлых желаний. Поэтому в монастырях каждый год в конце третьего месяца зимы приглашают Лхамо и выполняют ритуал подношения, а в первый день Цагаан сара читают Цэдэр и делают ритуал подношения балина Лхамо. Считается, что с наступлением нового года богиня Лхамо облетает землю и удаляет беды людей и животных. Поэтому монголы в последний день зимы на дверях оставляют лед для «луус»-а богини Лхамо. А когда придет Лхамо, люди не должны спать, потому по традиции в первый день весны все встают рано. Кроме этого, была традиция, согласно которой каждая семья ежегодно до 15 числа в период Цагаан сар совершала ритуал поклонения богине Лхамо» [Мягмарсамбуу 2015: 50–51]. Данное высказывание исследователя Г. Мягмарсамбуу подкрепляется архивным документом о том, что на пятом году правления Всеми возведенного вышел указ, который предписывал каждой монгольской семье для сохранения и укрепления независимости страны почитать богиню Лхамо. Таким образом, в Монголии в период правления Богдо-хана для сохранения и укрепления независимости страны широко привлекались религиозные ритуалы, такие как: проведение обрядов, чтение молитв и др.

В заключение, следует отметить, что архивные материалы доказывают достаточно сильное влияние религии на военное дело. Религиозная деятельность сыграла свою роль в сохранении жизни воинов, поднятии их морального духа и, тем самым, в оказании негативного воздействия на морально-психологическое состояние противника.

Литература и источники

1. Гангааням С. Монголчууд тусгаар тогтнолоо хамгаалан тэмцсэн нь (1911–1921). Улаанбаатар, 1993. 169 х.
2. Гомбо Л. Автономит Монголын цэргийн байдал. 1911–1919. Улаанбаатар, 1958. 19 х.
3. Гомбосүрэн Д. Монгол улсын зэвсэгт хүчний байгуулалтын түүх. Улаанбаатар, 1996, 2009. 300 х.
4. Дэндэв Л. Монголын товч түүх. IV боть. Улаанбаатар, 1934. 437 х.
5. Жамсран. Жанжин Манлайбаатар Дамдинсүрэн түүний шинэтгэлийн бодлогууд. Улаанбаатар, 1991. 132 х.
6. Магсаржав Н. Монгол улсын шинэ түүх. Улаанбаатар, 1994. 376 х.
7. Монгол цэргийн түүхийн товчоон. Дэд дэвтэр. Улаанбаатар, 1996. 565 х.
8. Мягмарсамбуу Г. Богд хааны тогтоосон шашин төрийн ёс. Улаанбаатар, 2015. 130 х.
9. Навааннамжил Г. Өвгөн бичээчийн өгүүлэл. Улаанбаатар, 1957. 285 х.
10. Нацагдорж Ш. Монголын феодализмын үндсэн замнал. Улаанбаатар, 1978. 435 х.
11. Пунцагноров Ц. Монголын автономит үеийн түүх. Улаанбаатар, 1955. 221 х.
12. Сандаг Ш. Монголын улс төрийн гадаад харилцаа. 1850–1919. 1 дэвтэр. Улаанбаатар, 1978. 331 х.
13. Урангуа Ж. XX зууны эхэн үеийн Монгол улс (1911–1919). Улаанбаатар, 2010. 313 х.
14. Монгол Улсын Үндэсний төв архив (МУҮТА). Ф. 2. Д. 1. ХН. 16. Т. 10.
15. МУҮТА. Ф. А5. Д. 1. ХН. 153.
16. МУҮТА. Ф. А5. Д. 1. ХН. 194.

References

1. Gangaanyam S. Mongolchuud tusgaar togtnoloo khamgaalan temtssen n' (1911–1921). Ulaanbaatar, 1993. 169 kh. [In Mong.].
2. Gombo L. Avtonomit Mongolyn tsergiin baidal. 1911–1919. Ulaanbaatar, 1958. 19 kh. [In Mong.].
3. Gombosүren D. Mongol ulsyn zevsegt khүchnii baiguulaltyn tүүkh. Ulaanbaatar, 1996, 2009. 300 kh. [In Mong.].
4. Dendev L. Mongolyn tovch tүүkh. IV bot'. Ulaanbaatar, 1934. 437 kh. [In Mong.].
5. Zhamsran. Zhanzhin Manlaibaatar Damdinsүren tүүnii shinetgeliin bodloguud. Ulaanbaatar, 1991. 132 kh. [In Mong.].

6. Magsarzhav N. Mongol ulsyn shine tүүkh. Ulaanbaatar, 1994. 376 kh. [In Mong.].
7. Mongol tsergiin tүүkhiin tovchoon. Ded devter. Ulaanbaatar, 1996. 565 kh. [In Mong.].
8. Myagmarsambuu G. Bogd khaany togtooson shashin tөriin es. Ulaanbaatar, 2015. 130 kh. [In Mong.].
9. Navaannamzhil G. Өvgөn bicheechiin өgүүlel. Ulaanbaatar, 1957. 285 kh. [In Mong.].
10. Natsagdorzh Sh. Mongolyn feodalizmyn үndsen zamnal. Ulaanbaatar, 1978. 435 kh. [In Mong.].
11. Puntsagnorov Ts. Mongolyn avtonomit үeiin tүүkh. Ulaanbaatar, 1955. 221 kh. [In Mong.].
12. Sandag Sh. Mongolyn uls tөriin gadaad khariltsaa. 1850–1919. 1 devter. Ulaanbaatar, 1978. 331 kh. [In Mong.].
13. Urangua Zh. XX zuuny ekhen үeiin Mongol uls (1911–1919). Ulaanbaatar, 2010. 313 kh. [In Mong.].
14. Mongol Ulsyn Yndesnii tөv arkhiv (MUYTA). F. 2. D. 1. KhN. 16. T. 10. [In Mong.].
15. MUYTA. F. A5. D. 1. KhN. 153. [In Mong.].
16. MUYTA. F. A5. D. 1. KhN. 194. [In Mong.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-203-214
УДК 930(929)
ББК 63.2

Золзаяа М.

Об одном сочинении по истории монгольского мировоззрения

Аннотация. Рукопись «Ключ разума для всех обучающихся, составленная Чингис-богдо» является важным источником монгольской литературы, а также этического мышления. Археографический анализ рукописи (бумага, почерк и стиль письма) позволил предположить дату написания – начало XX в. «Ключ разума» основан на *билигах* Чингис-хана и был написан под влиянием тибетской нравоучительной поэзии. Это сочинение содержит ценные дидактические идеи: учит этикету, личным моральным ценностям и нормам поведения ханов, сановников и других. Название рукописи свидетельствует о том, кому было посвящено это учение. В нем описан портрет мужественного воина, приведены различные клятвы XIII в., а также религиозные концепции греха, ада, буддийской теории пустоты. Подчеркивается, что хан должен быть близок к народу посредством благотворительности. В результате текстологического сравнения ряда списков установлена вариативность заключительных строк сочинения в разных печатных версиях. Рассмотренные списки являются важным источником для сравнительного изучения древнемонгольских рукописей.

Ключевые слова: Чингис-хан, «Ключ разума», этическое мышление, нравоучение, Монголия.

Zolzaya Munkhtseren

New source on Mongolian ethical thinking

Abstract. The manuscript «Key of wisdom for every learner written by Chinggis Bogdo» is an important source of the Mongolian literature as well as ethical thinking. The analysis of the book`s paper and writing style shows that it was compiled in the early 20th century under the influence of Tibetan didactic verses.

The «Key of wisdom» is based on the Chinggis khan’s biligs. This text is providing most valuable ideas to us. The «Key of wisdom» teaches etiquette to the khans, dignitaries, personal moral values and standards of behavior. It provides the norms of brave soldiers behavior, different kinds of oaths of the 13th century, as well as the concept of sin, hell, and emptiness in Buddhism. It says the khan should be united with the people by charity.

The title of the manuscript says clearly whom this teaching was intended for. The last line of this manuscript is different from other printed versions. This manuscript is an important source material for the comparative studies of old Mongol manuscripts.

Keywords: Chinggis khan, «Key of wisdom», ethical thinking, didactics, Mongolia.

Монголын ёс зүйн сэтгэлгээний түүхэнд холбогдох гар бичмэлийн нэгэн хувилбарын тухай

«Оюун түлхүүр» сургаалын олон эх байдгийг судлаачид тэмдэглэж, зарим эхийг хөрвүүлэн хэвлэн нийтэлжээ. Эдгээрт номын цуглуулга, музей, соёлын байгууллага, номын сангуудад хадгалагдаж буй «Оюун түлхүүр» хэмээх гар бичмэлийн тоо, данс бүртгэлийг мэдээлсэн байна. Тухайлбал, Академич Ц. Дамдинсүрэн 1959 онд «Монголын уран зохиолын дээж зуун билиг оршвой» бүтээлдээ «Оюун түлхүүр» сургаалын XX зууны эхээр Улаанбаатарт хэвлэгдсэн хоёр хэвлэл, мөн таван зүйлийн гар бичмэлийг тулган нягталж хэвлүүлсэн гэжээ [Дамдинсүрэн 1959: 58].

Монголын Үндэсний номын санд 18 гар бичмэл хадгалагддаг бөгөөд үүнээс бар 2, тод бичиг 2, монгол бичгийн 14 эх бий.

Оросын монгол судлаач Н. С. Яхонтова Санкт-Петербургийн Дорно дахин судлалын хүрээлэнд B 294, B 354, C 37, C 213, C 298, C 535, D 232, H 6, H 423, H 424, F 44, F 102, F 113, F 276, Q 307, Q 310, Q 2537 шифртэй 17 гар бичмэл бүртгэлтэй, нэг нь тод бичгийнх гэжээ [Яхонтова 2001: 38]. Мөн Алтайн Бүгд Найрамдах улсын В. А. Анохины нэрэмжит Үндэсний музейд XVIII зууны эхэн үеийн «Оюун түлхүүр» гар бичмэл судар хадгалагдаж байгааг мэдээлжээ [Мөн тэнд].

Н. С. Яхонтова өгүүлэлдээ «F 276» нь Ц. Дамдинсүрэнгийн хэвлүүлсэнтэй ихээхэн төсөөтэй бөгөөд ойрадын гар бичмэл нь халимаг хувилбараас нэлээд ялгаатай, нөгөө талаар ихэнх тохиолдолд монгол гар бичмэлтэй давхацдаг. Гар бичмэлүүд ямар нэг хэмжээгээр өөр хоорондоо үг, үсгийн ялгаатай байдаг. Жишээ нь, ойрад эх дээр «uxaxu», Халимагийн хэл шинжлэлийн эрдэмтэн А. В. Бадмаевын хэвлүүлсэн болон бусад монгол эх дээр «onoqu» гэж буй гэсэн буй юм [Мөн тэнд: 41]. Харин бидний олсон хувилбарт аль алиныг нь хэрэглэсэн байна.

Өвөр Монголын эрдэмтэн Сарангуа 1989 оноос судалж «Оюун түлхүүрийн тухай ажиглалт» гэсэн өгүүлэлдээ Өвөр Монголын Нийгмийн шинжлэх ухааны хүрээлэнгийн номын сан дахь 11

(44.9123/8/3, 44.9123/8/7, 44.9123/8/1, 44.9123/8/2, 44.9123/8/29, 44.9123/8/6, 44.9123/8/5, 44.9123/8/4, 44.9123/8/8, 44.9123/39/1, 44.9123/43/1), төв номын санд нь хадгалагдаж буй нэг (12-2/1276.3) гар бичмэлийг мэдээлжээ [Сарангуа 2001: 105].

Дээрхээс үзвэл академич Ц. Дамдинсүрэн, Сарангуа нар гар бичмэлээс гадна XX зууны эхэнд хэвлэн нийтэлсэн хувилбаруудыг шинжилсэн байна.

«Оюун түлхүүр»-ийн судлагдсан байдлыг уран зохиол, эх бичгийн талаас, мөн сургаалын үзэл санааны тухай гэж хоёр талтай авч үзэх нь зүйтэй юм.

А. В. Бадмаев 1991 онд ойрад хэл дээр «Оюун түлхүүр»-ийн 4 хувилбарыг судалж, орчин үеийн халимаг хэлээр галигтай нийтлүүлсэн [Дам ишлэв: Бадмаев 1991]. Н. С. Яхонтова тод үсгийн хувилбарыг бусад эхээс нэлээд онцлогтой гэж үзээд, 1992–2001 онд тод үсгийн «Оюун түлхүүр»-ийн тухай эрдэм шинжилгээний галиг, орос орчуулга, тайлбарын хамт хэвлүүлсэн [Яхонтова 1992, 1994, 1995, 2000, 2001].

Профессор Ш. Чоймаа 2007 онд академич Ц. Дамдинсүрэнгийн хэвлүүлсэн «Оюун түлхүүр» сургаалыг үндэс болгоод, Н. С. Яхонтовагийн хэвлүүлсэн тод бичгийн эх зэргийг харьцуулан хөрвүүлж, тод бичгийн эхээс нөхөн тодотгож, үг хэллэгийн тайлбар хийж кирилл, монгол хос бичгээр хэвлүүлсэн [Оюун түлхүүр 2007: 6]. Энэ тайлбарт төвөд, санскрит үгээс гадна эртний уран зохиолын үг хэллэгийг дэлгэрэнгүй тайлбарласан нь чухал болжээ. Одоогийн байдлаар орос, англи, монгол хэлээр ОХУ, АНУ, Монгол улсад эрдэмтэд дөрвөн удаа хэвлүүлсэн байна.

Академич Д. Цэрэнсодном «Уг зохиолын агуулгыг нягтлан үзвээс XIII зууны үеийн монголчуудын төр ёсны зохиолын дурсгал бичиг «Их засаг» хэмээх хууль зүйн бичиг болон эзэн Чингисийн зарлиг сургаал буюу «Чингисийн билиг» зэрэг зохиолын гол гол санааг уламжлан авч улмаар XIV зууны үеэс монгол утга зохиолд нэвтэрч ирсэн «Рашааны дусал», «Субашид» зэрэг хос ёсны сургаалын нөлөө тусгалаар баяжиж ирсэн байдал ажиглагддаг» хэмээжээ [Цэрэнсодном 2002: 194–195].

«Чингис богдын зохиосон сурагч ардын ухааныг хөглөх Оюуны түлхүүр» хэмээх гар бичмэл.

Миний бие 2018 онд Архангайд «Чингис богдын зохиосон сурагч ардын ухааныг хөглөх Оюуны түлхүүр» сургаалын зохиолын гар бичмэлтэй танилцаж, эрдэм шинжилгээний илтгэл бичих санаа төрсөн юм. Энэхүү гар бичмэл нь XIX–XX зууны эхэн үед хэрэглэгдэж байсан

муутуу цаасан дээр бийрээр гүйлгэж бичсэн, цаасны хэмжээ нь 12х25.5 см бөгөөд нийт 24 нүүр, 278 мөр бичвэртэй болно. Ямар нэгэн тамга, тийзгүй. Зохиогч, бичээчийн нэр тодорхойгүй боловч бичгийн хэв нэгэн жигд нэг хүний гараар бичигдсэн мэт. Цаасны өнгө шар. Хуудас гэмтэлгүй бөгөөд бүрэн. Гар бичмэлийн хавтас нь гарчгийн хоёр талаар цайвар хөх өнгийн цаас давхарлан хөвөөлдөж наасан, олсон үдээстэй байна.

Тус хувилбар эхийн эхэнд «Оюуны түлхүүр нэрт шастир оршвой», дунд хэсэгт «Оюуны түлхүүр» гэж дурдсан.

Н. С. Яхонтовагийн хэвлүүлсэн эх нь «Оюун түлхүүр хэмээх туужийн судар оршвой» гэж, тууж гэсэн үг хэрэглэжээ. Харин бидний ярьж буй гар бичмэлийн гарчигт «сурагч ардын ухааныг хөглөх» гэж үг орсон байна. Монгол хэлний цахим их тайлбар тольд «*сурагч багачууд* [хоршоо] сургуульд сурдаг болон сурдаггүй нийт хүүхэд» гэж тайлбарлажээ [https://mongoltoli.mn]. Эндээс үзвэл суралцаж буй хүмүүс болон нийт ард иргэдийг «сурагч ард» гэсэн мэт санагдаж байна.

Сургаалын эхлэл ба төгсгөлийн тухай Ц. Дамдинсүрэн «Хуучин цагт, гэрээр монгол бичиг заалгах үед, цагаан толгой үзэнгүүт, «Оюун түлхүүр» сургаалыг уншуулдаг байсан нь хүүхдүүдийг үсэг нүдлэнгүүт нь эзэн богд Чингисийн билгээс сурвалжтай сургаалыг цээжлүүлдэг байсан...» хэмээн эртний түүхээ мартахгүй байхад ач тустайг өгүүлжээ [Дамдинсүрэн 1959: 58].

«Чингис богдын зохиосон сурагч ардын ухааныг хөглөх Оюуны түлхүүр» хэмээх гар бичмэл нь «*Эртний богдсын зохиосон шастирыг өчүүхэн санууулахын учир*» гэж эхэлсэн бөгөөд төгсгөлийн 275 дахь мөрөнд *«Чингис богдын зохиосон Оюуны түлхүүр нэрт шастир ийн төгсвэй»* гэж буй. Мөн *«Сайн буян арвидан дэлгэртүгэй Хотол бүхнээр амаржих болтугай»* ерөөлийн үгс нэмж оржээ.

Хүснэгт 1. Төгсгөлийн мөртүүд.

Činggis boγda-yin ǰokiyaγsan suraγči arad-i uqaγan-yi kőgegülekü oyun-u tülkegür	Oyun tülkigür	Oyoun tülküür kemēkü touǰiyin sudur orošibo	Oyun tülkigür
baraši ügei ene nomi-yin töb dur učiraγsan	baraši ügei ene nomiyin töb dur učirči	baraši ügei ene nomiyin tübtü[=töbtü]	baraši ügei ene nomiyin töb dur učirči

erdenitü kümün-ni beye oluɣsan inu maši čiqula čiquɣ boluyu. ene beye-yin čogčo ene bui čaɣ-dur šita-yig ulam dēši dabaji ɣaraqu dur adali ücüüken šastir-eče ulam aqui yeke nom-yi tögüs surči nom-yin činari oluqu boltuɣai Činggis boɣda-yin ǰokiyaɣsan suraɣči arad-i uqaɣan-yi kőgegülekü oyun-u tülkegür neretü šastir tögüsbei Sayin buyan arbidan delgertügei Qotola büken-iyer amarjiqu boltuɣai Om mani badme qum Mangalam	erdenetü kümün-ni törül-yi oluɣsan inu maši čiquɣ bülge. Oloqui-ya berke ene čogčo bukui čaɣ-tu šita-u gi dēši tabiɣtun. Oyun tülkigüür neretü šastir tögüsbei.	učiraqsan 129. erdenitü kümün-ni beye oluqsan inu: maši cuxaq čixula buyu ene beyeyin coqco ene bui 130. ene caq-tu šididiyin ulam dēqši dabaji ɣarxu/du adali[:] ene ücüüken šastir ulam aɣui yeke nomi tögüs surči aldaršiqsan nomiyin [21a] činari olxu boltuɣai:: 131. ölzöi xutuq orošixu boltuɣai: 132. čingges boqdoyin nomloqson oyoun tülküür tögüsbei:: Ma gha la	erdenetü kümün-ni törül-yi oluɣsan inu maši čiquɣ bülge. Oloqui-ya berke ene čogčo bukui čaɣ-tu šita-u gi dēši tabiɣtun. Oyun tülkigüür neretü šastir tögüsbei.

Сургаалыг хуулбарлах явцад эхүүдийн үг хэллэг зарим мөр өөрчлөгдөж байсна.

«Чингис богдын зохиосон сурагч ардын ухааныг хөглөх Оюуны түлхүүр» хэмээх гар бичмэл дэх дараах мөртүүд (8 мөр) бусад гурван эхэд байхгүй.

Хүснэгт 2.

	Činggis boɣda-yin ǰokiyaɣsan suraɣči arad-i uqaan-yi kögegülekü oyun-u tülkegür
145 дугаар мөр	...Qaan-dur eǰen yeke törü-i bariɣad
241–243 дугаар мөр	...Sayin toli-i ese arčibasu öngü ülü ɣaruyu. Čaɣaan labia-i ese üliyebesü daɣu ülü ɣaraqu.

	Erdene beye elegdütel-e üge ɣariqu. Erdemtei sain kümün ǰobaqu čaɣ tutam ǰirɣadaɣ gelē
276–278 дугаар мөр	... Sayin buyan arbidan delgertügei Qotol büken iyer amarǰiqu boltuɣai Om mani badme qum

Н. С. Яхонтовагийн хэвлүүлсэн тод бичгийн эх дэх дараах бадаг, мөртүүд (7 мөр) «Чингис богдын зохиосон сурагч ардын ухааныг хөглөх Оюуны түлхүүр» хэмээх гар бичмэлд агуулга болон мөрөөр давхцахгүй байна.

Хүснэгт 3.

	Oyoun tülküür kemekü touǰiyin sudur orošibo
53 дугаар бадгийн мөр	Tarničini-yig kündele
56 дугаар бадгийн мөр	Aliba öbörön [=nökör-yēn] zang ayiliyigi [= āliyigi] ariun [=arɣa-bēr] tengse
68 дугаар бадгийн мөр	Sanān-du ügei yeke dura barīd
89 дүгээр бадаг	Mergedi xorosxobā[=ō]su erdem ɣarxu Munghagi xorosxobā[=ō]su bāsun ɣarxu
92 дугаар бадаг	Abxu<:> ideküyidü šunulcād őnggőči zusar bolbā[=ō]su söül ügei noxoi-luɣā adali
100 дугаар бадгийн мөр	Basa manaɣār ükükü bolbā[=ō]cu erdem surxu kereq
131 дүгээр бадгийн мөр	Ölzöi xutuq orošixu boltuɣai

Бидний үзэхэд Ш. Чоймаагийн хэвлүүлсэн «Оюун түлхүүр нэрт шастир»-т дараах мөртүүд (16 мөр) «Чингис богдын зохиосон сурагч ардын ухааныг хөглөх Оюуны түлхүүр» гар бичмэлд давхцаагүй байна.

Хүснэгт 4.

	Oyun tülkigür neretü šasitar
25 дугаар мөр	Qatan, köbegün, albatu nara-yi adali surɣa.
67–74 дүгээр мөр	Arslan metü noyod-yi baras metü tüšmed daɣaxu Baras metü noyod-yi irbis metü tüšmed daɣaxu Irbis metü noyod-yi činua metü tüšmed daɣaxu Činua metü noyod-yi ünege metü tüšmed daɣaxu
201 дүгээр мөр	Qaɣan kümün-lüge bü tersel
204 дүгээр мөр	Tarničini-yi kündele

211–212 дугаар мөр	Aliba kümün-i zang ayili-yig Arɣa-bar tengseǰü mede
241 дүгээр мөр	Sanān-du ban yeke dura-yi bari...
321–322 дугаар мөр	Mergedi qorosxobasu erdem ɣarxu Munghagi qorosxobasu basun ɣarxu
351 дүгээр мөр	Manaɣaar ükükü bolbaqu erdem-yi suralčaqu keregtei
415 дугаар мөр	Zandangi tülbesü ulam sayiqan üner ɣarqu
429–430 дугаар мөр	Noqoi bögelǰisü ben idekü Maɣu kümün üge ben urbaqu

Энэ сургаал нь хуулбарлах явцад гарчиг ба найруулгад зарим өөрчлөлт орж байсан нь дээрх харьцуулалтаас тодорхой харагдаж байгаа юм.

«Чингис богдын зохиосон сурагч ардын ухааныг хөглөх Оюуны түлхүүр» сургаал ёс зүйн сэтгэлгээний түүхийн сурвалж болох нь.

Монголчуудын ёс зүйн сэтгэлгээний түүхийн үечлэл ба эх сурвалжийг тодорхойлох асуудалд эрдэмтэд анхаарал хандуулж иржээ. «Оюун түлхүүр нэрт шастар»-ын тухай академич Ц. Дамдинсүрэн «энэ ном бол урьд цагт зан суртахууны сурах бичгийн чанартай хэрэглэгдэж байсан бөлгөө» хэмээжээ [Дамдинсүрэн 1959: 58]. Тэрээр уг зохиолд «Чингисийн билиг сургаал», «Субашид», «Рашааны дусал»-аас зарим мөр, бадаг орсныг тодорхой тайлбарласан байна. Судалгааны бүтээлүүдэд уг сургаалыг ихэвчлэн XIII–XIV зууны үед хамруулж ирсэн. Гэхдээ зохиогдсон он цаг тодорхойгүйг дурдсан байдаг. Жишээ нь, Сарангуа «...Тэрчлэн сургаал шүлгийн хэлбэрээр хойч үеэ хүмүүжүүлж бойжуулан дээдсийн ёс суртахуун, зарлиг зааврыг уламжилдаг нь монгол соёлын онцгой хэлбэр билээ. «Оюун түлхүүр» бол яг тийм сургаал зааврын шинжтэй шүлгийн цоморлог юм» гэж үзжээ [Сарангуа 2001: 103]. Эрдэмтэн Д. Дашжамц, Д. Баттогтох нар ёс зүйн сэтгэлгээний эх сурвалж болох талаар авч үзэхдээ Ц. Дамдинсүрэн, Ш. Чоймаа нарын хэвлүүлснийг үндэслэн бичжээ.

Монголчуудын сэтгэлгээний түүхийн салшгүй нэг хэсэг нь ёс зүйн сэтгэлгээний түүх юм. Сэтгэлгээний түүхийн эх сурвалжийн хувьд 1) түүхийн сурвалж, 2) аман зохиол, бичгийн уран зохиол, 3) сэтгэгчдийн сургаал гэж ангилж болно. Эрдэмтэн Д. Дашжамц монголчуудын ёс зүйн сэтгэлгээний түүхийг дараах байдлаар бичжээ. Үүнд:

1. Эртнээс XII зуун хүртэл. Эртний хүмүүсийн ёс суртахууны харилцааг (эвдрэл, тэмцэл, эв найрамдал) харуулах сурвалж ба археологийн олдвор [Монголын философийн түүх 1997: 118–148].

2. XIII–XIV зуун. Энэ үеийн «Монголын нууц товчоо», «Оюун түлхүүр», «Чингисийн есөн өрлөгтэй өнчин хүүгийн цэцэлсэн шастир», «Чингисийн билиг», «Аргусан хорчийн домог», «Их засаг» хууль, «Арван буянт номын цагаан түүх» зэрэг зохиол. XV–XVI зуунд «Убаши хунтайжийн түүх», «Хув Нагваралын тууж», XVII–XVIII зууны үед ёс суртахууны асуудлыг улам бүр нарийвчлан авч үзэж үнэлэмж, хэм хэмжээг тусгасан гарын авлага маягтай бүтээлүүд олны хүртээл болсны дотор «Нэгэн үсгийн эрдэм», «Эртний улсын шүлэг сургаал», «Авах гээхийн дөрвөн мөрт» зэрэг болно [Монголын философийн түүх 2000: 103–192, 307, 374–406].

3. XIX–XX зуун. Д. Равжаа, Агваанхайдав, Б. Тогтохтөр ван нарын сургаалыг хамруулсан [Монголын философийн түүх 1999: 400–469].

Мөн Өвөр Монголын судлаач С. Баатар монголчуудын ёс суртахууны уламжлалыг нэн эртнээс XX зууны эхэн гэсэн үечлэлээр судалсан байна [Баатар 2002: 21–27]. Дээр дурдсан судалгааны бүтээлүүдээс үзэхэд тус сургаал нь ёс зүйн сэтгэлгээ, ёс суртахууны хүмүүжлийн гол хэрэглэгдэхүүн болж байна.

«Оюун түлхүүр» болон ёс зүйн сэтгэлгээний эх сурвалжийн судалгаанд монгол сургаалын зохиолд нөлөө тусгалаа үзүүлсэн орчуулгын зохиолуудыг эх бичгийн болон онолын суурь судалгааны одоогийн түвшинд анхаарах нь зүйтэй байдаг.

«Оюун түлхүүр» сургаалыг эртнээс уламжлалтай монголчуудын дунд түгээмэл тархсан сургаал болохыг эрдэмтэд онцлон тэмдэглэжээ. Сургаалд эе эвээ хичээж явахын ашиг тус, эвгүй явахын сөрөг үр дагаврыг харьцуулан хэлжээ. Хоёр хүнээс авхуулаад олон хүн хүртэл эв нэгдэлгүйгээс уруудан доройтдогийг сэрэмжлүүлсэн.

Эв нэгдэлгүй байхын сөрөг талыг хэлж, эв эеийг эвдэхгүй байхыг гол эрхэмлэл болгон сургасан байна. Хүлцэн тэвчихүйн талаар

Үнэн худал үгсийг тэвч.

Хүнд мэдэгдвээс бие хөнгөрмүй.

Бардам хатуу үгийг орхи.

Хүн мэдвээс хөшмүй.

Хулгай худлыг ердөө тэвч... хэмээн ийм ёс бус зүйлд ухаалаг, эвийг нь олж зөв аргаар харьцаж засаж залруулахыг сургажээ.

Хүний муу зан чанарыг нэг бол магтаж ханилаад, нөгөө бол муулж явагч олон зантай байх, нэг ч эрдэм үгүй, сургаал үл сонсдог, гагцхүү одохыг санагч, авах идэхэд шунагч, өнгөч зусарч хүмүүн бол муу явдалт мөн. Муу хүний үгэнд үл орох, сайн хүний үгийг итгэх ёстойг заажээ. Харин «Сайн хүн сайн үгийг авдаг билээ. Хүн хэрээ мэдэж, чинээ чинээгээ бодож явбаас сайны үүд» хэмээнэ. «Ер бусад юмыг засаж болно. Гагцхүү муу хүнийг засаж үл болно» гэж үзээд «Олон мунхаг ардыг сургаснаас ганц өөрийн биеийг сургасан нь дээр» хэмээн сургаал, ёсыг үл дагасаар муу, мунхаг хүний тоонд орвол «хууль цааз», «эрдмийн» ёсоор засахад ч бэрхтэй гэдэг.

Нөхрийн ёсыг чухалчлан үзэж, нөхрийг түргэн зуур ханилсан нөхөр, итгэлгүй нөхөр гэж сайн, муу талаас хэлсэн байна. Мөн *сайн нөхрийн үгийг дагаад, марташгүй муу үгийг бүү хэл...* гэж буй нь төрдөө үнэнчээр зүтгэх, тангаргаас үл няцахаас гадна урт удаан хугацаанд нөхөрлөхийг эрхэмлэх хэрэгтэй гэжээ.

Уужим сул жаргая гэвэл эеэ хичээгтүн гэж ард түмний сэтгэлийг хариу нэхээгүй «өглөг»-өөр хураах сэтгэл зүй-ёс суртахууны аргыг хэлсэн хүмүүнлэг чиглэл рүү ханджээ.

Төрийн хаан, тойн, хатан, түшмэл, ноён хүний ёс суртахууны хэм хэмжээг зааж, түүнийг зөрчвөл ямар үр дагавартай болохыг сануулж, «Тойн хүн эрдэм төгс боловч нигүүлсэхүй сэтгэлгүй бол, хаан хүн хайрлах сэтгэлгүй бол, хатан хүн муу аальтай бол, түшмэл хүн есөн эрдмийг мэддэг боловч эв эе үгүй болбоос жигшигдэх тул төв сэтгэлийн эеийг хичээ...» гэсэн байна. Төрийн эзэн хаан «өглөг» өгөхөөс гадна хайрлах сэтгэлтэй байх ёстой. Түшмэл хүнд эрдэм чадалтай байх хэдий ч сэтгэлийн их хат, ухаалаг чанар нэн чухал. Ард олныг хураахад өглөгөөр сэтгэлийг нь татах тухай сургажээ. Түшмэл хүний хэв шинжийг тодорхойлсон гэж болно. Хан, хатан, тойн, ноён, түшмэд, найз нөхөд, мэргэд зэрэг нийгмийн янз бүрийн төлөөллийн ёс суртахууны хэм хэмжээ, зарчмыг илэрхийлсэн байна.

Мөн тэвчээртэй байх хэм хэмжээнд 11 зүйлийн шалгуурыг дурджээ. Үүнд: асрахуйн урьд айлгах, атаа тэмцэх, хэрүүл үүсгэх, дэмий хүнтэй ханилан эвдрэх, дэргэдэх хүнийг дэнсэлгэн зовоох, муу хүний үгэнд орох, сайн хүний үгийг үл итгэх, ширүүн үгээр дайсныг хураах, хорт сэтгэлээр хамгийг хашруулах тэргүүтнийг тэвчигдэхүй хэмээн сайнтай нөхөрлөх, бусдад гэм хор учруулахгүй байхыг заажээ. Хүний гол шалгуур нь ёс суртахууны хэм хэмжээг хэр ухаарч, хүн ёсонд хэр суралцав гэдэг болох тухай тод томруун харуулжээ.

Дүгнэлт. «Чингис богдын зохиосон сурагч ардын ухааныг хөглөх Оюуны түлхүүр» хэмээх гар бичмэл нь монголын уран зохиолын чухал дурсгалын нэгэн хувилбар юм. Уг сургаалыг монголчууд эрхэмлэн үздэг байсан учир өргөн дэлгэр тархсан ба түүний хуулбар эх эдүгээ ч цөөнгүй хувилбараар хадгалагдаж байгаа ажээ. Тухайн гар бичмэлийн олон хувилбар нь цаг үеийн байдал, бичээчийн үзэл, гарчиг, үг, хэллэг, найруулгын ялгаа зэргээр илэрдэг. Энэ гар бичмэлийн гарчиг, зарим мөр бадаг нь бас нэгэн жишээ бөгөөд эх бичиг, уран зохиолын судлалын талаас сонирхол татаж байна.

«Чингис богдын зохиосон сурагч ардын ухааныг хөглөх Оюуны түлхүүр» хэмээх гар бичмэл бол XX зууны эхэн үед хуулагдсан бололтой байна. Хавтсан дээр VIII Богдын лүндэн сургаалыг эхэнд тавьсан бөгөөд номын дотор ч уг сургаалаар эхлүүлжээ. Мөн гарчгийн хувьд хэнд зориулсныг тодотгон «сурагч ардын ухааныг хөглөх» гэж заасан буй нь түүний танин мэдэхүйн ач холбогдлыг тодотгосон хэрэг юм.

Судлаачид ёс зүйн эх сурвалж болохын хувьд энэ нь Чингис хааны билиг сургаалаас сурвалжтай бөгөөд буддын ёс зүйн үзлээр баяжсан гэж үздэг. Уг сургаал нь *нэгдүгээрт,* төрийн хаад, түшмэл хүний ёс суртахууныг: *хоёрдугаарт,* хувь хүний ёс суртахууны эрхэмлэл, хэм хэмжээг өгүүлжээ. Тухайлбал, эр зоригтой, өргөсөн тангарагтаа үнэнч, эрч хүчтэй баатарлаг хэв шинжийг илэрхийлсэн үзэл санаа нь буддизмын хилэнц, там, хоосон чанар хэмээх ойлголтыг хэрэглэн өргөжсөн байна.

Монголын ёс зүйн сэтгэлгээний түүх болон «Оюун түлхүүр»-ийн гар бичмэлийн судалгаанд хэрэглэгдэхүүн болох «Чингис богдын зохиосон сурагч ардын ухааныг хөглөх Оюуны түлхүүр» хэмээх гар бичмэлийн хувилбарыг танилцуулбай.

Ном зүй

1. Баатар С. Монгол ёс зүйн үзэл санааны түүх. ӨМАХХ, 2002. 614 т.
2. Бадмаев А. Тод үзгин «Оюн түлкүрин» хойр текст // Теегин герл. № 6, 7. 1991.
3. Баттогтох Д. Монгол үндэстний хүмүүжүүлэн сургах ухааны их нэвтэрхий толь. Улаанбаатар: Удам соёл, 2018. 724 т.
4. Дамдинсүрэн Ц. Монгол уран зохиолын дээж зуун билиг оршвой. Улаанбаатар: ШУАХ, 1959. 599 т.
5. Дашжамц Д., Дарьхүү Р., Золзаяа М. Монголын ёс зүйн сэтгэлгээний түүх / Ред. Д. Цогтсайхан. Улаанбаатар: Арвин судар, 2009. 252 т.

6. Монгол хэлний цахим их тайлбар толь. URL: https://mongoltoli.mn (Лавлах огноо: 26.10.2021).

7. Монголын философийн түүх. I дэвтэр / Ред. Д. Дашпүрэв, Д. Дашжамц. Улаанбаатар: Бемби сан, 1997. 223 т.

8. Монголын философийн түүх. II дэвтэр / Ред. Д. Дашжамц, Г. Лхагвасүрэн. Улаанбаатар: Бемби сан, 2000. 420 т.

9. Монголын философийн түүх. IV дэвтэр / Ред. Д. Дашжамц, Г. Лхагвасүрэн. Улаанбаатар: Бемби сан, 2001. 536 т.

10. Оюун түлхүүр нэр шастир оршвой / Эхийг харьцуулан, кирилл үсэгт хөрвүүлж, тайлбар хийсэн Ш. Чоймаа; хянан нягталсан Д. Заяабаатар. Улаанбаатар: МУИС-ийн хэвлэх үйлдвэр, 2007. 57 т.

11. Сарангуа. Оюун түлхүүрийн тухай ажиглалт // Өвөр Монголын Нийгмийн шинжлэх ухааны сэтгүүл. Б. 4. 2001. Х. 103–121.

12. Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиолын товч түүх (XIII–XX зууны эхэн). Улаанбаатар: ШУА, 2002. 477 т.

13. Чингис богдын зохиосон сурагч ардын ухааныг хөглөх Оюуны түлхүүр // Гар бичмэл эх. 24 т.

14. Яхонтова Н. С. Ойратский перевод «Оюун түлхүүр» // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования. М.: «Наука», Издательская фирма «Восточная литература», 1992. С. 137–152.

15. Яхонтова Н. С. Краткое [изложение] «Ключа разума» // Mongolica–III. Из архивов отечественных монголоведов XIX – начала XX вв. СПб.: Изд-во «Фарн», 1994. С. 89–95.

16. Яхонтова Н. С. «Ключ разума» (Рукопись С 238 из Рукописного фонда СПбФ ИВ РАН) // Владимирцовские чтения III. Доклады и тезисы Всерос. науч. конф. (Москва, 25–26 октября 1993 г.). М., 1995. С. 138.

17. Яхонтова Н. С. “The Oyun tülkigür” or “Key to Wisdom”: Text and translation based on the MSS in the Institute for Oriental Studies at St. Petersburg // Mongolian Studies. Vol. 23. Bloomington, 2000. P. 69–138.

18. Яхонтова Н. С. «Ключ разума» (ойратский текст) // Mongolica-V. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. С. 38–53.

References

1. Baatar S. Mongol es zүin үzel sanaany tүүkh. ӨMAKhKh, 2002. 614 t. [In Mong. Script].

2. Badmaev Andrei. Tod үzgin «Oyun tүlkүrin» khoir tekst // Teegin gerl. № 6, 7. 1991. [In Mong. Script].

3. Battogtokh D. Mongol үndestnii khүmүүzhүүlen surgakh ukhaany ikh nevterkhii tol'. Ulaanbaatar: Udam soel, 2018. 724 t. [In Mong.].

4. Damdinsүren Ts. Mongol uran zokhiolyn deezh zuun bilig orshvoi. Ulaanbaatar: ShUAKh, 1959. 599 t. [In Mong. Script].

5. Dashzhamts D., Dar'khүү R., Zolzayaa M. Mongolyn es zүin setgelgeenii tүүkh / Red. D. Tsogtsaikhan. Ulaanbaatar: Arvin sudar, 2009. 252 t. [In Mong.].

6. Mongol khelnii tsakhim ikh tailbar tol'. URL: https://mongoltoli.mn (Lavlakh ognoo: 26.10.2021). [In Mong.].

7. Mongolyn filosofiin tүүkh. I devter / Red. D. Dashpүrev, D. Dashzhamts. Ulaanbaatar: Bembi san, 1997. 223 t. [In Mong.].

8. Mongolyn filosofiin tүүkh. II devter / Red. D. Dashzhamts, G. Lkhagvasүren. Ulaanbaatar: Bembi san, 2000. 420 t. [In Mong.].

9. Mongolyn filosofiin tүүkh. IV devter / Red. D. Dashzhamts, G. Lkhagvasүren. Ulaanbaatar: Bembi san, 2001. 536 t. [In Mong.].

10. Oyuun tүlkhүүr ner shastir orshvoi / Ekhiig khar'tsuulan, kirill үsegt khөrvүүlzh, tailbar khiisen Sh. Choimaa; khyanan nyagtalsan D. Zayaabaatar. Ulaanbaatar: MUIS-iin khevlekh үildver, 2007. 57 t. [In Mong.].

11. Sarangua. Oyuun tүlkhүүriin tukhai azhiglalt // Өvөr Mongolyn Niigmiin shinzhlekh ukhaany setgүүl. B. 4. 2001. Kh. 103–121. [In Mong. Script].

12. Tserensodnom D. Mongol uran zokhiolyn tovch tүүkh (XIII–XX zuuny ekhen). Ulaanbaatar: ShUA, 2002. 477 t. [In Mong.].

13. Chingis bogdyn zokhioson suragch ardyn ukhaanyg khөglөkh Oyuuny tүlkhүүr // Gar bichmel ekh. 24 t. [In Mong. Script].

14. Yakhontova N. S. Oiratskii perevod «Oyuun tүlkhүүr» // Tyurkskie i mongol'skie pis'mennye pamyatniki. Tekstologicheskie i kul'turovedcheskie aspekty issledovaniya. M.: «Nauka», «Vostochnaya literatura», 1992. S. 137–152. [In Russ.].

15. Yakhontova N. S. Kratkoe [izlozhenie] «Klyucha razuma» // Mongolica–III. Iz arkhivov otechestvennykh mongolovedov KhIKh – nachala KhKh vv. SPb.: Izd-vo «Farn», 1994. S. 89–95. [In Russ.].

16. Yakhontova N. S. «Klyuch razuma» (Rukopis' S 238 iz Rukopisnogo fonda SPbF IV RAN) // Vladimirtsovskie chteniya III. Doklady i tezisy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii (Moskva, 25–26 oktyabrya 1993 g.). M., 1995. S. 138. [In Russ.].

17. Yakhontova N. S. “The Oyun tülkigür” or “Key to Wisdom”: Text and translation based on the MSS in the Institute for Oriental Studies at St. Petersburg // Mongolian Studies. Vol. 23. Bloomington, 2000. R. 69–138. [In Engl.].

18. Yakhontova N. S. «Klyuch razuma» (oiratskii tekst) // Mongolica-V. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2001. S. 38–53. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-215-223
УДК 930
ББК 63.2

Дашиева С. Б., Гармаева С. П.

Лечебные мантры на материале трактата «Ханская сокровищница» - о способах лечения»[1]

Аннотация. Данная статья посвящена изучению лечебных мантр, встречающихся в трактате тибетской медицины на монгольской письменности «“Ханская сокровищница” – о способах лечения». Оригинал трактата был написан в XII–XIII вв. Джецун Дракпа Гьялценом, третьим иерархом школы Сакья. Данное сочинение является кратким изложением основной теории тибетской медицины и практическим руководством для врачевания различных недугов, одним из средств которых упоминаются буддистские мантры. Целью статьи является извлечение информации о способах врачевания, выявление лечебных мантр в тексте и их анализ. Для достижения поставленной нами цели были использованы сопоставительный и контекстуальный анализы. Применение различных мантр в повседневной жизни среди тибетского и монголоязычных народов тесно связано с буддизмом и его обрядностью. Изучение данного произведения позволяет раскрыть ранние пласты развития традиции лечения мантрами среди монголоязычных народов. Полученные результаты могут быть использованы для изучения исторических особенностей процесса формирования традиционной медицины у монголов, могут служить источниковым материалом при изучении лингвистических особенностей переводных текстов и традиций устной передачи в межкультурном пространстве, а также для практических целей.

Ключевые слова: мантра, традиционная тибетская медицина, монгольская письменность, лечение болезней, «Ханская сокровищница».

Subad B. Dashieva, Snezhana P. Garmaeva

Healing mantras on the material of the treatise «“Khan’s Treasury” – about methods of treatment»

Abstract. This article is devoted to the study of healing mantras in the treatise on Tibetan medicine in Mongolian language named as «"Khan's Treasury" –

[1] Работа выполнена в рамках государственного задания: «Памятники письменности народов России и Внутренней Азии на восточных языках и архивные документы XVIII – нач. XXI вв. в контексте межцивилизационного взаимодействия, № 121031000302-9».

about methods of treatment». The original of this treatise was written in the 12-13th century by Jetsun Drakpa Gyaltsen, the third hierarch of the Sakya school. The treatise is a summary of the basic theory of Tibetan medicine and a practical guide for the treatment of various ailments, one of the means of which Buddhist mantras are mentioned. The purpose of the article is to extract information about the methods of healing, identify therapeutic mantras in the text and analyze them. To achieve this goal, we used linguistic methods, such as comparative and contextual analyses. The use of various mantras in everyday life among Tibetan and Mongolian-speaking peoples is closely connected with the spread of Buddhism and their ritual side of life. The study of this treatise reveals the early stages in the development of the tradition of healing mantras among the Mongol-speaking peoples. The results obtained can be used for studying historical features of the process of the formation of traditional medicine by Mongols, may serve as source material for the study of linguistic characteristics of translated texts and oral transmissions in the intercultural area and can be useful for practical purposes in everyday life by interested persons.

Keywords: mantra, traditional Tibetan medicine, Mongolian script, treatment of deseases, "Khan's Treasury".

Тибетская медицина наряду с китайской медициной и аюрведой базируется на традиционных методах лечения и оздоровления. Главной целью традиционной тибетской медицины является предотвращение и лечение заболеваний. Существует четыре основных метода тибетской медицины: диета, образ жизни, травяные формулы и внешняя терапия (банки, кровопускание, массаж, прижигание и др.) [Ченагцанг 2016: 23].

В соответствии с тибетской медициной все болезни возникают от трех ядов ума – страсти, гнева и невежества. Плоды этих ядов – причины болезней в виде трех *доша* – Ветра, Желчи и Слизи. Когда равновесие между тремя *доша* нарушается, они становятся причинами заболеваний. Если преобладает желчь, то это приводит к болезням жара. Волнение слизи способствует развитию болезней холода. Дисбаланс в сторону ветра может быть причиной всех болезней:

«Ветер бывает и на холоде и при тепле,
На солнце ветер усиливает горение,
а при луне способствует охлаждению.
Он проникает вверх-вниз, внутрь-наружу,
поднимает волнение жара и холода,
поэтому ветер – это причина всех болезней» [Чжуд-ши 2003: 51-52].

Три *доша* взаимодействуют с окружающей средой, питанием, образом жизни и эмоциональным состоянием. Это, в свою очередь, ведет к их влиянию на взаимодействие между элементами тела. Из этого следует, что болезни тела являются следствиями болезней ума. Поэтому в традиции тибетской медицины для лечения различных недугов используются различные методы, такие как медитации и мантры.

В «Чжуд-ши», «Вайдурья Онбо» и других медицинских сочинениях упоминается, что при лечении болезней применяется также буддийская практика. В трактате «“Ханская сокровищница” – о способах лечения» наравне с лекарственными сборами предлагается буддийская практика (с визуализацией красной формы Хаягривы и со чтением мантр), которая избавит, по мнению автора, от тяжелой затяжной болезни *тен* (глава 18). Автор указывает, что причиной возникновения заболеваний может быть влияние различных духов, поэтому для борьбы с заболеваниями необходимо чтение мантр. В трактате дается ссылка на учителей, со слов которых мантры были записаны Это Гэтэлгэгчи Рагсба Ниджал Мджан, Гэтэлгэгчи Сасхияб Чорджи и др.» [Жабон 2019: 158].

В 2020 г. была опубликована коллективная монография «“Ханская сокровищница” – о способах лечения», в которой даны исследование и комментированный перевод на русский язык монгольской версии уникального медицинского сочинения «Гьялпо-кордзо» (rGyal po'i dkor mdzod) или «Соче-гьялпо-кордзо» (gSo dpyad rGyal po'i dkor mdzod), написанного Джецун Дракпа Гьялценом (1147–1216) – третьим иерархом тибетской школы Сакья. Перевод выполнен с рукописи анонимного автора на старописьменном монгольском языке, которая хранится в монгольском фонде ЦВРК ИМБТ СО РАН под шифром КМ-250 [Джецун Дракпа Гьялцен 2020: 4].

Трактат «Гьялпо-кордзо» имел большое значение для тибетской медицины. Что касается его датировки, то в тексте не упоминается каноническое произведение по тибетской медицине «Чжуд-ши», что свидетельствует о том, что это сочинение было составлено до написания «Чжуд-ши», или эти сочинения составлялись в одно и то же время. «Гьялпо-кордзо» является одним из наиболее «…ранних, дошедших до нас оригинальных тибетских медицинских трактатов» [Джецун Дракпа Гьялцен 2020: 12].

Рукопись состоит из сорока семи глав, структура в некоторых случаях не совсем четкая. В сочинении дается краткая характеристика причин возникновения различных болезней, в зависимости от типа

нарушения баланса трех *дош* – Ветра, Желчи и Слизи. Также приводится описание различных болезней и способы их лечения. Упоминаются различные способы лечения – начиная от растительных отваров, лекарств животного происхождения (рог носорога, медвежья желчь и др.), многокомпонентных лекарств, а также массаж, кровопускание, прижигание, в том числе, визуализация и лечение мантрами.

Лечение мантрами – это одна из наиболее древних систем исцеления на уровне звука и энергии. Со временем она была интегрирована в тибетскую медицину. Такое лечение оказывает психосоматическое воздействие на организм, в результате которого оздоровление достигается комплексом лечебных мер с применением мантр, путем самовнушения и воздействия мантр на психосоматику больных.

Термин «мантра» происходит от санскритских слов «мана» и «тра». «Мана» означает «ум», «тра» – «защита», т.е. мантра защищает ум от эмоционально-психических загрязнений [Нестеркин 2009: 335]. Мантра является энергетическим образованием, состоящим из определенных частот, которые создают вибрационное поле и оказывают влияние на нервную систему человека [Жиртуева 2016: 30].

Эффект воздействия достигается благодаря тому, что тексты мантр состоят из определенного сочетания слогов, которые влияют на энергетические поля человека и вызывают у него определенный отклик. Пение и рецитация мантр способствуют достижению цели, приводят к исцелению [Дашиева 2020: 609].

Мантра – это концентрация энергии, силы, а не обычная речь, своим звучанием она воздействуют на состояние человека. Действие мантр объясняется не магической природой, а благодаря тому, что человек пропускает мантру через себя, через свой разум, которая вызывает вибрацию на физическом уровне, приводит к достижению эффекта. Как известно, одни и те же мантры у разных народов в силу фонетических искажений произносятся по-разному. При этом воздействие мантр сохраняется, это говорит о том, что каждый человек, имея свои энергетические ресурсы, концентрирует свои духовные силы для достижения цели [Ветлужская 2015: 98].

Существует множество способов применения мантр:

- начитывать мантру вслух;
- начитывать мантру на воду и пищу, с последующим их употреблением;
- написать текст мантры на листке бумаги, затем съесть;

- написать текст мантры на бумаге, ткани и носить на теле и др.

В рукописи «“Ханская сокровищница” – о способах лечения» указано, что, например, написанную мантру от заразной болезни нужно носить на шее [Qaγan-u: 26 r]. Также приводится рекомендация о пользе начитывания большого количества мантр для защиты от заразной болезни [Qaγan-u: 45 r]. Для защиты детей от заразных болезней рекомендуется носить на шее мантру, обернутую в красный шелк [Qaγan-u: 46 v].

В «Чжуд-ши» упоминается еще один способ применения мантр – начитывание мантр при сборе и приготовлении лекарственных трав, для придания лекарствам силы [Чжуд-ши 2004: 170]. При этом указывается, что лечебные лекарственные формулы приобретают особую энергию при таком декламировании. Широко известный в медицине пример — это Пилюли Пяти Гаруд, которые готовятся вместе с начитыванием мантр Пяти Семейств Гаруд [https://www.iattm.ru/mh-welcome/mh-rgyudbzhi/ дата обращения 03.09.2021].

В современном мире многие последователи натуропатии интересуются экологическими способами оздоровления и традиционными способами лечения заболеваний. Приведем примеры использования лечебных мантр из трактата «“Ханская сокровищница” – о способах лечения»:

- для защиты от заразных болезней (монг. *kesig ebečin-i sakiqui*, тиб. *рим*) - Тадьятха али матали халаха чегемола дзваран чандхали ака хахита кантехи канчадуга тхагуни адьа сваха [Qaγan-u: 69; л. 26r].

- при заразных болезнях (монг. *kesig ebečin-i sakiqui*, тиб. *рим*) - Ом матам гхобхи чени сваха [Там же: 103; л. 45r].

- для защиты детей от [заразных] болезней *рим* (монг. *nilq-a-yin kesig ebečin)* – Ом нирсинг йербе сваха [Там же: 110; л. 47v].

- для защиты детей от *рим* (монг. *nilq-a-yin kesig ebečin)* – Ом кундали вамлам брум шалшал сваха [Там же: 110; 47v].

- оберег от всех болезней *ньен* (монг. *qamuγ qabudar ebečin-i sakiqui)* – Ом нантхи кармабхи/ дурпак цанан/ пхува сарва карма ргу карма дасур мамаюба юбеге пхат [Там же: 100; л. 43r].

- для устранения всех видов яда (монг. *qamuγ qour-a-yin ǰüil-i arilγaqui*) – Ом махабхи! Карацабхи! Тилибхи! [Там же: 90; 37v].

- для подавления болезни *трен* (монг. *betegi-yi arilγaqui*) – Ом буркунг маха баркана гхаце гхуце бхиманасе бхита кродхаши гхо гху линг уцушма кродха хум хум пхат пхат сваха! [Там же: 90; л. 37v].

- при внезапных болезнях и заразных болезнях (монг. *genedte bolqui eber ba kesig ebečin-i sakiqui*, тиб. *сертунг* и *рим*) – Ом тхим тараса дунти дзавала рампае сваха [Там же: 103; л. 44v].

- мантра от мясного яда (монг. *miqan-u qour-a-yin tarni*) – Ом хрима хум! кару тэмая нама крим крим сод сваха! [Там же: 105; л. 46r].

- против червей (монг. *qoruqai-i arilγaqui*) – Ом радара сод! Дура сод! Чарчар! Чирчир! [Джецун Дракпа Гьялцен 2020: 108; л. 47r].

- от болезни *дре*, а также от отеков при серьезных болезнях *ньен* (монг. *küǰügün-dür)* – Ом ньима джар дхаша [Там же: 111; л. 48r].

- мантра, останавливающая кровотечение из носа и маточное кровотечение (монг. *čisun-i tasulqui tarni*) – Ом ратна ратна цати цати сиддхи сиддхи хум пат [Там же: 114; л. 51r].

В буддийских храмах регулярно совершаются молебны, посвященные Будде Медицины (Отошо бурхан), краткая мантра которого – Таята Ом Бекандзе Бекандзе Маха Бекандзе Радза Самундгате Соха. Считается, что эта мантра исцеляет все болезни, устраняет страдания от болезней, улучшает духовное и физическое состояние, а также очищает карму, способствует обретению успеха в делах и исполнению желаний.

Таким образом, лечебные мантры могут быть результативными при лечении физических и ментальных заболеваний, при использовании как в комплексе с принятием лекарственных формул, с применением внешних форм оздоровления, так и самостоятельно. Лечебные мантры, являясь составляющим элементом традиционной тибетской медицины, с другой стороны, представляют собой аспект тантрического буддизма.

При рецитации мантр человек использует собственные энергетические ресурсы, к ним добавляется сила слоговых значений мантр и создается сильное вибрационное поле, способствующее исцелению. В рукописи «“Ханская сокровищница” – о способах лечения» изложены лечебные мантры для конкретных заболеваний, эффект излечения достигается за счет многократного их повторения.

Литература

1. Ветлужская Л. Л. Сотериология буддизма Ваджраяны // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. № 8(1). С. 96–100.

2. Дашиева Л. Д. Феномен буддийской музыки в традиционной культуре бурят // Буддизм Ваджраяны в России: Актуальная история и социокультурная аналитика. Коллективная монография. Научное издание. Материалы VI Международной научно-практической конференции / Отв. ре-

дактор А. М. Алексеев-Апраксин, составитель В. М. Дронова. М.: Изд-во «Алмазный путь», 2020. С. 606–610.

3. Дашиева С. Б. О монгольском переводе тибетского медицинского сочинения «Наставления, называемые ханской сокровищницей» («ཀཾཀཱི་ཧ་ཏ་ཧཱ་ཡི་ཞེས་བྱ་བ་བཅོལ་མ།») // Вестник Бурятского государственного университета. Язык. Литература. Культура. 2020. № 3. С. 38–44.

4. Джецун Дракпа Гьялцен (1147–1216). «Ханская сокровищница» – о способах лечения (Гьялпо-кордзо). Исследование, перевод, комментирование, транслитерация, указатели / Ю. Ж. Жабон, Ц. П. Ванчикова, С. Б. Дашиева, О. С. Ринчинова, Н. Д. Цыренова. Отв. редактор И. Э. Матханов. Улан-Удэ: НоваПринт, 2020. 208 с.

5. Жабон Ю. Ж., Ринчинова О. С., Дашиева С. Б. Монгольский перевод трактата тибетской медицины «Гьялпо-Кордзо» // Грамота. 2019. Том 12. Вып. 9. С. 156–159.

6. Жиртуева Н. С. Тантризм в контексте компаративного анализа философско-мистических традиций мира // Парадигмы истории и общественного развития. 2016. № 4. С. 26–36.

7. Нестеркин С. П. Образование в буддийских монастырях Тибета // Общество и государство в Китае. 2009. Т. 39. № 1. С. 327–339.

8. Пахомов С. В. Индуистские тантрические мантры: значение, разновидности, практическое применение // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9. № 1. С. 225–241.

9. Цыбикова Б.-Х. Б., Дампилова Л. С., Чимитдоржиева Г. Н. Народные методы лечения у бурят Внутренней Монголии КНР // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Геоархеология. Этнология. Антропология. 2019. Т. 27. С. 79–85.

10. Ченагцанг Нида. Йога звука: Лечение мантрами в тибетской медицине / Сост. и ред. Т. Ульянова; пер. с англ. А. Важнина, А. Важниной, Е. Врублевской, А. Розовой, Т. Ульяновой. М.: Ганга, 2016. 320 с.: ил.

11. Чжуд-ши (канон тибетской медицины). В трех книгах. Книга 1 (том II) / Перевод с тибетского, предисловие, примечания и указатели Д. Б. Дашиева. Улан-Удэ: Изд. ОАО «Республиканская типография», 2003. 336 с.

12. Чжуд-ши (канон тибетской медицины). В трех книгах. Книга 3 (том IV) / Перевод с тибетского, предисловие, примечания и указатели Д. Б. Дашиева. Улан-Удэ: Изд. ОАО «Республиканская типография», 2004. 304 с.

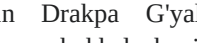
13. URL: https://www.iattm.ru/mh-welcome/mh-rgyudbzhi/ (дата обращения 03.09.2021).

14. Qaγan-u ed-ün sang neretü ubidis («“Ханская сокровищница” – о способах лечения») // Центр восточных рукописей и ксилографов ИМБТ. Монгольский фонд. КМ-250. 102 л.

References

1. Vetluzhskaya L. L. Soteriologiya buddizma Vadzhrayany // Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. 2015. № 8(1). S. 96–100. [In Russ.].

2. Dashieva L. D. Fenomen buddiiskoi muzyki v traditsionnoi kul'ture buryat // Buddizm Vadzhrayany v Rossii: Aktual'naya istoriya i sotsiokul'turnaya analitika. Kollektivnaya monografiya. Nauchnoe izdanie. Materialy VI Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii / Otv. redaktor A. M. Alekseev-Apraksin, sostavitel' V. M. Dronova. M.: Izd-vo «Almaznyi put'», 2020. S. 606–610. [In Russ.].

3. Dashieva S. B. O mongol'skom perevode tibetskogo meditsinskogo sochineniya «Nastavleniya, nazyvaemye khanskoi sokrovishchnitsei» («

») // Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Yazyk. Literatura. Kul'tura. 2020. № 3. S. 38–44. [In Russ.].

4. Dzhetsun Drakpa G'yaltsen (1147–1216). «Khanskaya sokrovishchnitsa» – o sposobakh lecheniya (G'yalpo-kordzo). Issledovanie, perevod, kommentirovanie, transliteratsiya, ukazateli / Yu. Zh. Zhabon, Ts. P. Vanchikova, S. B. Dashieva, O. S. Rinchinova, N. D. Tsyrenova. Otv. redaktor I. E. Matkhanov. Ulan-Ude: NovaPrint, 2020. 208 s. [In Russ.].

5. Zhabon Yu. Zh., Rinchinova O. S., Dashieva S. B. Mongol'skii perevod traktata tibetskoi meditsiny «G'yalpo-Kordzo» // Gramota. 2019. Tom 12. Vyp. 9. C. 156–159. [In Russ.].

6. Zhirtueva N. S. Tantrizm v kontekste komparativnogo analiza filosofsko-misticheskikh traditsii mira // Paradigmy istorii i obshchestvennogo razvitiya. 2016. № 4. S. 26–36. [In Russ.].

7. Nesterkin S. P. Obrazovanie v buddiiskikh monastyryakh Tibeta // Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae. 2009. T. 39. № 1. S. 327–339. [In Russ.].

8. Pakhomov S. V. Induistskie tantricheskie mantry: znachenie, raznovidnosti, prakticheskoe primenenie // Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii. 2008. T. 9. № 1. S. 225–241. [In Russ.].

9. Tsybikova B.-Kh. B., Dampilova L. S., Chimitdorzhieva G. N. Narodnye metody lecheniya u buryat Vnutrennei Mongolii KNR // Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Geoarkheologiya. Etnologiya. Antropologiya. 2019. T. 27. S. 79–85. [In Russ.].

10. Chenagtsang Nida. Ioga zvuka: Lechenie mantrami v tibetskoi meditsine / Sost. i red. T. Ul'yanova; per. s angl. A. Vazhnina, A. Vazhninoi, E. Vrublevskoi, A. Rozovoi, T. Ul'yanovoi. M.: Ganga, 2016. 320 s.: il. [In Russ.].

11. Chzhud-shi (kanon tibetskoi meditsiny). V trekh knigakh. Kniga 1 (tom II) / Perevod s tibetskogo, predislovie, primechaniya i ukazateli D. B. Dashieva. Ulan-Ude: Izd. OAO «Respublikanskaya tipografiya», 2003. 336 s. [In Russ.].

12. Chzhud-shi (kanon tibetskoi meditsiny). V trekh knigakh. Kniga 3 (tom IV) / Perevod s tibetskogo, predislovie, primechaniya i ukazateli D. B. Dashieva. Ulan-Ude: Izd. OAO «Respublikanskaya tipografiya», 2004. 304 s. [In Russ.].

13. URL: https://www.iattm.ru/mh-welcome/mh-rgyudbzhi/ (data obrashcheniya 03.09.2021).

14. Qaγan-u ed-ün sang neretü ubidis («“Khanskaya sokrovishchnitsa” – o sposobakh lecheniya») // Tsentr vostochnykh rukopisei i ksilografov IMBT. Mongol'skii fond. KM-250. 102 l. [In Mong. Script].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-224-235
УДК 294.321
ББК 86.35-5

Базаров А. А.

Коллекция предметов буддийского изобразительного искусства (танка, цакли) ИМБТ СО РАН как объект изучения ежедневных визуальных практик буддистов бурят[1]

Аннотация. Статья посвящена анализу коллекции буддийских икон (танка и цакли) Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук. Актуальность изучения коллекций буддийских икон в качестве исторического и культурологического источника по ежедневным визуальным практикам буддистов не вызывает сомнений, поскольку данное исследование раскрывает неизвестные аспекты в формировании буддийской ритуальной практики. В ходе работы был разработан метаязык описания визуальных образов с целью выяснения механизма актуализации данного материала в буддизме в виде следующих пунктов: механизм отбора образов; культурный контекст; ритуальные и социальные цели; характер материалов. Сравнительный анализ двух собраний: буддийских икон из коллекции ИМБТ СО РАН с современными иконографическими комплексами хоймор-гунгарба, подтвердил тот факт, что кардинальное изменение механизма передачи буддийской традиции в Бурятии, социальные сдвиги, политическая ситуация привели к трансформации вектора развития традиционной буддийской культуры бурят, приоритетом которого становится восстановление полноценной религиозной культуры, с сохранением этнической специфики. В результате исследования был сформулирован вывод о том, что коллекция предметов буддийского изобразительного искусства (танка, цакли) ИМБТ СО РАН является фундаментальным собранием иконографических образов тибето-монгольского буддизма, воссоздающим специфику основных направлений развития бурятских визуальных практик в Байкальском регионе в конце XIX – начале XX вв. Данная коллекция требует дальнейшего искусствоведческого, историко-культурологического, религиоведческого, социально-антропологического изучения, поскольку является уникальным и многоаспектным источником для понимания буддизма.

Ключевые слова: коллекция, буддизм, визуальные образы, иконы, почитание, буряты, повседневная ритуальная практика.

---

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-09-00068 А.

Andrei A. Bazarov

Collection of objects of Buddhist fine art (tangkha, tsakli) of the IMBTS SB RAS as an object of studying the daily visual practices of Buryat Buddhists

Abstract. The paper is devoted to the analysis of the collection of Buddhist icons (tangkha and tsakli) of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences). The relevance of studying of the collections of Buddhist icons (tangkha and tsakli) as a historical and cultural source about daily visual practices of Buddhists cannot be questioned, since this study reveals unknown aspects in the formation of Buryat ritual culture and the role of Buddhism in this process. The method of describing of the Buddhist icon images was developed into preliminary works to clarify the mechanism of actualization of this material in Buddhism: the mechanism of image selection; cultural context; ritual and social goals; nature of materials; registration of believers' reactions to visual images. The author based on a comparative analysis of two databases: the collection of Buddhist icons of IMBTS and modern complexes Khoimor-Gungarba) shows a close relationship between the local visual practice of Buddhists and the formation of Buryat culture from the end of the 19th century to the beginning of the 21st century. After a comparative reconstruction of the structures of the collections, the author argues that the everyday ritual practice of praying for these photos is an important aspect of the formation of local Buddhism, a priority that is the restoration of a full-fledged religious ritual practice, with the preservation of ethnic specificity. The conclusion is that the Institute's collection of Buddhist icons (tangkha, tsakli) is a fundamental collection of images of Tibetan-Mongolian Buddhism, showing details of the main directions of the development of Buryat visual practices in the Baikal region in the late 19th - early 20th centuries. This collection requires further study as it is a unique source for understanding Buddhism.

Keywords: collection, Buddhism, visual images, icons, worship, Buryats, everyday ritual practice.

Визуальные образы в буддизме Внутренней Азии и Южной Сибири играют основополагающую роль в религиозных ритуалах и психосоматической (йогической) практике. Сущность местного буддизма невозможно понять без семантического и структурного разбора буддийской иконографии. Коллекция предметов буддийского изобразительного искусства (иконы) Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН является уникальным и довольно обширным собранием, которая до настоящего времени не подвергалась системному

описанию и не вводилась в научный оборот. С точки зрения своего иконографического репертуара[2], коллекция позволяет понять основные направления развития бурятских визуальных практик в конце XIX – начале XX вв., в то историческое время, когда был сформирован содержательный аспект данного собрания.

Материалы и методы. Материалом для описания послужила иконографическая коллекция танок и цакли, хранящаяся в фондах Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН (ИК ИМБТ). Каков характер материалов? Что касается коллекции ИК из фондов ИМБТ СО РАН, то ее происхождение связано с экспедиционными работами института в 30–70 гг. прошлого столетия[3]. Танки (средний размер экземпляров 25х35 см. (внутренняя часть) и 50х70 см. (внешняя часть)), цакли (средний размер 6х9 см.)[4] в основном были созданы в бурятских монастырях в XVIII–XIX вв. [Буддийская живопись Бурятии 1995; Гумилев 1975], и представляют собой предметы для ежедневного визуального поклонения буддистов мирян региона [Будда в юрте 2011].

Предлагаемая в данном исследовании методика основывается на системном анализе культуры прошлого, отталкивается от конкретного изучения раритетных коллекций. Также, для данного исследования был использован метод сравнительного анализа, учитывающий количество единиц хранения, с привлечением инструментов конкретного описания визуальных коллекций с религиозным содержанием.

Результаты. В процессе анализа БД было выявлено, что в коллекциях и материалах зафиксирована ярко выраженная визуальная иерархия, характерная для исторических ситуаций в Байкальском регионе конца XIX – начала XX вв., середины XX в. Данная иерархия в определенной степени традиционная[5]: 1) Будда Шакьямуни; 2) учителя (Чже Цонкапа и Цокшинг школы Гелук, Гуру Падмасамбхава, Миларепа,

---

[2] О репертуаре буддийских коллекций см.: [Сборник изображений 300 бурханов 1903; 500 Deities 2000].

[3] На это указывают архивные материалы, хранящиеся в фондах ЦВРК ИМБТ СО РАН.

[4] Формальные признаки буддийский икон рассмотрены в работе американских исследователей Дэвида Джексона и Джэнис Джексон [Jackson D., Jackson J. 1988].

[5] Данная иерархия указана в многочисленных современных работах [Буддийская живопись Бурятии 1995; Елихина 2010; Иконография Ваджраяны 2003].

Далай-ламы, Богдо-гэгэны, другие индийские, тибетские и монгольские учителя); 3) Ваджрадхара; 4) Ваджрасаттва; 5) йидамы (Ваджрабхайрава (Ямантака), Чакрасамвара, Ваджрайогини, Гухьясамаджа-Акшобхъяваджра, Калачакра, Хаягрива, Сарасвати, Курукулле, Сарвавид-Вайрочана, Ситатапатра, Ушнишавиджая и др.); 6) Будды (Амитаюс, Акшобхья, Амитабха, Бхайшаджьягуру, Нагешварараджа, Майтрея, другие Будды); 7) бодхисаттвы (Манджушри, Тара, Авалокитешвара, Ваджрапани); 8) дакини (Симхамукха и др.); 9) защитники (Махакала и Тракшад, Шри-Деви (Пэлдэн-лхамо Макзор-гьелмо), Дхармараджа, Читипати, Джамбала, Вайшравана, Парнашавари, Махапратисара, Маричи-Калпоктам, Пэхары, Бэкцэ, Дамчен Гарвэ-накпо, Таок Сеншонг, Да-лха, Гесар, Бурдзи-лхамо, Белый Старец и др.); 10) неидентифицированные божества.

Тем не менее, вышеуказанная структура в реалиях повседневной ритуальной культуры коррелируется. Структурный анализ ИК ИМБТ показал, что наиболее часто встречаемыми образами являются пять иконографических изображений: Тара, Будда Шакьямуни, Авалокитешвара, Учителя и Вайшравана.

Первым по количеству представленности в коллекции является образ Тары[6] – 61 танка и 19 цакли. Данный образ в коллекции имеет несколько форм. Основная форма — это Зеленая Тара (бур. Ногоон Дара Эхэ). Изображается сидящей на троне из луны и лотоса, с телом зеленого цвета; голову ее украшает корона, в левой руке она держит распустившийся лотос, правая опущена на колено в мудре дарования желаемого, при этом правая нога слегка спущена с трона (знак того, что Тара очень быстро приходит на помощь страждущим). Вторая форма – это Тара-Кхадиравани. Особая форма Зеленой Тары, отличающаяся тем, что в правой руке держит голубой лотос-утпалу. Имя Кхадиравани она получила по акациевой (кхадира) роще (вана), в которой она явилась Нагарджуне. Третья форма – это Экавимшати-Тара, т.е. двадцать одна

[6] Образ Тары (бур. Дара Эхэ, или Дулма) рассматривается среди бурят в качестве богини-покровительницы всех буддистов. Она, достигшая полного Пробуждения, в тантре является йидамом крия-тантр; имеет множество форм. Буддисты считают, что она стала буддой и бодхисатвой множество кальп тому назад, причем дала обет сделать это в облике женщины и в нем помогать живым существам. Буряты часто именуют ее Матерью мира, а также Матерью всех будд трех времен.

Тара (иконографическая композиция, связанная с «Гимном двадцати одной Таре»). Четвертая форма – это Сита-Тара (Сагаан Дара Эхэ), т.е. Белая Тара. Популярная форма Тары среди бурят, олицетворяющая божество долголетия.

Следующий образ – это образ Будды Шакьямуни (58 танка, 11 цакли). Его изображение является неотъемлемым атрибутом буддийского алтаря. На иконах он предстает сидящим скрестив ноги на троне из лунного диска и лотоса; у него темно-синие волосы, собранные в особую пятичастную прическу; правая рука касается земли (мудра касания земли), левая лежит на уровне пояса ладонью кверху в мудре сосредоточения. В ней он также держит чашу для сбора подаяний. Одет Будда в монашеское платье, зачастую украшенное на иконах узорами из цветов, чтобы отличить его от обычного монаха. В коллекции ИМБТ СО РАН имеется множество икон, изображающих Будду Шакьямуни, как отдельно, так и в сочетании с его учениками, другими буддами и божествами.

Третий образ связан с бодхисаттвой Авалокитешвара (бур. Арьябала, «Владыка, смотрящий вниз [на живых существ]») - 46 танка, 7 цакли. Авалокитешвара, качестве бодхисаттвы сострадания, одно из самых популярных божеств буддийского пантеона в бурятском буддизме. В коллекции ИМБТ СО РАН данный образ представлен в нескольких формах: Авалокитешвара Одиннадцатиликий Восьмирукий (самый популярный), Авалокитешвара Тысячерукий Одиннадцатиликий, Авалокитешвара-Амогхапаша, т.е. Непромахивающийся аркан, Авалокитешвара Четырехрукий.

Следующим по количеству изображений является образ Вайшравана (бур. Намсарай) – 40 танка и 4 цакли. Вайшравана, т.е. сын Куберы, — божество, сочетающее в себе функции защитника учения и подателя мирских благ. В первом качестве является одним из четырех Локапал, или Махараджей, защитников четырех сторон света. На бурятских танка изображается чаще всего в роли подателя мирских благ. В этом случае Вайшравана, называемый также царем якшей, изображается сидящим на снежном льве, со стягом победы в правой руке и мангустом — в левой. По легенде, Вайшравана дал обет Будде Шакьямуни помогать живым существам и одаривать богатствами тех, кто молится ему.

Одним из самых почитаемых в буддийской культуре изображений является образ учителя. Данный образ (36 танка, 11 цакли) представлен несколькими историческими лицами: Гуру Падмасамбхава (VIII в. н.э.)

– 2 танка и 3 цакли, Миларепа (1052–1135) – 2 танка, Чже Цонкапа (1357–1419) во многих вариантах – 24 танка и 5 цакли, Пятый далайлама Нгаванг Лобсанг Гьяцо (1617–1682) – 5 танка, Первый Богдогэгэн (Халха-Джебдзун-Дамба-хутухта) Лубсан Дамби Джалцан, Ундур-гэгэн Дзанабадзар (1635–1723) – 2 танка, Пятый Богдо-гэгэн, Халха-Джебдзун-Дамба-хутухта XX, Лубсан Чультим Джигмед (1815–1841) – 1 танка и 1 цакли, седьмой Богдо-гэгэн, Халха-Джебдзун-Дамба-хутухта XXII, Агван Чойджи Ванчуг Перенлай Джамцо (1849/1850–1868/1869) – 2 цакли.

Исходя из частоты представленности в коллекции, пять вышеуказанных образов являлись наиболее распространенными изображениями в ежедневной визуальной практике мирян буддистов Бурятии в конце XIX – начале XX вв.

Следующая группа иконографических изображений средней частоты представленности связана с 15 образами. Во-первых, это образ Амитабха (бур. Абида) – 33 танка, 1 цакли. Амитабха (Неизмеримый Свет) — будда, а также один из пяти дхьяни-будд. Буряты буддисты считают, что Будда Амитабха обитает в чистой земле Сукхавати (бур. Дэважэн, Абидын шингод). Амитабха изображается с телом красного цвета, с одним ликом, двумя руками и ногами. Сидит скрестив ноги на троне из луны и лотоса. Руки сложены на уровне пояса в мудре сосредоточения, в них он держит чашу для сбора подаяний. В коллекции хранятся несколько форм изображения: одиночный (самый распространенный) и Амитабха в раю Сукхавати. Другой популярный образ – Амитаюс (бур. Аюша), представлен в коллекции 32 танка и 7 цакли. Амитаюс (Неизмеримая жизнь) изображается с телом красного цвета, в той же позе, что и Амитабха. Однако, в отличие от него, Амитаюс украшен множеством драгоценностей и в руках держит удлиненный сосуд, наполненный нектаром бессмертия (амритой). Амитаюс относится к божествам, дарующим долголетие, в связи с чем занимает важное место в культовой практике мирян буддистов.

Многократной представленностью в коллекции отмечен образ Махакала, т.е. Великого Черного, — гневного защитника Учения (25 танка, 5 цакли). В буддийском пантеоне выступает в роли одного из основных дхармапал. В тибетском буддизме рассматривается одним из воплощений Авалокитешвары. В коллекции хранятся несколько форм образа: Шестирукий Махакала (бур. Еши Гомбо Шагдугба), Белый Махакала (бур. Гонгор Иджин Норбу), Четырехрукий Четырехликий Махакала.

Еще один популярный образ – Губилха (24 танка, 1 цакли). Это группа, состоящая из пяти божеств-всадников разряда локальных мирских хранителей, приносящих благоденствие. Пэхар-гьелпо (бур. Бихар), или Царь Пэхар, — гневный дхармапала, представлен в коллекции 19 танка и 2 цакли. По легенде, Пэхар-гьелпо был призван Гуру Падмасамбхавой из Индии для защиты тибетского монастыря Самье. В бурятской традиции часто изображается в форме Махапанчараджа (бур. Табан Хаан), или пять царей. Если в мирском отношении царь Пэхар выступает в роли божества-защитника, то в высшем смысле пять Пэхаров соотносятся с пятью дхьяни-буддами. К пяти Пэхарам относятся: в центре — Пэхар Деяний (Тинлейги-гьелпо; белого цвета), вверху слева — Пэхар Качеств (Йонтэнги-гьелпо; темно-коричневый, едет на черной лошади), вверху справа — Пэхар Речи (Сунги-гьелпо; темно-коричневый, едет на черной лошади), внизу слева — Пэхар Тела (Кугьелпо; темно-синего цвета, едет на снежном льве), внизу справа — Пэхар Ума (Туки-гьелпо; темно-синего цвета, едет на белом слоне).

К группе «средней частоты» относится образ воинственного божества - Да-лха (17 танка, 5 цакли)[7]. В этой группе находятся изображения Ваджрабхайравы, или Ямантаки (бур. Бадзра Бхайраба, или Ямандага) – 17 танка и 2 цакли. Ваджрный устрашитель, или Уничтожающий смерть, — гневное воплощение Манджушри, йидам ануттарайога-тантры. Среди бурят рассматривается в качестве покровителя школы гелук, основной буддийской традиции в Бурятии. В коллекции данный образ выражен в основном в двух своих формах: одиночный и парный (с супругой). В этой группе можно обнаружить изображения Бэкцэ (бур. Джамсаран, Скрытая кольчуга), рассматриваемого бурятами в качестве дхармапала (защитника учения) – 14 танка. Довольно часто Бэкцэ изображается в окружении свиты, которую составляют его супруга Рикпэ-лхамо (сидит справа от него на медведе, который жует труп) и демон Лайхансорогдог (сидит слева на волке, одет по-воински и держит в руке копье либо стяг). Чаще всего свиту дополняет группа демонов-мясников красного цвета, мечами расправляющихся с врагами Учения. В группу «средней частоты» можно внести изображения попу-

[7] Это класс локальных добуддийских богов. В бурятском искусстве представлены несколько вариантов этих божеств, чаще всего изображается едущим на белой лошади, в одежде воина, держащим в правой руке плеть, в левой – узду.

лярнейших среди бурят образов: Майтрея (бур. Майдари), будущий Будда (12 танка и 2 цакли), и Саган Убэгэн, т.е. Белый старец, — божество, по-видимому, имеющее добуддийские монгольские корни, которое выступает в роли «хозяина земли», покровителя природы (12 танка).

Визуальные образы еще десяти божеств и предметов могут быть отнесены к группе «средней частоты». Первый из них – это Ваджрапани (бур. Очирвани, Шагдар, [Держащий] в руке ваджру) - 10 танка и 2 цакли. В гневном облике трактуется как Владыка тайного, поскольку хранит тексты тантр и учений, полученных от Будды Шакьямуни в форме Ваджрадхары. Следующий, Ваджрасаттва (бур. Очир Семпа), т.е. Ваджрный герой, персонификация очищения от всего дурного (10 танка и 1 цакли). Часто изображается в паре с супругой Ваджрадхатуишвари. Третий – это Бхайшаджьягуру (бур. Манла), т.е. Будда медицины (10 танка). Буряты буддисты считают, что он обитает в чистой земле Вайдурьянирбхаса, в восточной части вселенной. Верующие обращаются к нему с просьбами об исцелении от болезней. Ситатапатра (бур. Дугар, Белозонтичная) — богиня, охраняющая жизнь и имущество верующих, устраняющая все препятствия на их пути; трактуется как одно из воплощений Тары (9 танка и 4 цакли). Бахапутра-Пратисара (бур. Бурджи Лхамо), т.е. Богиня, опекающая детей (9 танка и 2 цакли), — популярное в Монголии и Бурятии древнее индоиранское божество, функция которого состоит в защите детей от болезней. В Тибете практически не известна. Манджушри, или Манджугхоша (бур. Манзаширэ, или Жамьян), т.е. Нежнославный, или Нежноголосый, — бодхисаттва мудрости, покровитель науки и образования (8 танка и 12 цакли). В текстах махаяны рассматривается как бодхисаттва, тогда как в учении тантры в качестве полностью пробужденного будды, обладающего множеством различных воплощений. Яма-Дхармараджа (бур. Шойжал Шинже), т.е. Яма, Царь Учения (Владыка смерти), со спутницей Чамунди (8 танка и 2 цакли). Гневное воплощение Манджушри, одно из основных божеств класса дхармапал. Нагешварараджа (бур. Лу-ванчик), т.е. повелитель нагов (змей-водяных) — один из тридцати пяти будд покаяния (7 танка и 4 цакли). В мирской практике бурят отвечает за «водяных», т.н. лусов, имеет большое значение для хозяйственной деятельности простых скотоводов. Дамчен Гарвэ-накпо, т.е. Связанный обетом Черный кузнец, — мирской дхармапала (7 танка и 3 цакли).

В коллекции хранятся изображения ступ, прежде всего ступы Боднатх, находящейся в Катманду (7 танка).

Далее изображения, относящиеся к группе «малой частоты». Это: Акшобхья (4 танка и 2 цакли); Амогхапаша Локешвара (2 танка); Бхавачакра (бур. Сансарын хурдэ) (2 танка), т.е. Колесо существования (2 танка); Гэсэр хан (2 танка); Мандала (4 танка); Маричи (3 танка); Панчаракша (бур. Банзаракша) (5 танка); Симхамукха (бур. Сендема) (3 танка и 1 цакли); Ситатапатра-Ушнишавиджая (бур. Очир Зугдэр Дугарма) (3 танка); Ушнишавиджая (бур. Зугдэр Намжилма) (4 танка и 2 цакли); Чакрасамвара (бур. Дэмшэк Хорло) (2 танка); Чанданапрабху (бур. Зандан жуу) (2 танка) [Терентьев 2010]; Черепаха (бур. мэлхэй) (3 танка).

Последняя группа из идентифицированных изображений может называться «одиночные». Это: Белый Джамбала (1 танка), Видьяраджни (1 танка), Васудхара (1 танка), Калачакра (1 танка), Гухьясамаджа-Акшобхьяваджра (1 танка), Мо-лха (1 цакли), Таок Сеншонг (1 цакли), Сарвавид Вайрочана (1 танка), Хастивахана Самантабхадра (1 цакли), Курукулле (1 танка).

Несколько десятков изображений не было идентифицированы по разным причинам. В основном из-за явного несоответствия классическим пропорциям, стандартам и атрибутам, присущим индо-тибетской традиции буддийского искусства [Герасимова 1971; Огнева 1973; Терентьев 2004]. Большинство из неидентифицированных изображений относится вероятно к локальным образам, малоизвестным современной науке.

Количественный обзор Коллекции предметов буддийского изобразительного искусства (иконы) Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН показал, что многочисленные иконографические образы, хранящиеся в собрании, в достаточной степени отражают разветвленную визуальную практику бурят буддистов, имевшую место в конце XIX – начале XX вв. Необходимо отметить, что частота представленности конкретного образа в определенной степени противоречит структурной иерархии, характерной для визуальной традиции Внутренней Азии и Юга Сибири. Данный факт указывает, прежде всего, на ярко выраженные предпочтения в ежедневных визуальных ритуалах буддистов региона. Многочисленные неидентифицируемые образы демонстрируют наличие большого количества малоизученных локальных аспектов в буддийской иконографии исследуемого региона.

Большой интерес вызвал факт того, что в коллекции отсутствуют некоторые популярные визуальные образы бурят, например, Балдан Лхамо – гневного женского божества, трактуемого в качестве всеобщей прародительницы.

Сравнительный анализ баз данных – коллекция ИМБТ СО РАН и комплекс «хоймор-гунгарба» (полевые исследования в период 2019–2021 гг.) – продемонстрировал специфику развития визуального ряда буддийских картин (танка, цакли) в регионе. Исходя из изучения баз данных, можно прийти к предварительному выводу, что наибольшее значение бурятские буддисты в визуальной практике придавали и придают пяти иконографическим образам: Тара, Будда Шакьямуни, Авалокитешвара, Вайшравана и Учитель. Что касается других образов, то в текущей визуальной практике они представлены в меньшей степени, чем сто лет назад. Состав современных картинных собраний буддистов региона, несомненно, редуцируется. Одновременно с этим, отмечается процесс обретения нового культурно-религиозного облика многочисленных ритуалов, в ряде случаев – это размывание и частичная ассимиляция одной визуальной практики другой. Примером может служить, ситуация с покровительницей детей и беременности – Бурджи Лхамо. Данный образ активно заменяется образом Сарасвати (бур. Янжима), одной из древних богинь Индии, покровительницы науки и искусства. Процесс редуцирования частных иконографических собраний связан не только с обеднением местной ритуальной культуры, но и с некоторыми социальными и экономическими процессами. С одной стороны, в Бурятии все больше старых картин находится у родственников умерших владельцев в качестве «памяти» о них. Это, как правило, одна-две, реже три-четыре картины, выбранные безо всякого принципа. Данное обстоятельство нуждается во фронтальном обследовании большинства сельских районов Бурятии. Картина в таких собраниях комплекса хоймор-гунгарба становится скорее мемориальным, изредка сакральным предметом, полностью утрачивая функцию «строителя религиозного мировоззрения». С другой, как ни странно, современная издательская деятельность в этой области малоразвита по сравнению с дореволюционным уровнем. Многочисленные открытки, иллюстрации журналов и газеты, постеры и фото формируют довольно однообразный репертуар частных собраний. В какой-то степени, это отражает неразвитость производственной базы ритуального комплекса современных религиозных институтов в регионе.

Выводы. Коллекция предметов буддийского изобразительного искусства (танка, цакли) ИМБТ СО РАН является фундаментальным собранием иконографических образов тибето-монгольского буддизма, воссоздающим специфику основных направлений развития бурятских визуальных практик в Байкальском регионе в конце XIX – начале XX вв. Данная коллекция требует дальнейшего искусствоведческого, историко-культурологического, религиоведческого, социально-антропологического изучения, поскольку является уникальным и многоаспектным источником для понимания буддизма.

Сравнительный анализ двух собраний: буддийских икон из коллекции ИМБТ СО РАН с современными иконографическими комплексами хоймор-гунгарба, подтвердил тот факт, что кардинальное изменение механизма передачи буддийской традиции в Бурятии, социальные сдвиги, политическая ситуация привели к трансформации вектора развития традиционной буддийской культуры бурят, приоритетом которого становится восстановление полноценной религиозной культуры, с сохранением этнической специфики.

Литература

1. Buddha in the Yurt: Buddhist Art from Mongolia [Будда в юрте] / C. Meinert (ed). Munich: Hirmer Publishers, 2011. 840 p.

2. Буддийская живопись Бурятии. Из фондов Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова / Сост. Ц.-Б. Бадмажапов. Улан-Удэ: Нютаг, 1995. 212 с.

3. Герасимова К. М. Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. Трактаты по иконометрии и композиции Амдо, XVIII век. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1971. 304 с.

4. Гумилев Л. Н. Старобурятская живопись: Исторические сюжеты в иконографии Агинского дацана. М.: Искусство, 1975. 160 с.

5. Елихина Ю. И. Тибетская живопись (тангка) из собрания Ю. Н. Рериха (коллекция Государственного Эрмитажа). СПб.: Гамас, 2010. 128 с.

6. Иконография Ваджраяны. Альбом / Авт.-сост. Ц.-Б. Бадмажапов. Под общ. ред. акад. РАН Г. М. Бонгард- Левина. М.: ДИК, 2003. 624 с.

7. Огнева Е. Д. Структура тибетской иконы // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М.: Наука, 1973. С. 103–112.

8. Сборник изображений 300 бурханов. По альбому Азиатского Музея / С примечаниями издал С. Ф. Ольденбург. Ч. 1: Рисунки и указатель. СПб.: Имп. АН, 1903. 116 с. [Bibliotheca Buddhica, V.]

9. Терентьев А. А. Определитель буддийских изображений. СПб.: Нартанг, 2004. 304 с.

10. Терентьев А. А. Сандаловый Будда раджи Удаяны. СПб.: Нартанг, 2010. 112 с.

11. Deities of Tibetan Buddhism: The Zurich Paintings of the Icons Worthwhile to See (Bris sku mthong ba don ldan) / Ed. by M. Willson and M. Brauen. Boston: Wisdom Publications, 2000. 604 p.

12. Jackson D., Jackson J. Tibetan Thangka Painting: Methods And Materials. New York, Ithaca: Snow Lion, 1988. 216 p.

References

1. Buddha in the Yurt: Buddhist Art from Mongolia [Budda v yurte] / C. Meinert (ed). Munich: Hirmer Publishers, 2011. 840 p. [In Engl.].

2. Buddiiskaya zhivopis' Buryatii. Iz fondov Muzeya istorii Buryatii im. M. N. Khangalova / Sost. Ts.-B. Badmazhapov. Ulan-Ude: Nyutag, 1995. 212 c. [In Russ.].

3. Gerasimova K. M. Pamyatniki esteticheskoi mysli Vostoka. Tibetskii kanon proportsii. Traktaty po ikonometrii i kompozitsii Amdo, XVIII vek. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1971. 304 c. [In Russ.].

4. Gumilev L. N. Staroburyatskaya zhivopis': Istoricheskie syuzhety v ikonografii Aginskogo datsana. M.: Iskusstvo, 1975. 160 c. [In Russ.].

5. Elikhina Yu. I. Tibetskaya zhivopis' (tangka) iz sobraniya Yu. N. Rerikha (kollektsiya Gosudarstvennogo Ermitazha). SPb.: Gamas, 2010. 128 c. [In Russ.].

13. Ikonografiya Vadzhrayany. Al'bom / Avt.-sost. Ts.-B. Badmazhapov. Pod obshch. red. akad. RAN G. M. Bongard- Levina. M.: DIK, 2003. 624 c. [In Russ.].

6. Ogneva E. D. Struktura tibetskoi ikony // Problema kanona v drevnem i srednevekovom iskusstve Azii i Afriki. M.: Nauka, 1973. S. 103–112. [In Russ.].

7. Sbornik izobrazhenii 300 burkhanov. Po al'bomu Aziatskogo Muzeya / S primechaniyami izdal S. F. Ol'denburg. Ch. 1: Risunki i ukazatel' / Bibliotheca Buddhica, V. SPb.: Imp. AN, 1903. 116 c. [In Russ.].

14. Terent'ev A. A. Opredelitel' buddiiskikh izobrazhenii. SPb.: Nartang, 2004. 304 c. [In Russ.].

15. Terent'ev A. A. Sandalovyi Budda radzhi Udayany. SPb.: Nartang, 2010. 112 c. [In Russ.].

8. Deities of Tibetan Buddhism: The Zurich Paintings of the Icons Worthwhile to See (Bris sku mthong ba don ldan) / Ed. by M. Willson and M. Brauen. Boston: Wisdom Publications, 2000. 604 p. [In Engl.].

9. Jackson D., Jackson J. Tibetan Thangka Painting: Methods And Materials. New York, Ithaca: Snow Lion, 1988. 216 p. [In Engl.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-236-246
УДК 94(5) (515) (517)
ББК 63.2 (5Тиб) (5Мон)

Жабон Ю. Ж.

«История Кукунора» Сумпа-кенпо об основных исторических событиях Джунгарского ханства в XVII–XVIII вв.[1]

Аннотация. Статья содержит перевод фрагмента «Послесловия» (*smras pa*), пятой главы «Истории Кукунора» (*mTsho sngon gyi lo rgyus sogs bkod pa'i tshangs glu gsar snyan zhes by aba bzhugs so*), написанного 1786 г. Сумпа-кенпо Еше Пелджором (Sum pa mkhan po ye shes dpal 'byor, 1704–1788). В данном фрагменте Сумпа-кенпо касается некоторых аспектов религиозной деятельности Галдан Бошокту-хана (1644–1697), Цеванг Рабдэна (1663–1727) и Галдан Цэрэна (1693?–1745). Сведения источника также свидетельствуют об остром соперничестве за ханский престол между *джунгарскими* лидерами, их сложных политических взаимоотношениях, вплоть до военных столкновений, с *халха*, монгольскими ханами и китайским императором. Представленный материал, несмотря на их лаконичность и отрывочность, вызывает особый интерес, прежде всего, потому, что отображает взгляды одного из самых ярких представителей ойратского этноса и крупного религиозного деятеля на историю *джунгар* XVII–XVIII вв. Комментированный перевод публикуется впервые.

Ключевые слова: история *джунгар*, «История Кукунор», Сумпа-кенпо, Галдан Бошокту-хана, Цеванг Рабдэна и Галдан Цэрэн, Халха.

Yumzhana Zh. Zhabon

"The Annals of Kokonor" by Sumpa-kenpo on the history of the Dzungar Khanate in the 17th – 18th centuries

Abstract. The article presents a commented translation of a fragment of the Afterword (*smras pa*), the fifth chapter of "The Annals of Kokonor" (*mTsho sngon gyi lo rgyus sogs bkod pa'i tshangs glu gsar snyan zhes by aba bzhugs so*), written in 1786 by Sumpa-kenpo Yeshe Peljor (Sum pa mkhan chen ye shes dpal 'byor, 1704-1788). In this passage Sumpa-kenpo deals with some aspects of the religious and secular activities of Galdan Boshogtu-khan (dGa' ldan po shog thu han, 1644–1697), Tsewang Rabden (Tshe dbang rab brtan, 1663–1727) and

[1]This research was assisted by a Grant for Critical Editions and Scholarly Translations from The Robert H. N. Ho Family Foundation Program in Buddhist Studies administered by the American Council of Learned Societies.

Galdan Tseren (dGa’ ldan tshe ring, 1693?–1745). The Annals’ information also testifies to the acute rivalry for the khan's throne between the Dzungarian leaders, their complex political relationships, up to military conflicts, with the Khalkha, Mongol khans and the Chinese emperor. The presented material, despite their brevity and fragmentary character, is of particular interest primarily because the history of the Dzungars of the 17th – 18th centuries depicted from the point of view of one of the brightest representatives of the Oirat ethnic group and a major religious figure on these events. The Russian translation is published for the first time.

Keywords: history of the Dzungars, "History of Kukunor", Sumpa-kenpo, Galdan Boshoktu-khan, Tsewang Rabdena and Galdan Tseren, Khalkha.

Сочинение Сумпа-кенпо «История Кукунора»[2], хоть и небольшое по объему, исключительно богато различного рода сведениями, начиная с буддийских космологических представлений и географических описаний, где легенды переплетаются с действительными фактами и кончая описанием китайских, тибетских, монгольских и ойратских исторических деятелей и событий. Все же, несмотря на обширность материала, его разноплановость и большой интерес ученых к этому сочинению в целом, имеющиеся в тексте данные, основное содержание сочинения широкому кругу отечественных и зарубежных исследователей неизвестно, обращаются к нему крайне редко.

В свое время «История Кукунора» была полностью переведена на русский [Дандарон 2006], монгольский [Дашбадрах 1997], китайский [Гарри 2021: 147], а также частично на английский языки [Sum pa mkhan po 1969]. Однако русский перевод, к большому сожалению, содержит ряд ошибок и неточностей, порой полностью искажающих смысл, и оттого не может служить надежным источником. Достаточно отметить, например, тибетское выражение *de yang dga’ ldan po shog thu han gyis der lam rim zhabs brtan sngags grwa gsum btsugs te mchod bkur byas* [Сумпа-кенпо, 15а6], которое Б. Дандарон переводит «Там Галдан Бошокто-хан укрепил основание» «степеней пути» *бодхисаттвы*, построил три тантрийских храма, поклонялся им и поддерживал жертвоприношениями» [Дандарон 2006: 613], – на самом деле означает: «Бо-

[2] Полное название сочинения на титульном листе «Новая мелодичная песня Брахмы, содержащая историю Кукунора и другие [сведения]» (Sum pa mkhan chen ye shes dpal 'byor. *mTsho sngon gyi lo rgyus sogs bkod pa’i tshangs glu gsar snyan zhes by aba bzhugs so*).

лее того, здесь Галдан Бошокту-хан основал три *дацана*: Ламрим-[*дацан*], Шабден-[*дацан*] и тантрийский [*дацан*], в которых он совершал [буддийские обряды] подношения и поклонения».

Предлагаемый вниманию исследователей комментированный фрагмент «Послесловия» (*smras pa*, 14b7–19a6) пятой главы «Истории Кукунора» Сумпа-кенпо, посвящен главным религиозным и политическим событиям Джунгарского ханства в XVII–XVIII вв., связанными с взаимоотношениями с Халха-Монголией и Цинской империей. Если развернуть исторические события, изложенные Сумпа-кенпо в крайне сжатом виде, то вначале Сумпа-кенпо, говоря о религиозной деятельности крупнейших правителей Джунгарского ханства Галдан Бошокту-хана, Цеванг Рабдэна и Галдан Цэрэна, лишь слегка касается строительства ими буддийских *дацанов*, монастырей и развития стандартных дисциплин, принятых в тибетской школе *гелук*, которой они традиционно придерживались.

Далее Сумпа-кенпо переходит к периоду правления Галдан Бошокту-хана, который, после непродолжительной борьбы за власть со своими сводными братьями, убившими в результате заговора его старшего брата – хана Сенге (1653–1671), в 1671 г. занял престол Джунгарского ханства и продолжил жесткую политику укрепления власти и расширения территории ханства.

В 1680-х гг. разгорелась многолетняя междоусобная борьба за власть в Халха-Монголии, в результате которой Тушэту-хан Чихундоржи (1634–1698) вторгся на территорию Дзасагту-хана Шара (годы правления 1686–1688), убил хана и разогнал его народ. Тогда Галдан-Бошокту-хан направил своего младшего брата с войском, чтобы противодействовать Тушэту-хану, но брат был убит им. Это вызвало крайнее недовольство Галдан Бошокту-хана, и в 1688 г. Галдан начал военный поход против Халхи, и, разгромив Тушэту-хана, разрушил конфедерацию Халхи [Perdue 2005: 148–149]. Некоторые монгольские ханы после поражения обратились за помощью к империи Цин, которой удалось склонить их к принятию маньчжурского подданства.

Во время длительной военной кампании Галдан Бошокту-хана в Халхе его племянник и противник Цеванг Рабдэн восстал против него, и в 1689 г. захватил власть в Джунгарии [Perdue 2005: 210–213]. Цинский двор, опасаясь усиления Джунгарского ханства, в 1690 г. выступил против Галдан Бошокту-хана. В результате продолжительных и многочисленных сражений с объединенной армией Халхи и Китая, че-

реды побед и поражений, в 1696 г. Галдан Бошокту-хан окончательно потерпел поражение и умер в 1697 г., после чего Цеванг Рабдэн официально стал новым правителем ханства (годы правления 1697–1727).

Джунгарское ханство за годы правления Цеванг Рабдэна, а затем его сына Галдан Цэрэна (годы правления 1727–1745), добилось своего наивысшего расцвета. Было установлено государство с сильной централизованной ханской властью, пресекающее любые сепаратистские настроения *нойонов*; развивалась торговля, военное искусство, земледелие, ремесла, производства [Хойт 2015: 123]. Почти все время противостояние с Цин было основной целью внешней политики джунгарских правителей, что приводило к непрекращающейся серии войн с империей.

После смерти Галдан Цэрэна усилились внутренние конфликты правящей элиты Джунгарии, вызванные ожесточенной борьбой за ханский престол. Правители постоянно сменяли друг друга, и, когда ойратский *нойон* из *хошутского* рода Амурсана (A mur sa na, 1722–1757), будучи одним из претендентов на престол, призвал на помощь Цин, то в 1755 г. Джунгарское государство было уничтожено цинскими войсками [Хойт 2015: 123–124].

Перевод, представленный ниже, выполнен по ксилографу «История Кукунора», который хранится в тибетском фонде ЦВРК ИМБТ СО РАН под шифром ТТ-11993, 19 листов.

Сумпа-кенпо. «История Кукунора»: Послесловие [1. Религиозная и политическая деятельность ойратов в Джунгарии и Китае][3]

Будда предсказывал, что его учение будет распространяться все дальше на север. В соответствии с этим оно распространилось до крайнего севера – в направление Джунгарии. Более того, здесь Галдан Бошокту-хан[4] основал три *дацана*[5]: Ламрим-[*дацан*], Шабден-[*дацан*] и

[3] В тексте *jo'un gwar phyogs kyi o'i lod dang rgya nag yul du bstan srid kyi bya spyod ci dang ci ji ltar byung tshul la la dang*. Перевод с тибетского языка и примечания выполнены Ю. Ж. Жабон.

[4] Галдан Бошокту-хан (dGa' ldan po shog thu han, 1644–1697) – третий хан *джунгарского* ханства (годы правления 1671–1697). Более подробно о его деятельности см., напр.: [Perdue 2005: 144–152; Чимитдоржиев 2002: 35–61].

тантрийский [*дацан*], в которых он совершал [буддийские обряды] подношения и поклонения. Преобразовав его Шабден-*дацан* в Дулва-*дацан*[6], Цеванг Рабдэн[7] на основе «двух родов установлений»[8] ввел строгую монашескую дисциплину. Его сын Чойгьял Галдан Тензин[9] в течение своей жизни дополнительно к этим трем *дацанам* присоединил еще монастырь Тойсамлинг[10], после чего стало развиваться также изучение буддийской философии[11]. Когда вместе с [еще одним] тантрийским *дацаном* [в общей сложности] были учреждены [15b] пять [*дацанов*], то [Галдан Цэрэн] собрал более десяти тысяч монахов. Выражая [им] свое почтение, каждому из *гелонгов*[12] определил [в качестве спонсоров] три семьи, а остальным монахам сделал щедрые денежные пожертвования и подношения. В то время [некоторые] говорили, что [пе-

---

[5] *Дацан* (*grwa tshang*) – отделение, подразделение крупного буддийского монастыря; монастырская школа, колледж.

[6] Во всех этих *дацанах*, как правило, монахи изучали определенные буддийские дисциплины и практики. В частности, в Ламрим-*дацане* (*Lam rim grwa tshang*) обучались этапам пути к просветлению. В Шабден-*дацане* (*Zhabs brtan grwa tshang*) проводились ритуалы, религиозные службы и молебны, посвященные долголетию и устранению препятствий в духовном развитии. В тантрийских *дацанах* (*sngags pa grwa tshang*) изучали различные системы тантр, а в Дулва-*дацане* (*'dul ba grwa tshang*) – монашескую дисциплину Виная.

[7] Цеванг Рабдэн (Tshe dbang rab brtan, 1663–1727) – четвертый хан Джунгарского ханства (годы правления 1697–1727) и племянник Галдан Бошокту-хана (1645–1697).

[8] Под «двумя родами установлений» или «двумя законами» (*lugs zung, lugs gnyis zung 'brel*) подразумевается традиционная политическая система Тибета, сочетающая религиозные и светские дела (*chos srid, chos srid zung 'brel*). Относительно этого термина *lugs zung* Янг в своем переводе использует термин *dual custom* («двойная традиция [правления]»), однако делает пояснение в примечании как о взаимоотношениях «покровителя и священника» (*yon mchod*). См.: [Sum pa 1997: 86, n. 177].

[9] Чойгьял Галдан Тензин (Chos rgyal dga' ldan bstan 'dzin, 1693?–1745) – это, по всей видимости, является другим именем Галдан Цэрэна – пятого хана *джунгарского* ханства (годы правления 1727-1745), старшего сына и преемника Цеванг Рабдэна.

[10] *Тиб*. thos bsam gling.

[11] *Тиб*. mtshan nyid.

[12] *Гелонг* (*тиб*. dge slong/ *санскр*. bhikṣhu) – высшая степень монашеского посвящения в буддизме; буддийский монах.

риод правления Галдан Цэрэна] сопоставим со временем пребывания Будды[13] в Индии в прошлом. Но не переходит ли [это] в крайне неумеренное хвастовство?

Затем, если немного рассказать о том, как же конфликтовали некоторые местные правители Китая, Тибета и Монголии по поводу мирской традиции и буддийской доктрины, то раньше, в год железа-собаки [1670] в Джунгарии произошел внутренний конфликт между Цэцэн-ханом и Бошокту-ханом[14]. Еще Бошокту из-за подстрекательств со стороны тибетцев убил [своего племянника] – старшего брата Цеванг Рабдэна, однако [сам] Цеванг Рабдэн сбежал[15].

Кроме того, когда *джунгары* и *халха* еще были в дружеских [отношениях], то в тот год они собрались в приграничной местности Хурэн Бэлчир для проведения летнего праздника[16]. После этого *халхаский* Сэцэн-хан, возвращаясь назад [к себе домой], из-за пустякового дела

---

[13] В тексте *Shakya seng ge*, «Шакьясский лев» – эпитет Будды.

[14] Здесь под Цэцэн-ханом (Tshe tshen han), по всей видимости, подразумевается Цэцэн-*тайджи* – сводный брат Галдан-Бошокту-хана, который после убийства 1671 году хана Сенге (Цэцэн-*хунтайджи*, 1630–1671), захватил ханский престол и стал править под именем Цэцэн-хана.

[15] После смерти в 1671 г. хана Сенге, убитого в результате заговора, организованного его старшими сводными братьями, Галдан-Бошокту-хан – младший брат хана Сенге – занял престол Джунгарского ханства. Однако в 1688 г. подросшие сыновья Сенге – Соном Рабдэн (ум. в 1688 г.) и Цеванг Рабдэн (1663–1727) восстали против дяди. Тогда по приказу последнего старший из братьев, Соном Рабдэн, был отравлен, а Цеванг Рабдэн бежал в Турфан (по другим данным, к родственнику по его матери, калмыцкому хану Аюке).

[16] Судя по дальнейшим событиям, здесь под «летним праздником» (*dbyar ston*) подразумевается, по-видимому, съезд, который состоялся в Хурэн Бэлчир (*Khu ril bil cher*) в 1686 г. В его работе участвовали Тушэту-хан Чихундоржи (1634–1698), который здесь ошибочно назван *халхаским* Сэцэн-ханом (Hal ha'i tshe tshen han), Дзасагту-хан Шара (годы правления 1686–1688) и другие *халхаские* и *джунгарские* князья и ханы, представители Канси из Пекина и Далай-ламы из Лхасы и т. д. Все они обсуждали вопрос о заключении мира между Тушэту-ханом и Дзасагту-ханом, которые в начале 1680-х годов вступили в конфликт, вызвавший многолетнюю междоусобную борьбу за власть в Халхе [Чимитдоржиев 2002: 42–43]. Также в другом источнике сообщается, что в местности Хурэн Бэлчир «по приказу Канси был устроен сейм для примирения» Тушэту-хана с Дзасагту-ханом [Мэнъ-гу 1895: 368].

убил Санджаба, сына Бошокту, что вызвало вражду между *олётами* и *халха*[17]. Затем, когда Бошокту, создав «три единицы войск»[18], пришел и разбил всех *халхасцев*, то Халха сдалась императору Канси[19].

После большой битвы между *джунгарской* и китайской армиями у Улан Бутун[20], [в ходе которой], говорят, появились четыре *роланга*[21], Бошокту отошел в Дзун-Мод. Тем временем император же [Канси] дошел до Керулена в Монголии и, командуя своим войском, одержал победу над Бошокту[22]. Тогда [Галдан Бошокту-хан], отступая назад, до-

---

[17] В тексте *po shog thu'i sras sangs skyabs*. В действительности же это был Тушэту-хан Чихундоржи, который убил не сына Санджаба (Sangs skyabs), а Доржижаба – младшего брата Галдан-Бошокту-хана [Чимитдоржиев 2002: 43]. По некоторым сведениям, у Галдан-Бошокту-хана и его супруги Ану-хатун (1653–1696) был сын по имени Сэвдэн Балжир и дочь [Perdue 2005: 205].

[18] Здесь под «тремя единицами войск» (*dmag tshan gsum*), судя по всему, подразумеваются «три *тумэна* войск» [История Эрдэни-дзу 1999: 73]. Как правило, крупную организационную тактическую единицу монгольских войск составлял один *тумэн*, численность которого достигала до десяти тысяч человек. Также известно, что Галдан-Бошокту-хан напал на Халху во главе 30-тысячной *джунгарской* армии [Чимитдоржиев 2002: 44].

[19] В конце 1687 г. Тушэту-хан Чихундоржи вторгся на территорию Дзасагту-хана Шара, убил хана и разогнал его народ. Младший брат Галдан-Бошокту-хана, который вел четыреста солдат против Тушэту-хана, был убит в результате нападения. В отместку за убийство брата Галдан-Бошокту-хан разгромил Тушэту-хана, тем самым разрушил конфедерацию Халха [Perdue 2005: 148–149] что повлекло за собой принятие последней подданства империи Цин [История Эрдэни-дзу 1999: 135, прим. 369].

[20] Некоторые подробности этой битвы *джунгар* с цинской армией у горы Улан Бутун (*U lan pu thung*), произошедшей в августе-сентябре 1690 г. см., напр.: [Мэнъ-гу 1895: 271–272, прим. 221; Perdue 2005: 155-157]. Историки называют эту битву второй, а их первое сражение состоялось осенью 1688 г. в местности Улухай-нур или Олохой [Чимитдоржиев 2002: 47].

[21] Согласно индийской мифологии, *роланг* (*миб*. ro langs/ *санскр*. vetāla) – это злобный дух *ветала*, который вселяется в мертвое тело и действует как живой человек.

[22] Здесь, очевидно, речь идет о третьей битве между Галдан Бошокту-ханом и Канси, которую называют битвой на реке Тэрэлж или битвой у Дзун-Мод. Она произошла в марте-июле 1695 г. в районе реки Керулен (*Ka'i ri lun*) и местности Дзун Мод (*Jo'un mo to*). Подробнее о битве см.: [Perdue 2005: 180–190].

брался до реки Чибхалангту, что между Алтаем и Хангаем, и скончался[23].

В год земли-змеи [1689], в период [военных походов Галдан Бошокту-хана в Халху его племянник и противник] Цеванг Рабдэн из-за давней вражды захватил [ханский престол в Джунгарии и всех людей], присматривающих за поместьем Бошокту в Чаган Толуна[24]. Кроме того, когда Цеванг Рабдэн завоевал [регион] Хами[25], находящийся под китайской властью, то подошли китайские войска, которые тут же были им разбиты[26].

Впоследствии, и в период [правления хана Джунгарии] Галдан Цэрэна, несколько раз происходили конфликты с китайской армией. После него, здесь на троне [Джунгарского хана] попеременно сидели Акья Цеванг Дордже Намгьял[27], Лама Даржа[28] и Дабачи[29].

---

[23] По другим источникам Галдан Бошокту-хан внезапно скончался при загадочных обстоятельствах 4 апреля 1697 г. в Ача-Амтатай (современный сомон Тонхил Говь-Алтайского аймака Монголии), между озером Хара Усу и Кобдо. Предположительно он был отравлен кем-то из своего ближайшего окружения, однако Канси предпочел принять версию о самоубийстве Галдан Бошокту-хана [Perdue 2005: 203].

[24] Название родового поместья хана передается на тибетском языке в двух различных вариантах: Чаган Обо Туна (*Cha gwan o bo thu na*), как в тексте, или Чаган Толуна (*Cha gan tho lo na*).

[25] Хами (*Ha min*) – в настоящее время городской округ современного Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР.

[26] По другим сведениям, в 1715 г. Цеванг Рабдэн действительно пытался вторгнуться в Хами, совершал набеги [Мэнъ-гу 1895: 412], но крупных сражений не было. Позднее было заключено перемирие и Цин вернул себе регион Хами и Турфан [Perdue 2005: 222].

[27] Акья Цеванг Дордже Намгьял (A kya tshe dbang rdo rje rnam rgyal, 1732–1749, годы правления 1746–1749) – второй сын и преемник Галдан Цэрэна на престоле Джунгарского ханства (годы правления).

[28] Лама Даржа (bLa ma dar rgyas, 1726–1753, годы правления 1749–1753), Лама Дордже или Лхамдаржаа – старший сын джунгарского хана Галдан Цэрэна, который захватил ханский престол, свергнув и убив своего младшего брата Акья Цеванг Дордже Намгьяла.

[29] Дабачи (Та’ ра che, ум. в 1759 г. годы правления 1753–1755), Даваци или Давачи – внук *джунгарского* военачальника Церинг Дондуба.

В дальнейшем, во времена [правления] хана Дабачи, Сарал-*зайсанг*[30] и Амурсана[31], восстав против своего [*джунгарского*] хана, кто раньше, а кто позже, пришли со своими людьми и сдались правителю – императору Цяньлунь[32]. Они стали проводниками [маньчжурского похода в Джунгарию][33], куда вместе с китайской армией выдвинулось большое войско, [состоящее из монгольских племен] *халха,* [16а] алашаньских монголов и *солоон баргут*[34]. Однако Амурсана без [какой-либо] необходимости воевать, с помощью искусных методов доставил [плененного им] Дабачи [в ставку главнокомандующего цинской армией] и оставил [его там] посреди императорских сановников. После этого царский род *джунгар* исчез, будто туман на небе[35].

Литература

1. Гарри И. Р. Буддизм и политика во Внутренней Азии // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 1. С. 8–16. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-8-16.

2. Гарри И. Р., Жабон Ю. Ж. «История Кукунора» Сумпа-кенпо Еше Пелджора // Oriental Studies. 2021. Т. 14. № 1. С. 144–157. DOI: 10.22162/2619-0990-2021-53-1-144-157.

---

[30] Дербетский Сарал-*зайсанг* (Sa ral ja'i sang) в 1750 г. перешел к маньчжурам [Чимитдоржиев 2002: 105].

[31] Амурсана (A mur sa na, 1722–1757, годы правления 1755–1757) – ойратский *нойон*; последний правитель Джунгарского ханства; в 1754 г. прибыл со своими людьми и войском в Халху и перешел к маньчжурам.

[32] Цяньлунь (*тиб*. Chan lung) или Айсиньгьоро Хунли (1711-1799, годы правления 1736-1795) – шестой маньчжурский правитель империи Цин, правивший под девизом «Цяньлунь».

[33] Речь идет о том, что при вторжении в Джунгарию в начале весны 1755 г. по приказу императора передовым отрядом северного направления командовал Амурсана, а командующим авангардного войска западного направления был назначен Сарал-*зайсанг*. За ними, в некотором отрыве от авангардных отрядов, шли основные силы китайской армии.

[34] В составе цинской армии были не только китайские или маньчжурские войска, но и отряды халхасцев и южных монголов: алашаньских монголов (*a lag sha pa mon ga'l*) и *солоон баргут* (*so lon bar gwud*). Здесь под *солоон баргутами*, возможно, подразумеваются *солоон барга* – ветви *баргутов*.

[35] Об обострении внутренних противоречий, непрекращающихся междоусобных войнах, «ханской чехарде» и окончательного падения Джунгарского ханства, см. напр.: [Чимитдоржиев 2002: 101–108; Perdue 2005: 270–289].

3. Дандарон Б. Д. Избранные статьи; Черная тетрадь / Материалы к биографии / История Кукунора / Сумпа Кенпо / авт.-сост. В. М. Монтлевич. СПб.: Евразия, 2006. 688 с.

4. История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи / Перевод с монгольского, введение, комментарий и приложения А. Д. Цендиной. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 255 с.

5. Мэнъ-гу-ю-му-цзи. Записки о монгольских кочевьях/ Перевод с китайского П. С. Попова. СПб.: Паровая Скоропечатня Яблонского П. О., 1895. 487 (+ 98) с.

6. Сумбэ хамба Ишбалжир. Хөх нуурын түүх / Түбэд хэлнээс орчуулж, эрдэм шинжилгээний удиртгал, тайлбар бичсэн Д. Дашбадрах. Улаанбаатар, 1997. 112 с.

7. Хойт С. К. Этническая история ойратских групп. Элиста, 2015. 199 с.

8. Чимитдоржиев Ш. Б. Национально-освободительное движение монгольского народа в XVII–XVIII вв. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. 216 с.

9. Perdue P. China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia. Harvard University Press, 2005. 725 pp.

10. Sum pa mkhan po Ye shes dpal ʾbyor. The Annals of Kokonor. Hochin Yang (transl.). Bloomington: Indiana University, 1969. 125 p.

11. Сумпа-кенпо. История Кукунора (Sum pa mkhan chen ye shes dpal 'byor. *Mtsho sngon gyi lo rgyus sogs bkod pa'i tshangs glu gsar snyan zhes by aba bzhugs so*). Ксилограф // ЦВРК ИМБТ СО РАН. Тибетский фонд. Инв. № ТТ-11993.

References

1. Garri I. R. Buddizm i politika vo Vnutrennei Azii // Oriental Studies. 2020. T. 13. № 1. S. 8–16. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-8-16. [In Russ.].

2. Garri I. R., Zhabon Yu. Zh. «Istoriya Kukunora» Sumpa-kenpo Eshe Peldzhora // Oriental Studies. 2021. T. 14. № 1. S. 144–157. DOI: 10.22162/2619-0990-2021-53-1-144-157. [In Russ.].

3. Dandaron B. D. Izbrannye stat'i; Chernaya tetrad' / Materialy k biografii / Istoriya Kukunora / Sumpa Kenpo / avt.-sost. V. M. Montlevich. SPb.: Evraziya, 2006. 688 s. [In Russ.].

4. Istoriya Erdeni-dzu. Faksimile rukopisi / Perevod s mongol'skogo, vvedenie, kommentarii i prilozheniya A. D. Tsendinoi. M.: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1999. 255 s. [In Russ.].

5. Men"-gu-yu-mu-tszi. Zapiski o mongol'skikh kochev'yakh/ Perevod s kitaiskogo P. S. Popova. SPb.: Parovaya Skoropechatnya Yablonskogo P. O., 1895. 487 (+ 98) s. [In Russ.].

6. Sumbe khamba Ishbalzhir. Khөkh nuuryn tuukh / Tubed khelnees orchuulzh, erdem shinzhilgeenii udirtgal, tailbar bichsen D. Dashbadrakh. Ulaanbaatar, 1997. 112 s. [In Mong.].

7. Khoit S. K. Etnicheskaya istoriya oiratskikh grupp. Elista, 2015. 199 s. [In Russ.].

8. Chimitdorzhiev Sh. B. Natsional'no-osvoboditel'noe dvizhenie mongol'skogo naroda v XVII–XVIII vv. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2002. 216 s. [In Russ.].

9. Perdue P. China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia. Harvard University Press, 2005. 725 pp. [In Engl.].

10. Sum pa mkhan po Ye shes dpal ʾbyor. The Annals of Kokonor. Hochin Yang (transl.). Bloomington: Indiana University, 1969. 125 p. [In Engl.].

11. Sumpa-kenpo. Istoriya Kukunora (Sum pa mkhan chen ye shes dpal 'byor. Mtsho sngon gyi lo rgyus sogs bkod pa'i tshangs glu gsar snyan zhes by aba bzhugs so). Ksilograf // TsVRK IMBT SO RAN. Tibetskii fond. Inv. № TT-11993. [In Tib.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-247-257
УДК 930.2+151.852.14
ББК 63.2+79.1

Батурин С. А.

Комплекс документов Бурят-Монгольского ученого комитета как источник по музейному строительству в Бурятии (по материалам ЦВРК ИМБТ СО РАН)

Аннотация. Бурят-Монгольский ученый комитет в 1920–30-х гг. стал первым в организации и проведении научных исследований разных направлений. Круг интересов и научных направлений за время существования Буручкома постоянно расширялся. В сферу его деятельности также был включен контроль за работой уже существующих и только создававшихся музейных учреждений. Помимо курирования деятельности музеев Буручком всячески способствовал работе по организации музейного дела в республике, сбору коллекций, поиску молодых сотрудников в музейные учреждения и обучению их, финансовому и материальному обеспечению музеев и многому другое. В статье рассматривается комплекс письменных источников, характеризующих работу Буручкома в сфере музейного строительства 1920–30-х гг. в Республике Бурятия; проведены их классификация и анализ содержания. Дана типовая и видовая характеристика письменных источников из фондов Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН, содержащих сведения о музейной работе Буручкома.

Ключевые слова: письменные источники, источниковый комплекс, музейное строительство, Бурят-Монгольский ученый комитет, музейная сеть.

Sergei A. Baturin

A set of documents of the Buryat-Mongolian Scientific Committee as a source on museum construction in Buryatia (based on materials from the Center of Oriental Manuscripts and Xylographs of the Institute for Mongolian, Buddhists and Tibetan Studies of SB RAS)

Abstract. Buryat Scientific Committee in the 1920s and 1930s became the first in organizing and conducting scientific researches in different directions. The circle of interests and scientific directions has been constantly expanding during the existence of Buruchkom. The scope of its activities also included control over the work of already existing and newly created museum institutions. But in addition to supervising the activities of museums, Buruchkom contributed in every possible way to the work on organizing museums in the republic,

collecting materials, finding young employees for museum institutions and training them, financial and material support of museums and much more. The article examines a set of written sources characterizing the work of Buruchkom in the field of museum construction in the 1920s and 1930s in the Republic of Buryatia. An attempt was made to classify them and analyze their content. The paper describes the main types and types of written sources on the museum work of Buruchkom, preserved in the archives of the Center of Oriental Manuscripts and Xylographs of the Institute for Mongolian, Buddhists and Tibetan Studies of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

Keywords: written sources, source complex, museum construction, Buryat-Mongolian scientific committee, museum network.

Первые десятилетия существования советского государства отмечаются бурным ростом культурного и, в частности, музейного строительства как в центральных регионах, так и на периферии. В короткие сроки музеи, созданные ранее, вынуждены были перестроить свою работу в духе советского государства, работать в соответствии с новой концепцией и политикой. Создаются в большом количестве новые музеи, которым пришлось за короткий промежуток времени формировать практически с нуля фонды, организовывать экспозиционно-выставочную работу, заниматься просветительской и научной работой. С начала 1920-х гг. проводилась работа по формированию музейной сети Народного комиссариата просвещения (Наркомпрос). Список музеев Наркомпроса, утвержденный СНК РСФСР в 1923 г., включал 220 музеев, из них 49 в Москве, 23 в Петрограде и 148 провинциальных. В 1923 г. все фонды музеев были объявлены государственным достоянием. В 1922–1926 гг. согласно специальным постановлениям, музеям разрешили реализацию дублетных фондов, ветхого имущества, а также имущества, «не имеющего историко-художественного значения». Рост и реорганизация сети музеев в 1930-е гг. продолжались, причем произошли определенные структурные изменения. Значительное место заняли историко-революционные и мемориальные музеи, призванные воспитывать массы на революционных традициях. Принятые решения соответствовали своему времени и позиции, сформулированной в приветствии 1-му Всероссийскому музейному съезду наркома просвещения РСФСР А. С. Бубнова, призывавшего покончить с «вещевым фетишизмом», отказаться от музеев-кунсткамер, поставить музеи на службу социалистическому строительству и превратить их в инстру-

мент культурной революции. Следует иметь в виду, что решения съезда в условиях 1930-х гг. были для музеев обязательными. Музеям предписывалось немедленно приступить к реэкспозиции и создать отделы социалистического строительства, организовать краеведческие музеи в каждом районном центре, всемерно усилить массово-идеологическую работу. Планирование музейного строительства осуществлялось с 1930-х гг. в рамках народнохозяйственных 5-летних планов [Музейное дело в России 2003: 81].

В духе общегосударственных тенденций в сфере музейного строительства действовали органы управления на местах. Музейное строительство молодой Бурят-Монгольской АССР началось с организации новых музеев и реорганизации, в первую очередь, Кяхтинского музея. Музей был передан в ведение Бурнаркомпроса, а с 1925 г. он становится государственным учреждением республиканского значения [Бураева 2012: 53]. Было отрегулировано финансирование музейных учреждений, проводилась работа по национализации и музеефикации историко-культурного наследия, республика активно участвовала в музейных мероприятиях Всесоюзного масштаба. Так, БМАССР приняла в 1923 г. участие во всероссийской сельскохозяйственной и кустарно-промышленной выставке, выставочные материалы которой должны были составить музейный фонд нового музея. Его создание обсуждалось на заседании революционного комитета БМ АССР от 10 октября 1923 г., на котором обсуждался вопрос «Об организации комитета по созданию Бурят-Монгольского национального музея и образования Комиссии для передачи коллекций оставшихся от Бурвыставкома». Открытие Верхнеудинского Бурят-Монгольского краевого музея состоялось 18 марта 1924 г. В административном отношении музей находился в подчинении Наркомпроса БМ АССР и содержался на средства местного бюджета [Фролов 2013: 32].

Большое значение, для музейного строительства в Бурятии, приобрело создание в 1922 г. Бурят-Монгольского ученого комитета (Буручком). Одной из задач Буручкома являлась разработка перспективного планирования реализации курса партии и планирования в области просвещения и науки в Бурят-Монголии. Изначально в состав Буручкома вошло три секции: научная, учебная и издательская, но постепенно работа, выполнявшаяся сотрудниками Ученого комитета, вышла далеко за рамки первоначальных задач и объемов [Игумнов 2002: 40]. Помимо научных исследований, перевода и издания научной и учебной литера-

туры, поиска и обучения новых научных кадров Буручком занимался выставочной деятельностью. Им же были снаряжены экспедиции в районы республики для сбора материалов, особое внимание уделялось дацанам. На выставках, начиная с 1926 г., экспонировались произведения молодых живописцев, а также работы художников из дацанов с традиционными буддийскими сюжетами [Бураева 2012: 54–55].

В этом плане интерес представляет комплекс документов Бурятского ученого комитета, хранящихся в архивном фонде Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН. Данные материалы могут послужить источником достоверной информации о музейном строительстве довоенного периода в БМ АССР и о роли в нем Бурят-Монгольского ученого комитета. Из более двухста архивных дел информация о музеях хранится лишь в небольшой части. Но ценность этих документов несомненна, так как с их помощью мы можем проследить историю становления музейной сети в Бурятии, особенности музейного строительства, роль Буручкома в сохранении историко-культурного наследия региона. Анализ и выявление основных особенностей позволили распределить документы на условно-тематические группы, отвечающие более узким направлениям работы Буручкома по организации музейного дела в Бурятии.

По результатам выборки документов, характеризующих музейную деятельность Буручкома, был выявлен комплекс письменных источников, отражающих музейную деятельность и состоящий в общей сложности из 117 документов, которые, в свою очередь, можно распределить по группам следующим образом: плановая и отчетная документация – 14; протоколы заседаний разного уровня – 23; выписки из протоколов – 19; финансовые документы, сметы – 11; служебная переписка – 34; прочие документы – 16.

Одной из наиболее информативных групп документов являются планы и отчеты. К этой же группе документов можно отнести и «Краткий информационный доклад о состоянии дел Троицкосавского краевого музея» [ЦВРК ИМБТ. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 106]. Такой вид отчетных документов встретился в архивном фонде лишь один раз. Он был составлен по результатам проверки комиссией от Государственного института культуры (правопреемник Бурят-Монгольского ученого комитета) в связи с арестом ряда сотрудников музея.

Отчетная документация представлена документами Троицкосавского краевого и Центрального краевого музеев с достаточно подробными

описаниями о проделанной работе за определенный период. Как правило, отчет создавался за прошедший календарный год; работа музейного учреждения представлялась по тематическим блокам. В фонде Бурят-Монгольского ученого комитета одно из архивных дел целиком посвящено отчетам Кяхтинского краеведческого музея. Например, отчет о результатах работы музея за 1934 г. был направлен в адрес Государственного института культуры. Отчет подготовлен в печатном виде, по уже используемой ранее форме, где информация подана разделенной по основным направлениям деятельности музея: научная работа, культурно-просветительская работа, комплектование фондов, средства музея [ЦВРК ИМБТ. Ф. 1Б. Д. 149. Л. 1–7].

Планирование представлено документами как Буручкома, так и музеев, непосредственно находившихся в его ведении. Это, как правило, объемные, многостраничные документы, которые разрабатывались на один год, реже на более долгий период. В планах указывались основные виды деятельности и конкретные мероприятия, которые намеревались осуществить в планируемый период. Обязательным признаком плана является указание ответственных лиц, выполняющих ту или иную планируемую работу. Типичным примером здесь может послужить «План работы Центрального музея БМ АССР на 1929–30гг.», напечатанный на двух больших листах с указанием вида планируемых работ, сроков их выполнения и ответственных сотрудников. В документе имеется множество рукописных пометок и исправлений, что говорит о его неокончательном варианте. Тем не менее письменный источник позволяет оценить круг задач, который должны были выполнить сотрудники музея за планируемый период [ЦВРК ИМБТ. Ф. 1Б. Д. 84. Л. 124].

Весьма интересной группой документов являются протоколы заседаний Буручкома по различным вопросам своей работы, в том числе и по осуществлению музейного строительства в БМ АССР. В протоколах, а также в выписках из протоколов отражены решения конкретных узких вопросов по проблемам, возникавшим в деятельности Буручкома. Протоколы представляют собой небольшие, обычно одностраничные, документы в которых в сжатой форме фиксировались вопросы заседания и решения по этим вопросам. Так, в протоколе № 46 от 27 января 1925 г. третьим пунктом обсуждался вопрос о взаимодействии с музеями республики, и зафиксировано решение, в котором говорится о необходимости «поручить тов. Барадину сделать более подробный до-

клад в следующем заседании, отметив печальное положение музейного дела в Бурятии и составив список музеев, которые могли бы помочь музейному делу Бурятии» [ЦВРК ИМБТ. Ф. 1Б. Д. 16. Л. 43]. В архивных делах хранится немалое количество документов, составленных коллекционером, научным сотрудником, а позже директором Троицкосавского краевого краеведческого музея Петром Саввичем Михно, который внес огромный вклад в развитие музейного дела Бурятии [Цыденова 2017: 5]. В 1930 г. на заседании ЦИК БМ АССР обсуждали ходатайство научных работников Москвы и Ленинграда о присвоении звания заслуженный деятель науки директору Кяхтинского краеведческого музея П. С. Михно [ЦВРК ИМБТ. Ф. 1Б. Д. 114. Л. 34].

Финансовые документы и сметы представляют собой небольшую группу письменных источников, отражающую движение денежных средств и основные направления работы, на которые эти средства тратились. Эта категория письменных источников представлена как большими финансовыми планами, которые имели максимальный охват всей деятельности Буручкома, так и сметами конкретных мероприятий и учреждений, входивших в состав комитета. Как правило, это отпечатанные машинописным способом документы. В делах встречаются финансовые планы, которые составлялись на один год и подавались в вышестоящие учреждения. Интересны в этом плане копии-черновики финансовых документов с большим количеством пометок и исправлений, сделанных чернилами синего, реже черного цвета, поверх напечатанного текста. Так, в документе «Смета по ремонту Музея по ул. Профсоюзной» от 11 октября 1928 г. даются сведения о стоимости материалов и работ и объеме общих ремонтных работ, а также общая сумма затрат на их проведение [ЦВРК ИМБТ. Ф. 1Б. Д. 68. Л. 8].

Наиболее представительной группой письменных источников из архивного фонда Бурят-Монгольского ученого комитета можно назвать переписку различного уровня: документы-предписания и ответы на них, распоряжения, письма-обращения. Причем в архивных делах фиксируется переписка как самого Буручкома с вышестоящими и нижестоящими организациями, так и обращения организаций и официальных лиц к руководству Буручкома.

В эту же группу можно отнести и личную переписку, обращения частных лиц в Буручком по вопросам материальной помощи, помощи в устройстве на работу или учебу и т.д. Интересно в этом плане заявление группы будущих известных бурятских художников, на то время

студентов Иркутской государственной художественной мастерской Александра Ажигирова, Александра Окладникова, Ивана Аржикова, датированное маем 1926 г. В письме-заявлении, адресованном руководству Бурят-Монгольского ученого комитета, сообщается, что «…для творческой работы по изображению быта у нас слишком узкий кругозор. Произведения вследствие чего всегда лишены полности, изобилуют недостатками» и изложена просьба «хотя-бы немного познакомиться с бытом бурят, желаем съездить в Тункинский аймак в летние каникулы» [ЦВРК ИМБТ. Ф. 1Б. Д. 16. Л. 29]. В этом же письме указано, что часть художественных произведений, написанных авторами, будет передана в картинную галерею Буручкома тем самым пополнив фонд, созданного позднее Художественного музея.

В архивном деле имеется документ – официальное обращение Буручкома к художнику Сампилову, в котором указывается, «что по постановлению Бурцика от 26/XII-28 г. принципиально признано необходимым приобрести Ваши картины в собственность Республики» и предлагается перевести оплату стоимости этих картин на адрес, указанный автором [ЦВРК ИМБТ. Ф. 1Б. Д. 67. Л. 35].

Помимо систематизации источникового комплекса по содержанию и видовым характеристикам, нами проведена тематическая группировка документов по отдельным направлениям и вопросам музейного строительства и музейной деятельности в Бурятии. Выявлены следующие блоки: организация и развитие музейной сети; комплектование музейных фондов ценностями музейного значения; поддержка и поиск специалистов для работы в музеях; участие в музейных мероприятиях (выставках); организация музейных мероприятий.

Среди изученных материалов можно выделить документы, отражающие изменения в организации музейной сети, ее переподчинение новым учреждениям, списки с перечислением музеев, подчинявшихся Буручкому и т.д. Среди них примечателен список, выполненный в виде таблицы «Сеть научно-исследовательских, организаций и музеев за 1928–31 гг.», в котором указаны музеи и другие учреждения, находившиеся под контролем Буручкома. Так, в документе указано 2 краевых музея с местонахождением одного в г. Верхнеудинск, а другого в г. Троицкосавск [ЦВРК ИМБТ. Ф. 1Б. Д. 121. Л. 33]. Во второй половине 1929 г. Бурят-Монгольский ученый комитет реорганизуется в Государственный институт культуры и все подведомственные Буручкому музеи передаются соответственно в ведение ГИКа. В извещении, адресо-

ванному директору Троицкосавского музея и заведующему Краевым музеем, народным комиссаром просвещения Г. В. Удановым сообщается, что: «Согласно постановления Правительства БМ АССР Ваш музей с 1/х с.г. передается в ведение Б.-Монгольского Института культуры…» и предлагается «…представить Институту и копии НКП краткую информацию о состоянии Музея с приложением количественного перечня имеющегося имущества музея на 1/х с.г.» [ЦВРК ИМБТ. Ф. 1Б. Д. 92 Л. 18].

Одной из задач, которую выполнял Буручком, – это организация и проведение научно-исследовательской экспедиционной работы. За время существования Ученого комитета были организованы археологические, этнографические, лингвистические экспедиции, фольклорные исследования и изучение буддийского искусства. Полученные результаты имели большую ценность как для формирования политики национально-культурного строительства, так и для развития востоковедной науки страны в целом [Аюшеева 2017: 152]. Результатом проведения экспедиций стал не только полученный научный материал, но и предметы музейного значения, которые пополнили музейные собрания Бурреспублики. К документам, отражающим работу по формированию музейных коллекций и фондов, можно отнести предписания Буручкома руководителям экспедиций, краткие планы с указанием количества и тематики экспонатов, приобретаемых с целью формирования музейного собрания, обращения (ходатайства) в Наркомпрос о выделении средств на приобретение экспонатов для музеев Республики во время проведения экспедиционных работ. Ярким примером является обращение в Наркомпрос БМ АССР от 30 апреля 1929 г., в котором руководство Буручкома сообщает о планируемых летних экспедиционных работах и делает запрос: «…Считая целесообразным поставить задачей экспедициям подбор экспонатов для Кр. Музея Ученый Комитет просит Вас выделить некоторые средства для приобретения экспонатов в распоряжение команды и дать им задания в отношении их подбора» [ЦВРК ИМБТ. Ф. 1Б. Д. 67. Л. 117–117об].

Важным моментом, отраженным в комплексе документов Буручкома, стало решение кадрового вопроса и привлечение молодых сотрудников, в том числе и в музеи БМ АССР. В ряде архивных дел сохранились списки выпускников-аспирантов высших учебных заведений Москвы и Ленинграда, которых могли привлечь для работы в научных и музейных учреждениях БМ АССР. Интересно в этом плане письмо

заместителя председателя Буручкома Оширова, адресованное Борису Петровичу Сальмонт: «По информации тов. Дашинимаева Вы согласны приехать в Бурреспублику для работы по Вашей специальности. К сожалению, по новой смете, т.е. до 1-го октября с.г., мы не сможем гарантировать музыкальную работу с полной оплатой Вашего труда. У нас имеется вакантная должность Заведывающего Краевым музеем… Буручком постановил предложить Вам занять до осени должность Заведывающего Краевым музеем…» [ЦВРК ИМБТ. Ф. 1Б. Д. 16. Л. 28].

Целый ряд документов отражает работу Буручкома по организации выставочной работы в БМ АССР. В обращении Наркомпроса от 11 мая 1927 г. содержится предложение принять участие в организации и проведении художественной выставки, посвященной 10-летнему юбилею Октябрьской революции [Там же: 49]. В 1929 г. руководству республики было предписано собрать выставочные материалы и организовать их транспортировку и демонстрацию в составе Международной выставки пушного дела, проходившей в г. Лейпциг. Работу по сбору экспонатов и подготовке к выставке поручили Буручкому, а позже, в связи с реорганизацией, Государственному институту культуры. Документы по организации выставки сосредоточены в отдельном архивном деле и имеют различный характер. Так, одним из основных документов является «Программа и смета участия Бурреспублики в международной выставке пушного дела в Лейпциге», в котором перечисляются основные экспонаты и указываются суммы денежных средств на их приобретение [ЦВРК ИМБТ. Ф. 1Б. Д. 83. Л. 11]. Помимо программ и смет в деле имеются документы, отражающую переписку Буручкома с различными организациями, ответственными за сбор и предоставление экспонатов для выставки.

Бурятский ученый комитет сыграл огромную роль в формировании музейной сети, в культурном строительстве региона. Значение документов и исторической информации невозможно переоценить. Под непосредственным контролем БУКа продолжил свою работу и дальнейшее развитие старейший музей Бурятии – Кяхтинский краеведческий музей им. ак. В. А. Обручева. Рассматривать каждый из документов, содержащих информацию о музейной деятельности, по отдельности нецелесообразно. Комплексный подход к изучению документальных исторических источников позволяет проанализировать и оценить историю регионального музейного строительства в целом. Документы, хранящиеся в архивном фонде Бурят-Монгольского ученого комитета,

дополняют и в значительной степени расширяют сведения о первых десятилетиях становления советской Бурятии.

Литература

1. Аюшеева М. В., Ринчинова О. С, Цыпилова С. С. Экспедиционная деятельность Бурят-Монгольского ученого комитета (1922–1929) // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 10. Улан-Удэ: Изд-во ФГБОУ ВО «Бурятская государственная сельскохозяйственная академия имени В. Р. Филиппова», 2017. С. 135–154.
2. Бураева С. В., Мишакова О. Э., Саяпарова Е. В. Музейное дело в Бурятии в конце XIX – первом десятилетии XXI в.: формирование, развитие и современное состояние / науч. ред. О. Н. Труевцева. Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ФГБОУ ВПО ВСГАКИ, 2012. 253 с.
3. Игумнов Е. В. Формирование научных учреждений Бурятии и их деятельность в области исторической науки (конец XIX – 50е г. XX века). Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2002. 168 с.
4. Музейное дело России / Под ред. Каулен М. Е. (ответ. ред.), Коссовой И. М., Сундиевой А. А. М.: Издательство «ВК», 2003. 614 с.
5. Фролов Д. А. Возникновение и становление музейного дела в г. Верхнеудинске // Проблемы сохранения, изучения и использования культурного наследия в современном музее: Музею истории Бурятии им. М. Н. Хангалова 90 лет / Сб. ст. Улан-Удэ: Изд-во БГСХА им. В. Р. Филиппова, 2013. С. 28–33.
6. Цыденова Л. Б. П. С. Михно и Кяхтинский краеведческий музей // Труды Кяхтинского краеведческого музея имени академика В. А. Обручева и Бурятского отделения Русского географического общества: мат-лы Междунар. науч.-практ. конф. «Михновские чтения», посвященной 150-летию П. С. Михно. Т. XXI. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2017. С. 4–17.
7. Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ЦВРК ИМБТ). Ф. 1Б. Д. 16, 67, 68, 83, 84, 86, 92, 114, 121, 149.

References

1. Ayusheeva M. V., Rinchinova O. S, Tsypilova S. S. Ekspeditsionnaya deyatel'nost' Buryat-Mongol'skogo uchenogo komiteta (1922–1929) // Kul'tura Tsentral'noi Azii: pis'mennye istochniki. Vyp. 10. Ulan-Ude: Izd-vo FGBOU VO «Buryatskaya gosudarstvennaya sel'skokhozyaistvennaya akademiya imeni V. R. Filippova», 2017. S. 135–154. [In Russ.].

2. Buraeva S. V., Mishakova O. E., Sayaparova E. V. Muzeinoe delo v Buryatii v kontse XIX – pervom desyatiletii XXI v.: formirovanie, razvitie i sovremennoe sostoyanie / nauch. red. O. N. Truevtseva. Ulan-Ude: Izdatel'sko-poligraficheskii kompleks FGBOU VPO VSGAKI, 2012. 253 s. [In Russ.].

3. Igumnov E. V. Formirovanie nauchnykh uchrezhdenii Buryatii i ikh deyatel'nost' v oblasti istoricheskoi nauki (konets XIX – 50e g. XX veka). Ulan-Ude: IPK VSGAKI, 2002. 168 s. [In Russ.].

4. Muzeinoe delo Rossii / Pod red. Kaulen M. E. (otvet. red.), Kossovoi I. M., Sundievoi A. A. M.: Izdatel'stvo «VK», 2003. 614 s. [In Russ.].

5. Frolov D. A. Vozniknovenie i stanovlenie muzeinogo dela v g. Verkhneudinske // Problemy sokhraneniya, izucheniya i ispol'zovaniya kul'turnogo naslediya v sovremennom muzee: Muzeyu istorii Buryatii im. M. N. Khangalova 90 let / Sb. st. Ulan-Ude: Izd-vo BGSKhA im. V. R. Filippova, 2013. S. 28–33. [In Russ.].

6. Tsydenova L. B. P. S. Mikhno i Kyakhtinskii kraevedcheskii muzei // Trudy Kyakhtinskogo kraevedcheskogo muzeya imeni akademika V. A. Obrucheva i Buryatskogo otdeleniya Russkogo geograficheskogo obshchestva: mat-ly Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. «Mikhnovskie chteniya», posvyashchennoi 150-letiyu P. S. Mikhno. T. XXI. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2017. S. 4–17. [In Russ.].

7. Tsentr vostochnykh rukopisei i ksilografov Instituta mongolovedeniya, buddologii i tibetologii SO RAN (TsVRK IMBT). F. 1B. D. 16, 67, 68, 83, 84, 86, 92, 114, 121, 149. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-258-268
УДК 930 (571.54)
ББК 63.2 (2Р54)

Цыдэнэ Ш. Ц.

Проблематика нормативно-правовой базы самоуправления сибирских «инородцев» в советской историографии (1950–1980-е гг.)[1]

Аннотация. В статье поставлена проблема эволюции нормативно-правового регулирования деятельности органов самоуправления сибирских «инородцев» в Российской империи на примере бурят в советской историографии. При этом рассматривается влияние историко-культурной среды на ход исторических исследований советских ученых; специфические черты изучения проблемы на различных этапах развития советской историографии; преемственность в трудах советских ученых по истории Бурятии. Подчеркивается особое значение трудов по социально-экономической истории бурят 1960–1970-х гг. для закрепления общепринятой периодизации истории бурятского народа как основы для перехода научных изысканий в поле изучения политических процессов. Сформулированы концепции законодательной политики русской монархии по отношению к самоуправлению сибирских «инородцев», вобравшие естественно-географические и социально-экономические факторы с учетом историко-культурной среды в действиях государственных институтов центральной и региональной властей, а также социальных институтов коренного населения.

Ключевые слова: Самоуправление, инородцы, автохтонное население, регионализм, законодательная политика, нормативно-правовой акт, партикулярное право, обычное право, советская историография.

Shirap Ts. Tsydene

The issue of the legal and regulatory framework for self-government of Siberian indigenous peoples (Inorodtsy) in Soviet historiography (1950s – 1980s)

Abstract. The article highlights the problem of the evolution of legal regulation of the activities of self-government bodies of Siberian inorodtsy in the Russian Empire on the example of the Buryats in Soviet historiography. At the same

[1] Статья подготовлена в рамках государственного задания – проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии (номер госрегистрации: 121031000263-3).

time, the author reviews the influence of the historical and cultural environment on the course of historical research of Soviet scientists; specific features of the study of the problem at various stages of the development of Soviet historiography; succession in the works of Soviet scientists on Buryat history. The special significance of works on the socio-economic history of the Buryats of the 1960s–1970s is emphasized for the consolidation of the generally accepted periodization of the history of the Buryat people as the basis for the transition of scientific research into the field of studying political processes. The author formulates concepts of the legislative policy of the Russian monarchy in relation to the self-government of Siberian inorodtsy. These concepts have absorbed natural-geographical and socio-economic factors, taking into account the historical and cultural environment in the actions of state institutions of the central and regional authorities, as well as social institutions of the indigenous population.

Keywords: Self-government, indigenous (inorodtsy), autochthonous population, regionalism, legislative policy, normative legal act, particular law, customary law, soviet historiography.

Изучение истории нормативно-правового регулирования самоуправления сибирских «инородцев» имеет давние традиции в отечественной историографии. Однако, до 1917 г. исследования в большей мере носили этнографический характер или преследовали прагматические цели в рамках административной работы.

Советская историческая наука подошла ко второй половине 1950-х гг., обобщив опыт дореволюционных коллег и закрепив единую марксистскую историческую концепцию [История… 1951]. Это позволило сформулировать общую периодизацию истории бурят-монгольского народа, которая была представлена Ф. А. Кудрявцевым в 1952 г. на совещании при Институте истории АН СССР. В соответствии с ней, период существования бурятского самоуправления по Уставу 1822 г. подразделяется на три этапа: время разложения феодальных отношений, затем развития капитализма и классового расслоения. Последний приходился на исторический период, который в советской исторической науке получил определение – империализм [Кудрявцев 1952: 19]. Эта периодизация легла в основу истории бурят-монголов в интересующий нас временной отрезок, в будущем в нее вносились только уточнения и доработки по общей логике событий.

Со второй половины 1950-х гг. в историографии превалировали труды по социально-экономической истории, а статистические материалы получили основополагающее значение в источниковой базе исторических исследований. Совокупные усилия историков должны были

служить фундаментальной цели осмысления хода истории для народов СССР, в особенности раскрытию важности преображения «инородцев» в советские народы, а затем в советскую нацию, что нашло отражение на всесоюзных этнографических совещаниях 1951 и 1956 гг. На совещаниях были подняты проблемы преобразования культуры и быта крестьянства, а также этногенеза народов СССР [Тугутов 1958: 86–87, 92; Цибиков 1958: 79].

XXII съезд КПСС (17 по 31 октября 1961 г.) принял программу «построения коммунистического общества» и также объявил о всемерном содействии «дальнейшему усилению роли науки в строительстве коммунистического общества» [Программа… 1961: 6, 73–74].

Таким образом, перед бурятскими историками встает задача: понять и объяснить проблему этногенеза бурят и «консолидации бурятской социалистической нации», вкупе с разъяснениями по проблемам революционных событий первой четверти XX в. Это необходимо, чтобы понять природу изменений в национальной культуре и духовном облике бурят в связи с «перестройкой условий их общественной жизни» в рамках советского государства [Тугутов 1958: 92].

В основу исторических исследований была положена проблематика совместного проживания бурят и русских, тема присоединения бурятского народа к России и те следствия, которые оно породило [Залкинд 1958].

Именно так проблема истории самоуправления бурят в XVIII – начале XX вв. попала в круг «вопросов экономического развития и классовых отношений» и взаимодействия бурят с русскими, а также «по вопросам революционных событий в Бурят-Монголии в период трех русских революций» [Цибиков 1958: 79].

В этой связи возникла необходимость усилить источниковедческую работу, и была поставлена задача охватить всю историю бурят и русских в Забайкалье. Документами по XVII в. занимались Г. Н. Румянцев, по материалам XVIII в. был опубликован аннотированный указатель по архивным фондам ИВР РАН Л. С. Пучковским [Румянцев, Окунь 1960; Пучковский 1957]. Материалы первой половины XIX в. в научный оборот ввел Ф. А. Кудрявцев, подчеркнув необходимость формирования полноценного комплекса источников по XIX в. [Кудрявцев 1958].

В контексте изучения проблемы взаимовлияния бурят и русских в хозяйственной сфере определились конкретные направления в социально-экономических исследованиях, по вопросам землепользования

бурят, русской колонизации и ясачного сбора [Асалханов 1957; 1959; 1968; Румянцев 1957; Залкинд 1962; 1968; Егунов 1962]. В свою очередь это позволило сформировать базу социально-экономических исследований, которая станет опорой для историков при спецификации проблематики исследования в будущем.

Отметим, что советские историки опирались на труды дореволюционного периода, сохранявших свою актуальность. Так, например, Б. Д. Цибиков при анализе памятников обычного права селенгинских бурят привлекал работы Д. Я. Самоквасова, концепции Ф. И. Леонтовича, а также материалы В. А. Рязановского и Ц. Жамцарано, что позволило сделать автору вывод о невысокой степени классовой дифференциации в бурятском обществе [Цибиков 1970: 29].

С начала 1970-х гг. накопленная база социально-экономических исследований дала возможность историкам перейти к изучению социальных, а затем политических процессов. Е. М. Залкинд поднял вопрос об эволюции бурятского феодализма, его специфических чертах, которые бы доказывали существование прослойки феодалов [Залкинд 1970: 3–4], тем самым сфокусировавшись на проблеме социального строя в истории бурят.

М. М. Федоров задался целью выявить принципиальные черты и содержание правового регулирования статуса коренных народов Восточной Сибири в рамках Российского государства. Сфокусировав внимание на общих тенденциях в политике по отношению к коренным народам в статусе сибирских «инородцев» [Федоров 1978: 12].

В результате он изучил сложный процесс эволюции правового положения сибирских «инородцев» от статуса «ясачных» к «инородцам» через синтез государственных и общественных институтов, а затем встраивание, регламентацию форм общественной и хозяйственной жизнедеятельности коренных народов в правовое и социально-экономическое поле империи. Тем самым якутский историк сместил исследовательский акцент в сторону политического и правового аспекта.

Большой пробел в историографии по истории Сибири обнаружила В. В. Рабцевич [Рабцевич 1979]. Она заметила, что история административного деления Сибири в XVIII–XIX вв. выступала лишь фоном для изучения других исторических процессов, так и не став предметом специального исследования [Там же: 4]. Ее заслуга заключается в том, что история административного деления Сибири стала самостоятельной проблемой [Там же: 5]. Авторское видение В. В. Рабцевич расширило понимание связи между политическими процессами и адми-

стративной организацией государства с жизнедеятельностью общества. Так, она пришла к выводу о максимальной реализации в первой половине XIX в. тенденций по спецификации и учету местных особенностей в административном устройстве Сибири [Там же: 23–24]. Этот вывод был основан на системном анализе нормативных источников, что демонстрировало перспективность их использования в исторических исследованиях.

Заключительным аккордом советской историографии на этом этапе стали труды Л. М. Дамешека. В 1983 г. он предпринял успешную попытку проследить всю историю коренных народов Сибири после подчинения русской монархии через призму процесса эволюции ясачного режима [Дамешек 1983]. Таким образом, была показана степень влияния ясачной политики на жизнь сибиряков и, в частности, степень участия в ней Кабинета. В результате чего социально-экономическое развитие коренных народов на протяжении долгих лет сдерживалось административными барьерами в угоду фискальным интересам монархии [Там же: 132]. Несмотря на это сам ясак эволюционировал от недифференцированной ренты к податному оброчному обложению, но с рядом архаичных пережитков [Там же: 133–134].

Спустя три года Л. М. Дамешек расширил проблематику исследований, охватив политику самодержавия по отношению к инородцам в полном проявлении в рамках XIX – начала XX вв., уделив особенное внимание роли региональной администрации в проведении правительственной линии [Дамешек 1986]. В ее деятельности он видит синтез двух факторов: во-первых – политическую волю центра, а значит и главенствующего класса, во-вторых – юридические условия, в которых находится региональная власть, вынужденная считаться с нормативно-правовым состоянием подотчетного ей населения [Там же: 3]. Особенно ярко это должно было проявиться в отношении управления коренными народами, которые обладали рядом специфических прав и обязательств, напоминающих сословные [Там же: 20–21].

В заключении Л. М. Дамешек вывел несколько ключевых моментов и периодов в истории нормативно-правовой базы самоуправления сибирских «инородцев»:

1. История до 1727 г. в качестве времени действия правовых прецедентов и частных законодательных актов, и после, когда из компетенции органов управления «инородцев» изъяли «криминальные» дела

[Там же: 163]. В историографии эти прецеденты и частные акты получили определение сепаратных узаконений [Числов 1902; Кодан 2010].

2. Принятие Устава 1822 г., который, по мнению автора, являлся наиболее широким законодательным актом, регулирующим все стороны жизнедеятельности «инородцев» [Дамешек 1986: 164].

3. Особенно интересными являются его рассуждения о подготовке Сводов степных законов. Начавшаяся в 1822 г., она непомерно затянулась, а в 1830–40-х гг. власти признали их бесполезными для правительства. Регионализация и спецификация нормативной базы управления «инородцев» стала помехой.

4. Наконец период 1860–1880-х гг. прошел в работе над проектами по распространению на Сибирский край положений общего закона от 19 февраля 1861 г., которые положили начало унификаторским тенденциям и русификаторской политике центра и региональных властей с целью ассимиляции «инородцев» [Там же: 165].

В результате, Л. М. Дамешек делает вывод о преобладании региональной специфики в нормативно-правовой базе самоуправления «инородцев» в первой половине XIX в. которая во второй половине того же века уступила место унификаторским и русификаторским тенденциями в политике правительства.

Интересным видением законов 1822 г. поделился С. В. Кодан, считая их попыткой кодифицировать нормативно-правовую базу коренных народов с четкой практико-исследовательской подготовкой [Кодан 1988: 116]. С целью стабилизации правового статуса «инородцев» для инкорпорирования их в общеимперскую правовую систему [Там же: 117–118]. Было закреплено мнение о примате компромиссных начал при создании самоуправления [Там же: 120].

Таким образом, стало понятно, что проблема нормативно-правовой базы самоуправления сибирских «инородцев» является неотъемлемой частью советской историографии. Вместе с тем, долгое время работы по проблематике находились в подчиненном положении по отношению к более общим вопросам отечественной истории.

Однако, формулирование полноценной периодизации истории бурят-монгол под авторством Ф. А. Кудрявцева сделало возможным углубленное изучение национальной истории. Прямое отражение этого достижения мы видим в превалировании трудов социально-экономического толка в отечественной историографии с 1950-х по

1960-е гг., когда историки внесли ряд уточнений в данную периодизацию.

Историческое сообщество поставило задачу изучить причины и тенденции сформировавшие капиталистические начала в хозяйстве бурят-монгол. Ответ на этот вопрос служил фундаментальной цели осмысления хода истории для всех советских народов, в особенности раскрытия их важности в национально-государственном строительстве и трансформации в советскую социалистическую нацию. Главный курс состоял в изучении проблемы взаимовлияния русского и бурятского народов в XIX в., по конкретным вопросам землепользования бурят, русской колонизации и ясачного сбора, что спровоцировало активную работу в региональных и столичных архивах. Все это позволило подготовить почву для качественных перемен.

Таким образом, с 1970-х гг. вплоть до начала 1990-х гг. мы можем наблюдать качественные изменения в проблематике. Обобщение опыта социально-экономических исследований с целью уточнения теории общественно-экономических формаций в истории бурят положило начало этим изменениям.

Сущность этих изменений заключается в переходе от социально-экономической истории к изучению политических процессов. Предметом специального исследования стал вопрос эволюции правового статуса коренных народов Сибири, что позволило осветить процесс государственной регламентации социальных и хозяйственных форм жизнедеятельности народов Сибири от политики невмешательства к синтезу правовой системы империи с институтами общественного управления «инородцев» и последующим инкорпорированием их в официальную административную и правовую систему империи.

Научному анализу были подвергнуты все проявления внутренней политики империи по отношению к коренным жителям. В результате была выяснена логика законодательной политики империи при переходах от сепаратных узаконений до 1727 г. к последовательной регламентации и инкорпорированию самоуправления «инородцев» вплоть до кодификации нормативно-правовой базы их самоуправления в первой четверти XIX в.

Были определены этапы в усилении унификаторских и русификаторских тенденций в правительственной политике в 1830–40-е гг. и переход самоуправления «инородцев» в 1860–1880-е гг. к общеимперскому стандарту.

В итоге, нормативно-правовая база самоуправления «инородцев» получила всестороннее рассмотрение в трудах советских историков в соответствии с конкретными историко-культурными установками каждого из периодов советской историографии по теме. В результате чего был осуществлен переход в проблематике исследований от социально-экономической истории к политической, с акцентом на изучение эволюции нормативно-правового статуса коренных народов Сибири в политике Российской империи.

Литература

1. Асалханов И. А. О правах хоринских и агинских бурят на занимаемые ими земли // Записки БМНИИК. 1957. № 23. С. 55–75.
2. Асалханов И. А. Влияние вхождения Бурятии в состав России на хозяйственное и общественное развитие бурят // Труды БКНИИ. 1959. Вып. 1. С. 21–38.
3. Асалханов И. А. Об обычном праве Кудинских бурят // Исследования и материалы по истории Бурятии. Труды БИОН БФ СО АН СССР. 1968. Вып. 5. С. 174–211.
4. Дамешек Л. М. Ясачная политика Царизма в Сибири в XIX – начале XX в. Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1983. 136 с.
5. Дамешек Л. М. Внутренняя политика царизма и народы Сибири (XIX – начало XX в.). Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1986. 168 с.
6. Егунов Н. П. К вопросу о введении института крестьянских начальников в Забайкалье // Ученые записки БГУ. 1962. Вып. XXV. С. 126–145.
7. Залкинд Е. М. Присоединение Бурятии к России. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. 320 с.
8. Залкинд Е. М. Из истории крестьянской колонизации Забайкалья в XVIII – начале XIX в. // Из истории народов Бурятии. Труды БКНИИ. 1962. Вып. 10. С. 73–84.
9. Залкинд Е. М. К характеристике политики царизма по отношению к бурятам в XVIII в. // Исследования и материалы по истории Бурятии. Труды БИОН БФ СО АН СССР. 1968. Вып. 5. С. 140–149.
10. Залкинд Е. М. Общественный строй бурят XVIII и первой половине XIX в. М.: Наука, 1970. 400 с.
11. История Бурят-Монгольской АССР. Т. I. / Под ред. д-ра ист. наук А. П. Окладникова. Улан-Удэ: Бурмонгиз, 1951. 574 с.
12. Кодан С. В. М. М. Сперанский и кодификация сибирского законодательства // Политика Самодержавия в Сибири XIX – начала XX в. 1988. С. 114–123.
13. Кодан С. В. Развитие системы Российского законодательства (середина XVII – XVIII вв.) // Вестник Уральского института экономики, управления и права. 2010. С. 11–20.

14. Кудрявцев Ф. А. К вопросу о периодизации истории Бурят-Монголии // Совещание по основным вопросам истории Бурят-Монголии при Институте истории Академии Наук СССР. 1952. С. 3–20.

15. Кудрявцев Ф. А. Материалы по истории Бурятии в конце XVIII и первой половине XIX в. // Записки БНИИК. 1958. № 25. С. 192–203.

16. Программа Коммунистической партии Советского Союза. М.: Госполитиздат, 1961. 144 с.

17. Пучковский Л. С. Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института Востоковедении (история, право) / Под ред. Б. И. Панкратова, Д. И. Тихонова. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1957. 277 с.

18. Рабцевич В. В. Административно-территориальное деление Сибири в последней четверти XVIII – первой половине XIX в. // Крестьянство Сибири периода разложения феодализма и развития капитализма / сборник научных статей. Новосибирск: Новосибирский гос. педаг. институт, 1979. С. 3–26.

19. Румянцев Г. Н. Материалы для истории землевладения у бурят // Записки БМНИИК. 1957. Вып. № 23. С. 76–117.

20. Румянцев Г. Н., Окунь С. Б. Сборник документов по истории Бурятии XVII в. Улан-Удэ, 1960. 493 с.

21. Тугутов И. Е. Этнографическое изучение Бурят-Монголии // К 35-летию Института Культуры (сборник статей). Улан-Удэ, 1958. С. 81–95.

22. Федоров М. М. Правовое положение народов Сибири (XVII – начало XIX в.). Якутск: Якут. кн. изд-во, 1978. 207 с.

23. Цибиков Б. Д. Об изучении истории Бурятии за советский период // К 35-летию Института Культуры (сборник статей). Улан-Удэ, 1958. С. 57–81.

24. Цибиков Б. Д. Обычное право Селенгинских бурят. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1970. 283 с.

25. Числов П. И. История русского права Московского и Петербургского периодов. М.: типо-лит. А. В. Васильева и К, 1902. 474 с.

References

1. Asalhanov I. A. O pravah horinskih i aginskih burjat na zanimaemye imi zemli // Zapiski BMNIIK. 1957. № 23. S. 55–75. [In Russ.].

2. Asalhanov I. A. Vlijanie vhozhdenija Burjatii v sostav Rossii na hozjajstvennoe i obshhestvennoe razvitie burjat // Trudy BKNII. 1959. Vyp. 1. S. 21–38. [In Russ.].

3. Asalhanov I. A. Ob obychnom prave Kudinskih burjat // Issledovanija i materialy po istorii Burjatii. Trudy BION BF SO AN SSSR. 1968. Vyp. 5. S. 174–211. [In Russ.].

4. Dameshek L. M. Jasachnaja politika Carizma v Sibiri v XIX – nachale XX v. Irkutsk: Izd-vo Irkut. un-ta, 1983. 136 s. [In Russ.].

5. Dameshek L. M. Vnutrennjaja politika carizma i narody Sibiri (XIX – nachalo XX v.). Irkutsk: Izd-vo Irkut. un-ta, 1986. 168 s. [In Russ.].

6. Egunov N. P. K voprosu o vvedenii instituta krest'janskih nachal'nikov v Zabajkal'e // Uchenye zapiski BGU. 1962. Vyp. XXV. S. 126–145. [In Russ.].

7. Zalkind E. M. Prisoedinenie Burjatii k Rossii. Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1958. 320 s. [In Russ.].

8. Zalkind E. M. Iz istorii krest'janskoj kolonizacii Zabajkal'ja v XVIII – nachale XIX v. // Iz istorii narodov Burjatii. Trudy BKNII. 1962. Vyp. 10. S. 73–84. [In Russ.].

9. Zalkind E. M. K harakteristike politiki carizma po otnosheniju k burjatam v XVIII v. // Issledovanija i materialy po istorii Burjatii. Trudy BION BF SO AN SSSR. 1968. Vyp. 5. S. 140–149. [In Russ.].

10. Zalkind E. M. Obshhestvennyj stroj burjat XVIII i pervoj polovine XIX v. M.: Nauka, 1970. 400 s. [In Russ.].

11. Istorija Burjat-Mongol'skoj ASSR. T. I. / Pod red. d-ra ist. nauk A. P. Okladnikova. Ulan-Udje: Burmongiz, 1951. 574 s. [In Russ.].

12. Kodan S. V. M. M. Speranskij i kodifikacija sibirskogo zakonodatel'stva // Politika Samoderzhavija v Sibiri XIX – nachala XX v. 1988. S. 114–123. [In Russ.].

13. Kodan S. V. Razvitie sistemy Rossijskogo zakonodatel'stva (seredina XVII – XVIII vv.) // Vestnik Ural'skogo instituta jekonomiki, upravlenija i prava. 2010. S. 11–20. [In Russ.].

14. Kudrjavcev F. A. K voprosu o periodizacii istorii Burjat-Mongolii // Soveshhanie po osnovnym voprosam istorii Burjat-Mongolii pri Institute istorii Akademii Nauk SSSR. 1952. S. 3–20. [In Russ.].

15. Kudrjavcev F. A. Materialy po istorii Burjatii v konce XVIII i pervoj polovine XIX v. // Zapiski BNIIK. 1958. № 25. S. 192–203. [In Russ.].

16. Programma Kommunisticheskoj partii Sovetskogo Sojuza. M.: Gospolitizdat, 1961. 144 c. [In Russ.].

17. Puchkovskij L. S. Mongol'skie, burjat-mongol'skie i ojratskie rukopisi i ksilografy Instituta Vostokovedenii (istorija, pravo) / Pod red. B. I. Pankratova, D. I. Tikhonova. M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1957. 277 s. [In Russ.].

18. Rabcevich V. V. Administrativno-territorial'noe delenie Sibiri v poslednej chetverti XVIII – pervoj polovine XIX v. // Krest'janstvo Sibiri perioda razlozhenija feodalizma i razvitija kapitalizma / sbornik nauchnykh statei. Novosibirsk: Novosibirskii gos. pedag. institut, 1979. S. 3–26. [In Russ.].

19. Rumjancev G. N. Materialy dlja istorii zemlevladenija u burjat // Zapiski BMNIIK. 1957. Vyp. № 23. S. 76–117. [In Russ.].

20. Rumjancev G. N., Okun' S. B. Sbornik dokumentov po istorii Burjatii XVII v. Ulan-Udje, 1960. 493 s. [In Russ.].

21. Tugutov I. E. Jetnograficheskoe izuchenie Burjat-Mongolii // K 35-letiju Instituta Kul'tury (sbornik statej). Ulan-Udje, 1958. S. 81–95. [In Russ.].

22. Fedorov M. M. Pravovoe polozhenie narodov Sibiri (XVII – nachalo XIX v.). Jakutsk: Jakut. kn. izd-vo, 1978. 207 s. [In Russ.].
23. Cibikov B. D. Ob izuchenii istorii Burjatii za sovetskij period // K 35-letiju Instituta Kul'tury (sbornik statej). Ulan-Udje, 1958. S. 57–81. [In Russ.].
24. Cibikov B. D. Obychnoe pravo Selenginskih burjat. Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1970. 283 s. [In Russ.].
25. Chislov P. I. Istorija russkogo prava Moskovskogo i Peterburgskogo periodov. M.: tipo-lit. A. V. Vasil'eva i K, 1902. 474 s. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-269-278
УДК 930(929)
ББК 63.2

Аюшеева М. В.

Материалы Г.-Д. Нацова в Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения буддологии и тибетологии СО РАН[1]

Аннотация. В статье рассмотрен личный архив Генин-Дармы Нацова, краеведа, научного и музейного сотрудника, литератора, хранящийся в Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Молодость и становление личности Генин-Дармы проходила в двух противоположных плоскостях: дацанское буддийское воспитание и революционные годы, годы антирелигиозной борьбы, становления нового общественного сознания. На протяжении многих лет он занимался сбором музейных ценностей, этнографических, исторических и фольклорных материалов. Его записи характеризует лаконизм и тщательный отбор материала.

Ключевые слова: Нацов, личный фонд, буддизм, этнография бурят, ЦВРК.

Marina V. Ayusheeva

The materials of Genin-Darma Natsov in the Center of Oriental Manuscrips and Xylographs of IMBTS SO RAN

Abstract. The article examines the private archive of Genin-Darma Natsov, a local historian, a scientific and museum employee, stored in the Center of Oriental Manuscripts and Xylographs of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibet Studies of SB RAS. The youth and the formation of the personality of Genin-Darma took place in two opposite planes: the education in Buddhist monastery and the revolutionary years, the years of anti-religious struggle, the formation of a new social consciousness. For many years he has been collecting museum valuables, ethnographic, historical and folklore materials. His recordings are characterized by laconism and careful selection of material.

Keywords: Natsov, private archive, Buddhism, ethnography of Buryats, TsVRK.

Генин-Дарма Нацов родился в улусе Улбогай Тункинского аймака. В литературе указываются разные даты рождения: 1901, 1897 и 1898.

[1] Статья выполнена в рамках государственного задания (проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии», № 121031000263-3).

Вероятно, 1901 год был указан в официальных документах, например, согласно донесениям о потерях – красноармеец 381 стрелковой дивизии Г.-Д. Нацов 1901 г. рождения, призванный в БМАССР, погиб 4 декабря 1942 г. и похоронен возле деревни Тимохны Великолукского р-на Калининской области. Год рождения – 1897 был установлен согласно свидетельству его родного брата Лубсана Барбакова [Описание архива 1972. С. 3]. Однако, в личном архиве Нацова хранится документ под названием «Об ископаемых находках древности, найденных в местностях Улбогай и Хоорлик в Тунке» (Tüngken ulbaγai ba qaγuraliγ nutuγ-ud-un erte urda čaγ-un üldegdel-üd tus) [ЦВРК ИМБТ. МФ. Фонд Нацова (№ 8). Оп. 9. Д. 4. Л. 7], на последнем листе которого имеется собственноручная запись Нацова о том, что он родился в 1898 г., а не в 1901.

Первое образование Генин-Дарма Нацов получил в дацане, где прекрасно освоил тибетскую и монгольскую письменность, буддийскую философию и медицину. В литературе отмечается, что Генин-Дарма был учеником известного забайкальского ламы-лекаря Дымшика Норбоева и получил ученую степень тибетской медицины маграмба [Ким 1968: 104]. В начале 1920-х гг. он «отказывается от буддизма, становится деятельным атеистом, этнографом-собирателем» [Описание, с. 3]. На становление его мировоззрения повлиял старший брат Цырен, член Коминтерна, вместе с которым Генин-Дарма поехал в Монголию, а затем в Москву. Нацов обучался в Коммунистическом университете трудящихся Востока (КУТВ), в 1926–1927 гг. в Ленинградском восточном институте при ЦИК СССР, являлся членом Союза воинствующих безбожников [Ким 1968: 103]. В 1927–1929 гг. находился в Туве. С 1929 г. работал научным сотрудником в отделе истории и этнографии Бурят-Монгольского Государственного Института Культуры, позднее реорганизованного в Бурят-Монгольский научно-исследовательский институт культуры. В 1931 г. перешел на работу в республиканский краеведческий музей, работал инструктором Союза воинствующих безбожников, в 1939–1941 гг. – являлся сотрудником антирелигиозного музея г. Улан-Удэ.

Стоит отметить, что письменное наследие Генин-Дармы Нацова сосредоточено в двух крупных собраниях: помимо Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, его материалы хранятся в Национальном музее Республики Бурятии (Музей истории им. М. Н.

Хангалова, г. Улан-Удэ)[2]. Как свидетельствуют архивные материалы часть своих записей он выполнял в двух экземплярах, один оставался у него, второй передавался в Антирелигиозный музей. В настоящей статье рассмотрено его письменное наследие из фондов ИМБТ СО РАН: личный фонд исследователя и отдельные документы из монгольского и общего архивного фондов.

Изучение документов его личного архива (небольшие наброски по разнообразным темам, краткие записи по истории буддизма) позволяет увидеть портрет ученого-исследователя, скрупулезно собирающего, дополняющего и анализирующего материал. По небольшим крупицам от многих информаторов, из всех доступных источников составлялись его маленькие самодельные тетрадки в 2–3 листа. Даже краткая запись в 10 строк на одном листе размером 8 на 15 см. оформлялась в обложку и мягкий клееный переплет. Педантичность и тщательность в оформлении материала отличают его архивное наследие. В фонде имеется несколько экземпляров по одному и тому же вопросу, но за кажущейся одинаковостью и копийностью содержания скрываются мелкие, но информативно важные детали, позволяющие более точно реконструировать и понять традиционную культуру и быт бурятского народа.

Характеристика личного архива. Личный архив Г.-Д. Нацова несколько раз подвергался научно-технической обработке. Так, на делах присутствуют три вида учета. Первый – арабскими цифрами, вероятней всего, они были проставлены самим Г.-Д. Нацовым при формировании своего научного архива: изготовлении обложек, оформлении титульных листов, переписывании на чистовик разрозненных черновых записей, он относится к 1930-ым годам. Второй учет проводился в 1944–1945 гг. сотрудниками Государственного института языка, литературы и искусства (ГИЯЛИ) после смерти собирателя. Данная учетная запись включала номер фонда – MI или MII, нумерацию дела арабскими цифрами и год учета – 1944 или 1945. Согласно этим датам, мы можем предположить, что архив Генин-Дармы Нацова поступил на хранение в Рукописный отдел (ныне Центр восточный рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН) до 1944 г. Данная инвентаризация проводилась валовой нумерацией среди всех поступлений монгольского фонда, без формирования личного фонда собирателя. В результате третьего учета

[2] Некоторые сведения об архиве Г.-Д. Нацова в Музее истории и музейным экспонатах, собранных им, см. в статье [Бальжурова 2018: 43–49].

материалов было сформировано 12 описей личного фонда, при этом материалы были объединены по тематическому признаку. Опись № 1 включала записи по шаманству (41 дело), опись № 2 – записи по ламаизму (112 дел), № 3 – история бурятских дацанов (53 дела), № 4 – записи по этнографии (19 дел), № 5 – материалы по атеизму (12 дел), № 6 – записи по фольклору (13 дел), № 7 – литература (3 дела), № 8 – библиография (4 дела), № 9 – археология (6 дел), № 10 – тибетская медицина (3 дела), № 11 – материалы по христианству (3 дела), № 12 – разные материалы (23 дела). В ряде случаев тематическое деление не соблюдалось и материалы по истории ламаизма были отнесены к записям по шаманству.

В 1972 г. было опубликовано «Описание архива Г.-Д. Нацова» (Улан-Удэ), в котором, однако, отсутствуют аннотации некоторых дел, возможно, выявленных и включенных в состав фонда позднее[3]. Также в указанное «Описание» не вошли печатные работы, отложившиеся в фонде, на некоторых имеется владельческая подпись с датировкой.

Фонд Г.-Д. Нацова содержит материалы по традиционной культуре и этнографии, верованиям и религиозным представлениям (шаманство, буддизм, одно дело посвящено магометанской религии), особенно много документов, связанных с буддизмом (деятели, история распространения, строительство дацанов и культовых сооружений, роль буддизма и священнослужителей в жизни народа). Без внимания не остались фольклор и литература.

Несмотря на антирелигиозный характер многих записей, они содержат подробные сведения об обрядовой стороне хуралов, об одеяниях и атрибутах шаманов, лам, лам-бадарчинов, лам-чжодчинов.

По роду своей деятельности Г.-Д. Нацов много ездил по аймакам Бурятии, среди его информантов встречались больше пожилые, чем молодые люди, служащие, представители органов местной власти, бывшие ламы, верующие. Он объездил дацаны и места поклонения (обоо, ключи, святые источники - аршаны, примечательные и памятные места) Агинского, Заиграевского, Селенгинского, Тункинского, Закаменского аймаков. В 1927–1929 гг. он работал в Туве, где также продолжал исследовательские работы по сбору этнографических материалов. В личном фонде имеется одно дело в 69 лл., в котором содержатся

[3] Об атрибуции автографа Г.-Д. Нацова из личного архива Г. Н. Румянцева см. подробно статью [Бураева 1998: 31–32].

сведения об истории буддизма в Туве, основных установках в работе Тувинской народно-революционной партии, а также материалы первого религиозного съезда, беседы со стариком-ламой и др.

Помимо расспросов местных жителей, он занимался копированием документов из личных собраний информантов, старых дацанских архивов, архивов сельских администраций. Во время поездки в Селенгинский аймак в октябре 1934 г. им были сделаны выписки из архива дацана по имущественному положению лам и распределении их как плательщиков налога на высших, средних и низших. В деле под названием «Опись имущества Агинского дацана и сумэ Абида по состоянию на 22 апреля 1931 г.» стоит пометка, что данный документ переписал Нацов в течение суток [ЦВРК ИМБТ. МФ. Фонд Нацова (№ 8). Оп. 12. Д. 23]. Ученый предполагал использовать подобные материалы для характеристики имущественного и экономического состояния ламства, а также при описании эксплуатации аратов.

Г.-Д. Нацов нередко сопровождал гостей Бурят-Монгольской республики в поездках по аймакам. Так, в фонде имеется краткая запись беседы московского композитора Р. М. Глиэра с габжи-ламой Гусиноозерского дацана, председателем дацанского совета Дашинимой Бальчиевым [ЦВРК ИМБТ. МФ. Фонд Нацова (№ 8). Оп. 3. Д. 46]. Композитора интересовали не только музыкальные инструменты, используемые в дацане, но и общие вопросы истории буддизма, современное положение лам, как, например, средства существования лам. В один из дней перед домом, где остановился Глиэр, собрались ламы и поднесли композитору хадак с бурханом Майдари.

По результатам командировки в Хоринский аймак в сопровождении тов. Тарасова из Московского Совета писателей, которая проходила в рамках подготовки 1-го съезда Бурят-Монгольского Совета писателей в марте 1934 г., была подготовлена докладная записка на имя руководителя Бурят-Монгольского Совета Союза воинствующих безбожников тов. Бадзара Анчугова об антирелигиозной работе. Стоит отметить, что данный материал представлен в личном архиве в трех экземплярах: первый – рукописный вариант – содержит также газетную вырезку с критической статьей «Лучше организовать антирелигиозную работу», подписанную псевдонимом «Активисты», второй и третий – машинописные тексты с исправлениями [См. ЦВРК ИМБТ. МФ. Фонд Нацова (№ 8). Оп. 5. Д. 1, 2, 5].

Бóльшая часть его собрания записана на старописьменном монгольском языке. Редкие документы имеют уточняющие и поясняющие записи на тибетском, русском языках. В фонде имеются несколько печатных изданий и рукописей на тибетском языке. Например, Евангелие от Марка на тибетском языке, к сожалению, книга дефектная, отсутствуют первые и последние листы [ЦВРК ИМБТ. МФ. Фонд Нацова (№ 8). Оп. 11. Д. 3].

Генин-Дарма Нацов пробовал себя в качестве литератора: он автор нескольких стихотворных произведений, опубликованных в «Бурят-Монгольской правде» и ряде общественно-литературных изданий на старо-письменном монгольском языке [Ким 1968: 103–104]. Например, в 1930 г. в литературно-художественном и общественно-политическом журнале «Тэмэцэлын чимэг» (Украшение борьбы) было опубликовано его стихотворение «Malčin köbegün-ü üge» (Слово пастушка) [Тэмэцэлын чимэг 1930: 12], а в антирелигиозном издании «Эрдэм ба шажан» (Наука и религия) вышло в свет его обращение к молодым послушникам-хуваракам «Багашууд хуварагууд аа» [Erdem ba šasin 1930: 25–26].

Материалы фонда показывают, что Генин-Дарма Нацов был не только талантливым собирателем, но и скрупулезным исследователем, по крупицам выискивающем разные сведения об изучаемом предмете. При рассмотрении бытования «Гэсэра» в Тибете и Бурятии, Генин-Дарма дополнил сведения ламы Челутайского дацана Дондока Номчиева, прежде побывавшего в Тибете: «В Тибете сочинение «Гэсэр богдохан» ламам не очень интересен, но в Лхасе на улицах встречал бадарчинов, которые распевали «Повесть о Гэсэре». В северо-западной части Тибета в Кхаме весьма популярен и почитаем Гэсэр. Потому большинство распевающих «Повесть о Гэсэре» бадарчинов на улицах Лхасы родом из Кхама. В Тибете нет печатных версий Гэсэра, он расходится в рукописях» [ЦВРК ИМБТ. МФ. Фонд Нацова (№8). Оп. 6. Д. 3. Л. 9–10]. Для написания заметки о Гэсэре ученый также привлек первоисточники на тибетском и монгольском языках: сочинения из сумбума V Далай-ламы (том 19 «dza»): «История тибетских ханов» (тиб. краткое название – deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs; полное – gangs can yul gyi sa la spyod pa'i mtho ris kyi rgyal blon gtso bor brjod pa'i deb ther/ rdzogs ldan gzhon nu'i dga' ston dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs), «Гарчик храмов Лхасы, именуемый «Хрустальное зеркало» (тиб. lha ldan sprul pa'i gtsug lag khang gi dkar chag shel dkar me long/ (lha ldan dkar chag)).

Всего, как отмечает Г.-Д. Нацов, для освещения данного вопроса было проработано 8 томов и 14 сочинений тибетских книг на 2067 страницах.

Следует особо отметить записи Нацова о характере собранной им информации, месте, времени и при каких условиях были найдены та или иная рукопись, книга, предмет. Данные сведения позволяют уточнить уровень религиозности населения, результаты антирелигиозных кампаний. По свидетельству Нацова, многие вещи им были найдены на *обоо*. Это свидетельствует о том, что люди боялись просто выбрасывать религиозные книги и относили их на *обоо,* либо выполнялась определенная процедура закладывания книг в груду камней на молитвенных местах.

Иногда свои материалы он сопровождал небольшими пометками о целях и характере записи (например, «для дальнейшей работы по имущественному состоянию лам»; «данные записи являются черновыми и не подлежат для использования другими людьми»; «данный материал будет достоверным свидетельством тесных тайных отношений лам и нойонов по делам торговли, в решении государственных вопросов и др.»). К пометкам Нацов приписывал собственные выводы о невежестве людей и суевериях, на которых паразитировали ламы. Например, выписки из монгольского сочинения «Монголун хуучин хухэ дэбтэр» о том, как ламы возвели Чингис-хана в перерожденца Очирвани, сопровождаются следующим выводом: «подобными удивительными историями монголо-бурятские ламы первым делом защищали ханскую власть» [ЦВРК ИМБТ. МФ. Фонд Нацова (№ 8). Оп. 2. Д. 47. Л. 5].

В 1936 г. Генин-Дарма Нацов привез в Антирелигиозный музей камень (к сожалению, размеры не указаны) с Ацагатского аршана. В паспортизации данного объекта говорится, что на камне имеется отпечаток ноги человека, который ламы интерпретировали как след от стопы божества, посетившего аршан, а потому данное место является освященным – «дамжан орон». Камень, по сообщению Нацова, лежит в ограде музея. Им были собраны сообщения местных жителей о камне, согласно которым «в давние времена старик по имени Абагадай в молодости, развлекаясь, вытесал изображение следа на камне». И это мнение Нацов считает более правдоподобным [ЦВРК ИМБТ. МФ. Фонд Нацова (№ 8). Оп. 2. Д. 26].

Копийность некоторых дел объясняется также и необходимостью дублировать собранный материал в личный архив (для собственной научной работы) и для передачи в качестве отчета о проделанной рабо-

те. В деле 23 (опись 2) имеется пометка о том, что «копию снял для себя, а подлинник передал в Антирелигиозный музей» [ЦВРК ИМБТ. МФ. Фонд Нацова (№ 8). Оп. 2. Д. 23. Л. 4].

Таким образом, материалы личного фонда Генин-Дармы Нацова можно разделить на записанные им со слов информантов этнографические сведения, фольклорные материалы и собранные им различные документы и сочинения, в данной подгруппе можно выделить также копии с официальных дацанских документов и религиозных сочинений, реферативные выписки. Большая часть записанных им материалов имеет антирелигиозный характер. Во многих делах, помимо сведений от информантов, содержатся собственные рассуждения собирателя, а также дополнения из научных и других источников. В 1995, 1998 гг. Г. Р. Галдановой были опубликованы выборочные переводы на русский язык материалов по шаманству и ламаизму из личного архива Г.-Д. Нацова [Нацов 1995, 1998]. Однако данные издания не охватывают всего многообразия материалов фонда, в них имеются пропуски текстов на антирелигиозные темы, они лишь частично отражают уникальность фонда.

Генин-Дарма Нацов имел два образования – религиозное и светское, что помогало ему в изучении и фиксации духовной культуры бурятского народа. Его занятость в Союзе воинствующих безбожников накладывала отпечаток на его труды. Как показывают документы из его архива, он был зрелым научным и музейным сотрудником, талантливым собирателем, этнографом. Благодаря его деятельности сохранены многие культурные ценности, имеющие непреходящее значение. Дальнейшие исследования архивных документов из фондов ЦВРК ИМБТ СО РАН позволят раскрыть полноту личности ученого, конкретизировать и осветить отдельные моменты по истории и культуре бурят.

Литература

1. Бальжурова А. Ж. Роль бурятских лам в сохранении и атрибуции буддийской коллекции Национального музея Республики Бурятия // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Седьмые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир» / Материалы конференции (Улан-Удэ, 6–8 июля 2016 г.). Санкт-Петербург, 2018. С. 43–49.

2. Бураева С. В. Неизвестный автограф Г.-Д. Нацова // Материалы научной конференции «Цыбиковские чтения–7». Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. С. 31–32.

3. Галданова Г. Р. Традиционные верования и обычаи забайкальских бурят в рукописях Г.-Д. Нацова // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1986. С. 112–129.

4. Даксанова Б. Д. О фонде Г.-Д. Нацова // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 4. Улан-Удэ, 1970. С. 143–147.

5. Ким И. А. Бурятская советская поэзия 20-х годов. Улан-Удэ, 1968. 252 с.

6. Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Ч. I / Введение, перевод и примечания Г. Р. Галдановой. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. 156 с.

7. Нацов Г.-Д. Материалы по ламаизму в Бурятии. Ч. II / Предисловие, перевод, примечания и глоссарий Г. Р. Галдановой. Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 1998. 187 с.

8. Описание архива Г.-Д. Нацова / отв. ред. Ц.-А. Дугар-Нимаев. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1972. 115 с.

9. Тэмэцэлын чимэг. Ежемесячный литературно-художественный и общественно-политический журнал Бургосиздата. № 2. Декабрь, 1930. 16 с.

10. Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Со РАН. Монгольский фонд (ЦВРК ИМБТ. МФ.). Фонд Нацова (№ 8).

11. Erdem ba šasin / Наука и религия. Двухмесячный журнал Бурят-Монгольского областного союза безбожников. № 3 (12). Верхнеудинск, 1930. 32 с.

References

1. Bal'zhurova A. Zh. Rol' buryatskikh lam v sokhranenii i atributsii buddiiskoi kollektsii Natsional'nogo muzeya Respubliki Buryatiya // Buddiiskaya kul'tura: istoriya, istochnikovedenie, yazykoznanie i iskusstvo. Sed'mye Dorzhievskie chteniya «Buddizm i sovremennyi mir» / Materialy konferentsii (Ulan-Ude, 6–8 iyulya 2016 g.). Sankt-Peterburg, 2018. S. 43–49. [In Russ.].

2. Buraeva S. V. Neizvestnyi avtograf G.-D. Natsova // Materialy nauchnoi konferentsii «Tsybikovskie chteniya–7». Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 1998. S. 31–32. [In Russ.].

3. Galdanova G. R. Traditsionnye verovaniya i obychai zabaikal'skikh buryat v rukopisyakh G.-D. Natsova // Issledovaniya po istoricheskoi etnografii

mongol'skikh narodov. Ulan-Ude: BF SO AN SSSR, 1986. S. 112–129. [In Russ.].

4. Daksanova B. D. O fonde G.-D. Natsova // Materialy po istorii i filologii Tsentral'noi Azii. Vyp. 4. Ulan-Ude, 1970. S. 143–147. [In Russ.].

5. Kim I. A. Buryatskaya sovetskaya poeziya 20-kh godov. Ulan-Ude, 1968. 252 s. [In Russ.].

6. Natsov G.-D. Materialy po istorii i kul'ture buryat. Ch. I / Vvedenie, perevod i primechaniya G. R. Galdanovoi. Ulan-Ude: BNTs SO RAN, 1995. 156 s. [In Russ.].

7. Natsov G.-D. Materialy po lamaizmu v Buryatii. Ch. II / Predislovie, perevod, primechaniya i glossarii G. R. Galdanovoi. Ulan-Ude: izd-vo BNTs SO RAN, 1998. 187 s. [In Russ.].

8. Opisanie arkhiva G.-D. Natsova / otv. red. Ts.-A. Dugar-Nimaev. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1972. 115 s. [In Russ.].

9. Temetselyn chimeg. Ezhemesyachnyi literaturno-khudozhestvennyi i obshchestvenno-politicheskii zhurnal Burgosizdata. № 2. Dekabr', 1930. 16 s. [In Mong. Script].

10. Tsentr vostochnykh rukopisei i ksilografov Instituta mongolovedeniya, buddologii i tibetologii So RAN. Mongol'skii fond (TsVRK IMBT. MF.). Fond Natsova (№ 8). [In Mong. Script].

11. Erdem ba šasin / Nauka i religiya. Dvukhmesyachnyi zhurnal Buryat-Mongol'skogo oblastnogo soyuza bezbozhnikov. № 3 (12). Verkhneudinsk, 1930. 32 s. [In Mong. Script].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-279-285
УДК 069(571.54)
ББК 79.18 (2Р54)

Бураева С. В.

Фотодокументы и материалы в личном архиве П. Б. Балданжапова: общая характеристика[1]

Аннотация. В статье проанализированы фотоматериалы из личного архивного фонда видного бурятского востоковеда и общественного деятеля Пурбо Балдановича Балданжапова. Архив хранится в Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН. В собрании выявлено более трехсот черно-белых и цветных фотографий на бумажной основе, аккумулированных в 8 единиц хранения. Фотоматериалы систематизированы в несколько групп изображений, представляющих Монголию середины XX столетия; поездки ученого в Туву; фотофиксацию экспонатов с надписями академика А. П. Окладникова из Кяхтинского краеведческого музея им. В. Н. Обручева, фотографии и открытки об Агинском округе, и, наконец, самый большой блок – фотокопии таблиц Атласа тибетской медицины. Состав и содержание этого комплекса в значительной мере обусловлены разнообразием научных интересов П. Б. Балданжапова. Материалы фонда, несомненно, интересный источник для характеристики взглядов и деятельности исследователя.

Ключевые слова: источниковедение, личный архив, фотодокументы, фотокопии, Атлас тибетской медицины, Монголия, Тува, Агинский округ, Кяхта, Балданжапов.

Svetlana V. Buraeva

Photo documents and materials in the personal archive of Purbo B. Baldanzhapov: general characteristics

Abstract. The article analyzes photographs from the personal archives of the prominent Buryat orientalist and public figure Purbo Baldanovich Baldanzhapov. The archive is kept at the Center of Oriental Manuscripts and Xylographs of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. The collection contains more than three hundred black-and-white and color photographs on paper, accumulated in

[1] Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии», № 121031000263-3).

8 storage units. The photographs are organized into several groups of images representing Mongolia in the mid-20th century; the scientist's trips to Tuva; photographs of exhibits with the inscriptions of academician A. P. Okladnikov from the Kyakhta Museum of Local Lore; photographs and a postcard about the Aginsky district, and, finally, the largest block - photocopies of the tables of the Atlas of Tibetan Medicine. The composition and content of this complex are largely due to the variety of scientific interests of P. B. Baldanzhapov. The materials of this collection are undoubtedly an interesting source for characterizing the views and activities of the researcher.

Keywords: source study, personal archive, photo documents, photocopies, Atlas of Tibetan Medicine, Mongolia, Tuva, Aginsk District, Kyakhta, Purbo Baldanzhapov.

Фотодокументы – одни из важнейших источников по истории. Значение фотодокументов определяется задачами их создания и непосредственно самими объектами фиксации изображений. Исследовательское значение имеет широкий круг фотодокументов, запечатлевших научные явления, исторические события и человека в контексте этих событий, материальные предметы и объекты древнего и современного происхождения. Именно в этом и состоит роль фотографий для научного исследования – сохранить и передать информацию, которая дополняет, а в ряде случаев объясняет сведения, зафиксированные в словесной или письменной форме.

На сегодняшний день в распоряжении исследователей находятся сотни тысяч фотодокументальных свидетельств исторических событий, хранящиеся в фондах архивов, музейных собраниях и личных коллекциях. Во втором десятилетии XXI в. в отечественной визуальной антропологии фиксируется очевидный рост исследований как теоретического, так и прикладного характера. Рассматриваются особенности работы с аналоговыми полевыми фотоматериалами этнографического содержания [Исламова 2018], анализируется роль фотографии как комплексного инструмента и источника в сфере научно-исследовательской деятельности [Лепский, Мальцев, Самсонов 2020]. Существенно вырос интерес источниковедов и к фотодокументам в личных архивах деятелей науки и культуры. Так, всесторонний анализ архивных фотоматериалов, связанных с творчеством российского писателя Д. А. Гранина, дал возможность проследить динамику событий, связанных с жизнью и деятельностью литератора в 1950-е гг., лучше узнать факторы, влияв-

шие на творчество писателя [Зотова, Полторак 2019]. Изучение фотоматериалов венгерского исследователя К. Папаи, освещающих культуру самодийских и финно-угорских народов севера и Сибири конца XIX века, позволило проанализировать феномен этнографического фотодокумента как комплексного визуально-антропологического источника [Головнева 2020]; фодокументы из личного архивного фонда профессора И. И. Кузнецова раскрывают во многом неизвестные факты о событиях на Халхин-Голе [Русак 2019] и т.п.

Заметим, что в Бурятии источниковеды также не остались в стороне – активно изучаются и вводятся в научный оборот фотоматериалы из фотофондов не только государственных, но и ведомственных (академических) архивов [Батурин 2012; Бураева, 2019, 2020]. Вводятся в исследовательский оборот и фотографии из личных архивов бурятских ученых [Бураева, 2018]. Предлагаемая публикация продолжит это направление.

Личный архив Пурбо Балдановича Балданжапова (ЛАФ № 29) был создан в 1996 г. и хранится в Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН. В его составе аккумулированы многочисленные материалы, связанные с широким кругом научных и общественных интересов ученого – изучение монгольских летописей и истории Монголии, индо-тибетская медицина, буддийские организации и деятели и т.д. Наименее исследованным сегментом до недавнего времени оставался фотофонд. Для выявления всех фотодокументов был проведен фронтальный фондовый поиск; в результате определено, что фотографии содержат 8 дел архива: №№ 149, 150, 151, 370, 371, 372, 373, 374. Все фотографии на бумажной основе, частично аннотированы фондообразователем либо авторами снимков. Рассмотрим подробнее состав выявленных материалов.

После окончания исторического факультета Иркутского государственного университета Пурбо Балданович работал директором Агинской средней школы, а с августа 1951 г. — заведующим Агинским окружным отделом народного образования. Здесь началась исследовательская жизнь П. Б. Балданжапова, и к изучению истории и культуры Агинской степи он возвращался неоднократно. В деле № 374 собраны 4 черно-белых фотографии (18 х 12, 10 х 15) – пейзажей реки Или (фото Юрия Тимарива), поселка Хойто-Ага. Здесь же – комплект открыток «Агинский Бурятский национальный округ» из серии «В объективе наша Родина», выпущенный московским издательством «Планета» в

1973 г. На 17 цветных открытках фотографа А. Фрейдберга представлены поселок Агинское, первый дом будущего города Орловска, дом культуры в селе Цокто-Хангил, река Онон, озеро Ножей, окрестности Алханая, скалы-останцы, цветение степи, медосмотр на чабанской стоянке, коневодство как традиционное занятие бурят, овцеводство – главная отрасль сельского хозяйства округа, народный умелец Д. Чимитов, ехор, Сурхарбан, районная спартакиада, артисты филармонии [ЦВРК ИМБТ. ЛАФ. 29. Оп. 1. Д. 374].

С 1953 г. в научную стезю П. Б. Балданжапова прочно вошла тема Монголии. В сентябре 1953 г. он поступил в аспирантуру Института востоковедения АН СССР в Москве, по специальности «История Монголии», а в 1956 г. защитил диссертацию «Монгольская летопись «Эрдэниийн Эрихэ» как исторический источник». Экспедиционные и исследовательские поездки в Монголию стали неотъемлемой частью научной работы Пурбо Балдановича. В фотофонде эта тема отражена в двух архивных делах: №№ 370, 372. Они содержат аннотированные черно-белые фотографии небольшого формата, подготовленные для фотохроники ТАСС. Фотодокументы представляют городскую жизнь; памятники, храмы; культурную жизнь (читальный зал в библиотеке, театр, доставку газеты к юрте и пр.); образование и науку (школы, ВУЗы, аспирантуру); основной массив посвящен сельскому хозяйству [Там же: Д. 370]. Тема городской культуры Улан-Батора (улицы, памятники В. И. Ленину, маршалу Чойлбалсану и пр.) продолжена и в фотодокументах дела № 372. Здесь же - фотографии природы Монголии, степных животных (верблюды, куланы, яки), пещер и т.д. Большое внимание уделено фотофиксации сюжетов, связанных с семьей и детством – собраны снимки семей, детских садов, школ. Хранятся в деле и фотографии предметов из музейной экспозиции, танка, картин, ступ, предметов культа и декоративно-прикладного искусства [Там же: Д. 372].

В июле 1956 г. после защиты диссертации П. Б. Балданжапов выехал на работу в г. Кызыл на должность заместителя директора (проректора) по научно-учебной части Кызыльского педагогического института. Впоследствие Пурбо Балданович неоднократно бывал в Туве в экспедициях. Дело № 371 представляет иллюстративные материалы, подготовленные ученым для публикации. Среди них – 14 фотографий ученических поделок из дерева, макеты школы и т.п.; 13 фотографий школы, парка, реки неподалеку; 8 фотографий школьников [Там же: Д. 371].

И, наконец, в фонде выявлены фотографии археологических экспонатов из фондов Кяхтинского краеведческого музея, уникальность которым придают собственноручные поясняющие подписи академика А. П. Окладникова. Это изображения каменных жерновов и песта, найденных при раскопках у села Калинична Кяхтинского района; бюста древнего селенгинца – человека бронзового века из окрестностей г. Кяхта, восстановленный академиком М. М. Герасимовым; скульптура Мила-богдо, работы неизвестного бурятского мастера; фотография девушек – кударинских буряток в повседневной одежде и украшениях [Там же: Д. 373].

В трех архивных делах собраны фотокопии таблиц из Атласа тибетской медицины - живописного канона, созданного в 1687 г. Атлас - и буддийская святыня, и медицинский справочник, содержащий подробную информацию по эмбриологии, врачебной этике, функциях человеческих органов и методах их лечения. По существу, это иллюстрации к комментарию канонического трактата тибетской медицины «Чжуд-Ши», структура и содержание Атласа соответствуют «Вайдурья-онбо». Аккумулирование в фонде П. Б. Балданжапова 172 фотографий листов Атласа далеко не случайно – в 1967–1975 гг. он был основателем и заведующим сектором источниковедения индо-тибетской медицины в Бурятском институте общественных наук, с 1970 г. активно работал над переводом Атласа. В фонде отложились анатомические таблицы (строение человеческого скелета и внутренних органов, точки для лечения и пр.) – 34 черно-белых и 20 цветных фотографий формата А4 [Там же: Д. 151]. Практически столько же фотоматериала относится к фиксированию процесса изготовления лекарств и лечения – 21 цветная и 32 черно-белых фотографии [Там же: Д. 149]. Более разнообразна тематика таблиц, собранных в деле № 150 – здесь рисунки инструментов и лекарственных форм, а также животных и растений, служащих для получения необходимых ингредиентов; изображения Будды медицины и древа медицины, всего 65 фотографий, из которых 25 – черно-белые [Там же: Д. 150]. Все фотоматериалы - на бумажной основе.

Итак, подведем предварительные итоги работы с фотоматериалами из личного архива П. Б. Балданжапова. Прежде всего, отметим, что практически все они отражают этапы биографии ученого, расширение его научных интересов. Документальные кадры, собранные исследователем, дают ощущение правдивости и неподдельности, необходимое для настоящего исследования. В жанровых фотографиях из фонда от-

ражены определенные сюжеты, история, действие. Фиксация события в тот момент, когда оно происходит, детали и подробности, попавшие в кадр, делают их уникальными историческими свидетельствами. Материалы фонда, несомненно, интересный источник для характеристики взглядов и деятельности исследователя.

Подчеркнем, в создании и хранении любого фотодокумента огромную роль играет не только общественно-политическая обстановка, но и личность (как автора, так и фондообразователя). Научные явления, исторические события и человек в контексте этих событий, материальные предметы и объекты древнего и современного происхождения имеют бытовое, художественное и исследовательское значение. Фотографии могут стать источником как для интерпретации исторического материала, так и формулирования новых исследовательских проблем и направлений. Это подтверждает необходимость и возможность расширения профессиональной работы с личными архивами.

Литература и источники

1. Батурин С. А. Визуальные материалы по истории довоенной Бурятии: характеристика источникового комплекса // Историческая и социально-образовательная мысль. 2012. № 6. С. 20–24.
2. Бураева С. В. Летопись научных будней: характеристика фотоматериалов 1920–1960-х гг. из архивного фонда ЦВРК // Культура Центральной Азии: письменные источники. 2019. № 12. С.187–196.
3. Бураева С. В. Открытые двери в прошлое: фотоматериалы из фонда В. Ц. Найдакова // Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры. 2018. № 2 (6). С. 48–53.
4. Бураева С. В. Фотохроника научной жизни Бурятского института общественных наук в 1970–1980-е гг. (по материалам общего архивного фонда ЦВРК) // Культура Центральной Азии: письменные источники. 2020. № 13. С. 128–142.
5. Головнёва Е. В. Фотографический архив фино-угорских народов Сибири венгерского исследователя К. Папаи как визуально-антропологический источник // Вестник угроведения. 2020. Т. 10. № 2. С. 359–368.
6. Зотова А. В., Полторак С. Н. Архивные фотографии писателя Даниила Гранина как исторический источник // Вестник архивиста. 2019. № 3. С. 738–750.
7. Исламова Р. Х. О некоторых особенностях работы с аналоговыми полевыми фотоматериалами этнографического содержания // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. 2018. Т. 27. № 2 (90). С. 33–40.

8. Лепский М. А., Мальцев О. В., Самсонов А. В. Фотография как источник научной информации. Днепр: Середняк Т. К., 2020. 322 с.

9. Русак Н. Г. Обзор документов к 80-летию событий на Халхин-Голе из личного архивного фонда профессора И. И. Кузнецова // Сибирский архив. 2019. Т. 2. № 10. С. 1–13.

10. Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ЦВРК ИМБТ). ЛАФ. 29. Оп. 1. Д. 149, 150, 151, 370, 371, 372, 373, 374.

References

1. Baturin S. A. Vizual'nye materialy po istorii dovoennoi Buryatii: kharakteristika istochnikovogo kompleksa // Istoricheskaya i sotsial'no-obrazovatel'naya mysl'. 2012. № 6. S. 20–24. [In Russ.].

2. Buraeva S. V. Letopis' nauchnykh budnei: kharakteristika fotomaterialov 1920–1960-kh gg. iz arkhivnogo fonda TsVRK // Kul'tura Tsentral'noi Azii: pis'mennye istochniki. 2019. № 12. S.187–196. [In Russ.].

3. Buraeva S. V. Otkrytye dveri v proshloe: fotomaterialy iz fonda V. Ts. Naidakova // Vestnik Vostochno-Sibirskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury. 2018. № 2 (6). S. 48–53. [In Russ.].

4. Buraeva S. V. Fotokhronika nauchnoi zhizni Buryatskogo instituta obshchestvennykh nauk v 1970–1980-e gg. (po materialam obshchego arkhivnogo fonda TsVRK) // Kul'tura Tsentral'noi Azii: pis'mennye istochniki. 2020. № 13. S. 128–142. [In Russ.].

5. Golovneva E. V. Fotograficheskii arkhiv fino-ugorskikh narodov Sibiri vengerskogo issledovatelya K. Papai kak vizual'no-antropologicheskii istochnik // Vestnik ugrovedeniya. 2020. T. 10. № 2. S. 359–368. [In Russ.].

6. Zotova A. V., Poltorak S. N. Arkhivnye fotografii pisatelya Daniila Granina kak istoricheskii istochnik // Vestnik arkhivista. 2019. № 3. S. 738–750. [In Russ.].

7. Islamova R. Kh. O nekotorykh osobennostyakh raboty s analogovymi polevymi fotomaterialami etnograficheskogo soderzhaniya // Vestnik Akademii nauk Respubliki Bashkortostan. 2018. T. 27. № 2 (90). S. 33–40. [In Russ.].

8. Lepskii M. A., Mal'tsev O. V., Samsonov A. V. Fotografiya kak istochnik nauchnoi informatsii. Dnepr: Serednyak T. K., 2020. 322 s. [In Russ.].

9. Rusak N. G. Obzor dokumentov k 80-letiyu sobytii na Khalkhin-Gole iz lichnogo arkhivnogo fonda professora I. I. Kuznetsova // Sibirskii arkhiv. 2019. T. 2. № 10. S. 1–13. [In Russ.].

11. 10. Tsentr vostochnykh rukopisei i ksilografov Instituta mongolovedeniya, buddologii i tibetologii SO RAN (TsVRK IMBT). LAF. 29. Op. 1. D. 149, 150, 151, 370, 371, 372, 373, 374. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-286-291
УДК 930.2
ББК 63.2

Тишин В. В.

Новые данные о происхождении эстампажа надписи Тоньюкука из Кяхтинского краеведческого музея имени академика В. А. Обручева[1]

Аннотация. В статье приводятся сведения, позволяющие уточнить обстоятельства происхождения эстампажа надписи Тоньюкука, найденного в июле 2019 г. в ходе работ по каталогизации фондов Кяхтинского краеведческого музея имени академика В. А. Обручева. Исследования сотрудников Института восточных рукописей Российской Академии наук (ИВР РАН) позволили с уверенностью определить, что данная копия является лишь одной из многих, выполненных по распоряжению маньчжурского амбаня Сань-до, имевшего назначение в Урге в период 1909–1911 гг. Значительное число этих эстампажей оказалось в Санкт-Петербурге уже после свержения маньчжурского владычества в Монголии в 1911 г. Между тем, имеющиеся данные не позволяют пока соотнести задокументированные даты об отправке подобных эстампажей в Санкт-Петербург и об отправке упомянутой кяхтинской копии из Санкт-Петербурга в Троицкосавск.

Ключевые слова: памятники древнетюркской рунической письменности, эстампаж, Монголия, Кяхта.

Vladimir V. Tishin

A New Data on the Origin of the Estampage of the Toñuquq Inscription kept in the Kyakhta Museum of Local Lore named after Academician V. A. Obruchev

Abstract. The paper provides information that allows to clarify the circumstances of the origin of the estampage of the Toñuquq Inscription found in the Kyakhta Museum of Local Lore named after Academician V. A. Obruchev in July 2019 in the course of work on cataloguing the museum funds. The results of the work of the scholars of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (IOM, RAS) allow to identify accurately that this

[1] Работа выполнена при поддержке Комплексной программы фундаментальных исследований СО РАН XII.191.1.2. Межкультурное взаимодействие, этнические и социально-политические процессы в Центральной Азии, № АААА-А17-117021310264-4.

copy was the only one of many copies, made by the order of Manchu amban San-duo (1909–1911). Many of these estampages were sent to St. Petersburg after the fall of the Manchu rule in Mongolia in 1911. By the way, current data makes it still impossible to relate the attested date on the sending of such estampages to St. Petersburg or about sending the Kyakhta copy from St. Petersburg to Troitskosavsk.

Keywords: Old Turkic Runic Written Monuments, estampage, Mongolia, Kyakhta.

В июле 2019 г. научным сотрудником Кяхтинского краеведческого музея имени академика В. А. Обручева Аюной Чултумовной Очировой в ходе работ по каталогизации коллекций в составе фонда «Документы. Фотодокументы» был обнаружен эстампаж памятника древнетюркской рунической письменности. Как нам удалось предварительно установить, это была копия памятника, известного как надпись Тоньюкука. В декабре того же года нам удалось ознакомиться с этой находкой и, убедившись в своей идентификации, изучить ее, в том числе на предмет сличения копии с известными ранее изданиями. О предварительных результатах этой работы было сообщено в научной печати [Tishin 2020; Тишин 2021].

Напомним, что надпись Тоньюкука (известной также как «надпись из Налайхи» или чаще как «надпись из Баин-Цокто», по месту обнаружения), нанесенная на две стелы, относится, исходя из разных оценок исследователей, к периоду 716–732 гг. и, может быть, является самой ранней среди известных на сегодняшний день памятников древнетюркской рунической письменности. Комплекс объектов, содержащий стелы с надписями, был обнаружен в 1897 г. Е. Н. Клеменц, супругой Д. А. Клеменца. В 1898 г. было организовано полевое изучение памятника, а в 1899 г. в четвертом томе «Атласа древностей Монголии» В. В. Радлова были опубликованы фотографии комплекса и эстампажи надписи, тогда же В. В. Радловым был издан первый опыт прочтения и перевода. В 1909 г. полевые исследования памятника проводил Г. Й. Рамстедт, материалы которого были опубликованы только в 1958 г. его учеником П. Аалто (об изучении надписи см.: [Rybatzki 1997: 1–6]; литературу см. также: [Базылхан 2005: 107 (169–173 нұсқ.); Şirin User 2009: 27, 466]).

Обнаруженный в Кяхте эстампаж, на восьми листах китайской рисовой бумаги, соответственно восьми сторонам надписи (на каждой из

четырех сторон двух стел), как выяснилось при его рассмотрении, отличается от тех, что были изданы в «Атласе…» В. В. Радлова. Это обстоятельство сделало еще более важным вопрос о происхождении этой копии.

На момент обнаружения листы с эстампажами находились в конверте из оберточной бумаги с почтамтской печатью г. Троицкосавск (название Кяхты до 1934 г.), содержащим выполненную синим карандашом надпись в диагональном направлении:

«Памятник Тоньюку[…]
въ Налайхе
(снимки Сань-до)»

Вместе с эстампажами были обнаружены остатки адресной этикетки. С левой стороны остался оттиск круглой печати с датой «23 апр. 1913».

По обрывкам конверта удалось восстановить нанесенный на него текст.

<Черными чернилами (подчеркнуто)>

«Кяхт[…] /// … [б]андереоль
Троицкосавско-Кяхт[…] /// …ска[…] копія
[…]скаго отдела»

<В правом нижнем углу (видимо, продолжение)>:

«Приамур-
[об]щества

<Теми же чернилами и тем же почерком в левом нижнем углу>:

«Отъ В. Котвича
СПб., Итальянская, 23, кв. 3»

<В середине снизу, черными чернилами, печатно>:

«К Ат[ласу]
Древнос[тей Монго-]
лии В. В. [Радлова]
Инв 19[0]»

<По диагонали синим карандашом, другим почерком>

«Получен[…]»

В Книге поступлений Музея никаких сведений о данной посылке найти не удалось. Инвентарный номер был восстановлен по наклейке на почтовом конверте. Благодаря любезному содействию заведующего редким книжным фондом Музея Марины Михайловны Чагдуровой и

ответственного хранителя музейной коллекции «Документы. Фотодокументы» Марины Данжуровны Лобановой, удалось выяснить, что эстампаж нигде не регистрировался как самостоятельная единица хранения и, видимо, рассматривался как приложение к «Атласу…» В. В. Радлова. В «Инвентаре Библиотеки Троицкосавского Краевого Музея» (N. Г.) под номером «190» значится «Атлас древностей Монголии», все четыре тома. Том четвертый, где изданы эстампажи памятника Тоньюкука, на сегодняшний день имеет сиглы «902.6 / Р-15, инв. 190».

Таким образом, все, что нам удалось узнать, оказалось возможным лишь благодаря обрывкам конверта, в котором копия была обнаружена. Получалось, что она была отправлена по почте Троицкосавско-Кяхтинскому отделению Приамурского отдела Императорского Русского географического общества из Санкт-Петербурга В. Л. Котвичем, как следует из сохранившейся адресной этикетки, 23 апреля 1913 г. На один из листов кяхтинской копии нанесена китайская красная канцелярская печать с иероглифами *сань-до со-та* 三多所拓, что может быть переведено как ‘эстампаж снят Сань-до’ и таким образом соотносится с упомянутой карандашной надписью на конверте, содержащей пометку «снимки Сань-до». Прежде мы ограничились лишь фиксацией этих фактов, оставив открытым вопрос о происхождении копии.

В решении этого вопроса существенно продвинулись петербургские коллеги, работавшие в тот момент над инвентаризацией и каталогизацией Фонда Центральной Азии и Сибири Института восточных рукописей Российской Академии наук (ИВР РАН) и также оказавшие нам информационно-консультативное содействие при осуществлении первичной обработки находки Кяхтинского краеведческого музея. Как было сообщено нам А. А. Туранской, статья которой в настоящее время находится в печати (см.: [Туранская, Козинцев (в печати)], указана литература), в упомянутой выше надписи *сань-до со-та* 三多所拓 сочетание первых двух иероглифов следует однозначно идентифицировать с личным именем маньчжурского амбаня Сань-до, «сидевшем на назначении» в Урге в период 1909–1911 гг. Иными словами, данные эстампажи надписи Тоньюкука были сняты по его указанию.

Как показано в упомянутой статье А. А. Туранской и М. А. Козинцева, копии надписи Тоньюкука были обнаружены в Урге, видимо, после событий, связанных со свержением маньчжурской власти в Монголии, и, согласно одному из отчетов Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии (РКСА) за 1913 г., в количестве 49 экзем-

пляров были отправлены бурятским ученым и общественным деятелем Ц. Ж. Жамцарано в Санкт-Петербург с письмом на имя председателя РКСА от 20 мая 1913 г. Согласно данным А. А. Туранской и М. А. Козинцева, в настоящее время в составе Фонда Центральной Азии и Сибири ИВР РАН насчитывается 81 единица эстампажей надписи Тоньюкука, выполненных с использованием тонкой китайской бумаги и туши, очевидно, сделанных по указанию амбаня (с ошибочной пометкой на бирке, приложенной к эстампажам, гласящей «снимки Аль-да»). При этом, согласно замечанию, высказанному в статье названных исследователей, соотнести указанное выше в отчете РКСА число в 49 единиц с данными экземплярами из коллекций ИВР РАН (и даже с учетом еще кяхтинского образца) оказывается возможным лишь частично (при любой системе подсчета). Как пояснила нам А. А. Туранская, некоторые из представленных в коллекции эстампажей не являются комплектными. В названной статье А. А. Туранской и М. А. Козинцева озвучено осторожное предположение, что подобные копии могут обнаружиться в других музеях Сибири.

Следует заметить, что отмеченная в отчете РКСА дата отправки эстампажей в Санкт-Петербург от Ц. Ж. Жамцарано (20 мая 1913 г.) отстоит на месяц позже, чем следует отправка исследованного нами эстампажа из Санкт-Петербурга в Кяхту В. Л. Котвичем (23 апреля 1913 г.). Объяснение этой ситуации в настоящее время может быть ограничено лишь рядом предположений. Одно из них состоит в том, что кяхтинская копия, хотя и, по-видимому, имеет общее происхождение с рядом других эстампажей, выполненных по указанию Сань-до, но не входит в состав тех, что были присланы в Санкт-Петербург Ц. Ж. Жамцарано, а, значит, обстоятельства ее попадания в Кяхту требуют дальнейших изысканий. Это объяснение, безусловно, лишь одно из возможных, но любые другие из них будут упираться, по-видимому, в общий недостаток данных.

Таким образом, если происхождение хранящегося в Кяхтинском краеведческом музее эстампажа надписи Тоньюкука, может считаться установленным (чему мы всецело обязаны упомянутым выше петербургским коллегам), то вопрос о его появлении в Кяхте по-прежнему ожидает своего решения.

Автор настоящей работы обязан выразить глубокую благодарность А. А. Туранской, ознакомившей его с результатами своих изысканий и любезно приславшей готовящуюся к публикации рукопись статьи, по-

дробно излагающей новые обстоятельства, проливающие свет на происхождение кяхтинского эстампажа надписи Тоньюкука.

Литература

1. Тишин В. В. Анализ неизвестного ранее эстампажа надписи Тоньюкука, выявленного в Кяхтинском краеведческом музее им. академика В. А. Обручева // Вестник архивиста. 2021. № 1. С. 205–217.
2. Туранская А. А., Козинцев М. А. Эстампажи надписи Тоньюкука в коллекции ИВР РАН // Тюркологический сборник (в печати)
3. Базылхан Н. Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштері (Орхон, Енисей, Талас). Алматы: Дайк-Пресс, 2005. 252 б., 144 бет жапсырма. (Қазақстан тарихы туралы түркі деректемелері. II т.).
4. Rybatzki V. Die Toñuquq-Inschrift. Szeged: Univ. of Szeged, 1997. 132 s. (Studia uralo-altaica. 40).
5. Şirin User H. Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları. Söz Varlığı İncelemesi. Konya, 2009. 548 s. (Kömen Yayınları. 32; Türk Dili Dizisi. 1).
6. Tishin V. V. Tońuquq Yazıtı'nın Yeni Keşfedilen Bir Estampaj Kopyasi // UNESCO 2020 Bilge Tonyukuk Yılı anısına Tonyukuk Kitabi / Yayina hazirlayan: K. Yıldırım. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Katkılarıyla, 2020. S. 67–80.

References

1. Tishin V. V. Analiz neizvestnogo ranee estampazha nadpisi Ton'iukuka, vyiavlennogo v Kiakhtinskom kraevedcheskom muzee im. akademika V. A. Obrucheva // Vestnik arkhivista. 2021. No 1. P. 205–217. [In Russ.].
2. Turanskaya A. A., Kozintcev M. A. Estampazhi nadpisi Ton'iukuka v kollektsii IVR RAN // Tiurkologicheskii sbornik (in press) [In Russ.].
3. Bazylkhan N. Ko'ne Tu'rik bitiktastary men eskertkis'teri (Orkhon, Eni'sei', Talas). Almaty, Dai'k-Press, 2005, 252 p., 144 ill. (Qazaqstan tari'hy ty'raly' tu'rki derektemeleri [Turkic Sources on the History of Kazakhstan], vol. 2). (in Kazakh.)
4. Rybatzki V. Die Toñuquq-Inschrift. Szeged: Univ. of Szeged, 1997. 132 S. (Studia uralo-altaica. 40).
5. Şirin User H. Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları. Söz Varlığı İncelemesi. Konya, 2009. 548 s. (Kömen Yayınları. 32; Türk Dili Dizisi. 1).
6. Tishin V. V. Tońuquq Yazıtı'nın Yeni Keşfedilen Bir Estampaj Kopyasi // UNESCO 2020 Bilge Tonyukuk Yılı anısına Tonyukuk Kitabi / Yayina hazirlayan: K. Yıldırım. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Katkılarıyla, 2020. S. 67–80.

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-292-302
УДК 930+614
ББК 63.2+51.2

Миягашева С. Б.

Санпросветиздания по материнству и уходу за ребенком на старомонгольском языке (1920–30-е гг.)[1]

Аннотация. В статье проводится исследование санитарно-просветительской литературы по материнству и уходу за ребенком, получившей широкое распространение в БурАССР и МНР в 1920–30-е гг. Санитарно-просветительная работа среди монгольских народов в области охраны материнства и младенчества имела актуальное значение в нач. XX в., так как отсутствие организованного здравоохранения, службы охраны материнства и младенчества, «культурная отсталость» населения требовали широкого ознакомления женщин с основами ухода за новорожденным ребенком. Установлено, что в условиях национальных республик СССР особое значение имела массово-политическая литература на родном языке. Показано, что в большинстве случаев методички и пособия по уходу за детьми грудного возраста, являлись актуальными для всех регионов СССР, так как несли в себе общие черты проблем материнства и младенчества у матерей-крестьянок. Однако встречались печатные издания, которые представляли собой не только переводные издания общесоветского характера, но и литературу по репрезентациям советских врачебных практик.

Ключевые слова: здравоохранение, гигиена, детское питание, Наркомздрав, Бурят-Монгольское издательство.

Surjana B. Miyagasheva

Sanitary and educational publications on motherhood and child care in Mongolian (1920–30s)

Abstract. The article investigates the sanitary and educational literature on motherhood and child care, which was widely distributed in the Buryat-Mongolian ASSR and the Mongolian people's Republic in the 1920s–30s. Sanitary and educational work among the Mongolian peoples in the field of maternity and infancy protection was of urgent importance in the beginning of the XX century, since the lack of organized health care, maternity and infancy services, and the «cultural backwardness» of the population required wide familiarization of women with the basics of caring for a newborn child.

[1] Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00031).

The publications of the sanitary and educational activities of the People's Commissariat of Health of the Buryat-Mongolian ASSR and the Mongolian people's, the Buryat Scientific Committee, published in Verkhneudinsk on the Old Mongolian letter, which contain the main questions on motherhood and infancy were used as source for the article.

It is found out that in the conditions of the national republics of the USSR, mass political literature in the native language was of particular importance. It is shown that in most cases, manuals and booklets about the care of infants were relevant for all regions of the USSR, as they carried common features of the problems of motherhood and infancy for those living in villages. However, there were printed publications that were not only translated publications of a general Soviet nature, but also literature on representations of Soviet medical practices. It is in such works composed by Soviet doctors who worked in the Mongolian environment that the local features of infant care for Mongolian women have been described and the ethnocultural features of nursing a baby at the beginning of the XX century are reflected.

Keywords: Healthcare, hygiene, baby food, People's Health Committee, Buryat-Mongolian Publishing House.

В первой четверти XX в. у народов БурАССР и МНР отмечалась пониженная рождаемость и высокая детская смертность. Причинами этого советские врачи видели венерические заболевания, «культурную отсталость» населения, отсутствие квалифицированного родовспоможения, службы охраны материнства и младенчества, детских яслей, и в целом – отсутствие организованного здравоохранения [Башкуев 2016: 260]. Задача уменьшения детской смертности требовала широкого ознакомления женщин с основами ухода за новорожденным ребенком, а также с необходимыми сведениями санитарно-гигиенического порядка.

В Бурят-Монголии развитие охраны материнства и младенчества было инициировано женским движением. Первый женотдел был создан в марте 1922 г. при Бурят-Монгольском обкоме РКП(б). В последующем, в 1925 г., была создана Комиссия по улучшению быта женщин (КУБЖ) [Башкуев 2017: 168]. Массовой формой организации женщин стали делегатские собрания, в районах с кочевым и полукочевым населением был введен передвижной метод работы женорганизаторов, создавались передвижные красные юрты и дома буряток. Представители проводили разъездную работу, организовывали беседы, собрания, вели работу среди женщин, которая сопровождалась мероприи-

ятиями практической помощи — по домоводству, санитарии, гигиене [Номогоева, Плеханова 2008: 164].

В МНР за улучшение женского здоровья первыми боролись советские врачи медико-санитарных экспедиций Наркомздрава РСФСР. Посредством их активной деятельности в 1928 г. при гражданской больнице Улан-Батора была открыта первая детская и женская консультации. В худонах работа по охране материнства и младенчества велась при красных юртах, при которых функционировала «школа матерей», читались лекции, проводились практические занятия, посвященные вопросам беременности, родов, гигиены, причин заразных заболеваний [Баренбойм, Гурина 1928: 102].

При проведении санитарно-просветительных работ особенно востребованными были знания по уходу за ребенком и его воспитанию. Агитационные мероприятия в Бурят-Монголии проходили с огромным успехом, и практически после каждой проведенной лекции бурятки требовали себе руководителей, обучения и лечения. Так, в хошуне Жаргалантуй Верхнеудинского уезда женщины-бурятки продемонстрировали большое желание учиться, которое сдерживалось отсутствием квалифицированного учителя и литературы на бурятском языке (владевших русским было очень мало) [Башкуев 2017: 169]. В связи с этим остро стоял вопрос публикации методичек и пособий по материнству и уходу за ребенком на бурят-монгольском письме.

В фондах Национальной библиотеки Республики Бурятия хранится ряд изданий санитарно-просветительной деятельности Наркомздрава БурАССР и МНР, Бурятского ученого комитета, опубликованных в Верхнеудинске на старомонгольском письме, посвященных вопросам материнства и младенчества.

Ярким примером является перевод методической литературы «Азбука матери» Г. Н. Сперанского. «Азбука матери» была переведена на монгольский язык под названием «Нялхастай эхэнэртэ эхин сургаал» и выпущена по заказу Бурят-монгольского издательства и Наркомздрава в Верхнеудинске в 1925 г. в государственной паровой типографии Б.Н.К.П.Т. Общий тираж составил 3000 экземпляров. На мягкой обложке приводится надпись «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» на двух языках и изображение бурят-монгольской женщины, кормящей ребенка грудью. Перевод осуществлен Найданом Дамдиновым.

Известно, что в 1920–1930-ые гг. Найдан Дамдинов занимался переводами многих изданий Буручкома и Наркомздрава. В ранние годы он

входил в Бурнацком в качестве члена Маньчжурского комитета, и являлся и.о. начальника отдела, замещая руководителя Бурнацкома Намдака Дылыкова [Жалсанова 2015: 38].

Георгий Несторович Сперанский (1873–1969) – советский педиатр, считается родоначальником отечественной неонатологии, работал в отделе охраны материнства и младенчества Наркомздрава РСФСР. В своих трудах Сперанский Г. Н. уделял внимание важности консультации для матерей по уходу за детьми раннего возраста и их вскармливанию, а также затрагивал вопросы по профилактике женских заболеваний [Ковтюх, Полунина 2018: 74].

Советские медики отмечали, что задача уменьшения детской смертности в МНР и БурАССР требовала широкого ознакомления женщин с основами кормления грудных детей. В «Азбуке матери» для бурят-монгольских женщин описываются основы по уходу за ребенком, правила питания, кормления грудью. Приводятся такие понятия как каша, кисель, организация режима питания ребенка, необходимость матери грамотно и правильно питаться [Сперанский 1925].

Тематика питания была весьма актуальной для монгольских народов, так как неправильное вскармливание и ранний прикорм являлись одной из причин высокой детской смертности. Во-первых, неправильное вскармливание ребенка заключалось в слишком частом длительном кормлении грудью. Монголки могли кормить до 2-х лет, иной раз до 5–6-летнего возраста [Баренбойм, Гурина 1928: 99]. Во-вторых, у монголов было чрезвычайно распространено отсутствие грудного вскармливания, достигающее до 30%, вследствие частого отсутствия грудного молока у женщин. Последнее специалисты объясняли однородной пищей, лишенной витаминов, а также часто непониманием значения грудного вскармливания ребенка. В-третьих, искусственное вскармливание детей, которое начиналось с раннего возраста (4–5 месяцев), когда детям давали кумыс, цельное молоко, бараний суп, приводило к различным желудочно-кишечным заболеваниям в грудном возрасте [Ибрагимов, Дэмбэрэл 1977: 192–193].

Следующее издание – «Бесплодие женщины», переведено на монгольский язык под названием «Эхэнэрийн үри түрэдэг үгүй». Оно было опубликовано в 1931 г. в Верхнеудинске в типографии БГИ. Издание в мягком переплете, вышло тиражом в 3000 экземпляров.

Содержание данного пособия довольно обширное и раскрывает такие темы, как бесплодие женщин, анатомия мужского и женского ор-

ганизма, бесплодие мужчин, причины бесплодия женщин и мужчин, сифилис как причина бесплодия женщин и мужчин, патологии матки, виды медицинской помощи при невынашивании ребенка, методы лечения от бесплодия и виды профилактики женского здоровья [Бесплодие женщины 1931].

У монгольских народов отсутствие детей, неспособность женщины к вынашиванию и рождению потомства являлись большой бедой семьи и рода в целом [Содномпилова 2019: 151]. В традиционном сознании монголов рождение детей являлось милостью сверхъестественных сил, к которым обращались с просьбами, молитвами, подношениями, в их адрес совершались жертвоприношения. В связи с этим существовали обряды с просьбой о даровании потомства к духам и высшим божествам, проводились поклонения на святых местах. Бездетные супруги обращались к знахарям и ламам, которые прописывали специальное лечение супругам, проводили различные обряды исправления бесплодия «аргалаху» [Бадашкеева 2000: 126].

В начале XX в. монгольские народы не понимали связи между венерическими болезнями, между заболеванием сифилисом и рождением мертвых детей, смертностью новорожденных и условиями, фактически обрекающими их на смерть. В силу специфических условий кочевого быта монгольских народов наблюдалось полное отсутствие простейших медицинских знаний, практически никто не знал ни причин болезней, ни связи между укоренившимися обычаями и здоровьем. Так, например, раннее начало половой жизни – одна из причин бесплодия женщин, считалось полезным [Немой 1978: 40]. Поэтому просвещение малограмотных женщин в области анатомии, природы венерических заболеваний, санитарных и гигиенических правил имело большое значение.

Интересно отметить, что в методичке дается объяснение, что если ранее в бездетности обвинялись только женщины, то на самом деле бесплодие может иметь и другие причины, в том числе и мужское бесплодие. Таким образом, затрагивая вопросы общего медицинского характера, пособие также было направлено на повышение культурного уровня женщин и их уравнение в правах с мужчинами.

В целом, методическая литература о пропаганде прав женщин получила широкое распространение в нач. XX в. Одним из интересных примеров массово-политической литературы, касающейся вопросов вовлечения бурятской женщины в общественно-производственные от-

ношения, является серия книжек «Библиотечка бурятки». Данная серия состоит из 6-ти изданий и была выпущена в 1926 г. издательством Бурят-Монгольского ученого комитета по инициативе Отдела работниц и крестьянок Буробкома ВКП(б) [Цыпилова 2016: 173].

В 5-ом выпуске под названием «Права, быт и охрана бурятки», наравне с вопросами о праве пользования землей, а также темой браков, разводов и семейного права, приводятся описания вопросов об охране материнства и младенчества. Разъясняются права беременных женщин, помощь роженице, поясняется, что такое ясли, как проводится помощь административных органов в охране материнства и младенчества. В целом, методичка информирует о правах женщин на обеспечение современной медицинской помощью и о деятельности квалифицированных медицинских специалистов.

Наряду с созданием новых советских нормативов материнского поведения, в методичке приводится обличение «старых» практик, как традиций, изживших себя. Так, в издании описывается старинный бурятский обряд захоронения последа *тоонто тайха*, который совершался на третьи сутки после родов [Права, быт и охрана бурятки 1926: 29–30].

Следующим санитарно-просветительским изданием, рассматриваемым в статье, является труд под названием «Что должна знать мать по уходу за ребенком» («Нялхасыг эруулээр хүмүүжэлэхийн тулада эх болсан бүр юунийг эрхэбиш мэдэх хэрэгтэй»). Автором издания является доктор Голдман, текст издан типографией Бурят-Монгольской АССР по заказу Министерства здравоохранения МНР в Верхнеудинске в 1931 г. Издание представляет собой 16-тый выпуск серии «Партийная библиотека 10-тилетия Монгольской революции». Книга имеет мягкий переплет, на обложке изображен младенец, имеется надпись «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», тираж составил 5000 экземпляров.

Нам удалось установить, что «доктор Голдман» – это советский врач Анна Борисовна Гольдман, стоявшая у истоков создания охраны материнства и младенчества в МНР. Она впервые прибыла в Монголию в 1930 г. Ею была проделана огромная работа по созданию службы Охматмлад в МНР. Анна Борисовна организовала комиссию по Охматмладу, впервые открыла в МНР ясли на 30 мест детям рабочих женщин Центрального кооператива. А. Б. Гольдман была повторно приглашена в МНР и начала работать в женской консультации при Гражданской больнице г. Улан-Батор, однако в 1933 году заболела и

скоропостижно скончалась. Монголы очень ее любили за энергичность, и в простонародье называли ее «Чапаевка» [БНМАУ-ын 1990: 35].

Доктор А. Б. Гольдман активно работала с монгольскими женщинами при Консультации, не понаслышке знала об аспектах материнства и ухода за младенцем в специфических условиях кочевого быта аратов МНР. Ее наблюдения и заметки как опытного врача-педиатра о практиках ухода за младенцем у монголок послужили базой для написания методички «Что должна знать мать».

В методичке подробно описываются основные причины высокой детской смертности детей в Монголии, среди которых в первую очередь указывается неправильный прикорм, неправильный уход и болезни ребенка и родителей. Особое внимание уделяется питанию матери и ребенка, доктор Гольдман подчеркивает, что питание материнским молоком нельзя заменять другой пищей, т.к. оно обладает широким спектром для поддержания иммунитета младенца и отмечает, что ошибочно давать прикорм коровьим, козьим молоком или овечьим курдюком, так как они являются причиной частой смертности детей. Анна Борисовна отмечает, что монголы часто дают молоко сырым, а оно содержит бактерии, вызывающие кишечные инфекции [Голдман 1931: 4–6].

Особый пункт отведен гигиене груди, значимости качественного питания матери, упоминается, что беременным и кормящим женщинам нельзя употреблять архи и тарак. Гольдман рекомендует при достижении 10–12 месяцев прекратить грудное кормление, и отмечает, что в МНР детей обычно кормят до 2–3 лет. Врач подробно описывает, как и когда вводить прикорм, как варить разные каши, компоты, кисели, супы с добавлением овощей, картофеля [Там же: 11–13].

Отдельный блок посвящен теме гигиены и чистоты тела, пупка ребенка. «Чтобы поддерживать чистоту, до 6 месяцев необходимо ребенка ежедневно купать. После 6 месяцев 2–3 раза в неделю, завести для этих целей специальный чистый таз, пользоваться гигиеническим средством из аптеки, детским мылом» [Голдман 1931: 13–14]. Подобные рекомендации являлись особо актуальными в традиционном монгольском обществе, так как по заметкам советских медиков, монголы купают ребенка только один раз – на третий день его жизни, и купание проводят в бараньем супе [Баренбойм, Гурина 1928: 99]. Обзор этнографического материала показывает, что подобное купание новорожденного проводилось в рамках обряда укладывания в колыбель и называлось *хүүхэд угаах*. Младенца омывали в деревянном корытце, приго-

товив теплый отвар крепкого черного чая или мясного бульона [Лхагвасурэн 2013: 102].

Часто врачи Наркомздрава РСФСР описывали, что монголы заворачивали новорожденных в тряпку и сверх того в баранью шкуру, часто сшитую в виде конвертика так, что им покрывалась голова и все тельце, и туго перевязывали ремнями [Баренбойм, Гурина 1928: 98]. Поэтому Гольдман подчеркивает, что ребенок обязательно должен быть свободным, руки не перевязаны в одеяле, а в рубашонке. Не нужно кутать ребенка в овчину, так как она провоцирует раздражение кожи младенца, вызывает кожные заболевания и перегрев. Также педиатр отмечает, что нельзя перевязывать ремнями колыбель, так как из-за того, что младенец сильно перевязан, у него нарушается циркуляция крови, и тело затекает без движения [Голдман 1931: 25–29].

По советам доктора Гольдман, необходимо выводить ребенка на свежий воздух. «Часто монгольские матери, опасаясь того, что ребенок может простудиться и заболеть, месяцами не выводят младенцев из жилища, - пишет врач, - однако это очень вредно для здоровья ребенка. Он должен дышать свежим воздухом, поэтому его следует выводить на прогулку, начиная с месяца» [Голдман 1931: 30]. У монголов был распространен обычай запрета не выносить ребенка из юрты первые 3–5 месяцев, также у кочевников существовал запрет на посещение жилищ с новорожденными детьми до достижения ими года, а в некоторых семьях и до трех лет [Ивицкий 1928: 96]. В таком случае юрта обычно маркировалась специальными знаками, которые запрещали посторонним входить в жилище. Монгольские народы верили, что злые духи, сопровождающие посторонних, могли стать причиной заболевания или смерти ребенка. В целом, подобные запреты имели вполне рациональное соображение в виду профилактики заражения инфекционными заболеваниями матери и ребенка.

В данном методическом пособии отмечается, что гибель детей происходит из-за полного отсутствия у матерей необходимых знаний по уходу за новорожденными, а также по причине следования губительным практикам раннего прикорма, тугого пеленания и негигиеничного содержания маленьких детей. На наш взгляд, печатное издание «Что должна знать мать» доктора Гольдман являлось отражением опыта ее работы с монголками-матерями в начале 1930-х гг. Издание, несмотря на небольшой объем, описывает местные особенности ухода за мла-

денцем у монгольских женщин и отражает этнокультурные особенности ухода за грудным ребенком в начале XX в.

Вывод. В большинстве случаев учебники по уходу за детьми грудного возраста, являлись актуальными для всех регионов СССР, так как несли в себе общие черты проблем материнства и младенчества у матерей-крестьянок. Вопросы, касающиеся гигиены, протекания беременности, воспитания и кормления младенцев, описываемые в переводных изданиях, были универсальными. Однако в условиях национальных республик, политика охраны материнства и младенчества в начале XX в. предполагала осуществление массовой работы по санитарно-гигиеническому просвещению населения и внедрению навыков профилактики посредством выпуска литературы на национальном языке. Среди них особый интерес вызывают те печатные издания, которые представляли собой не только переводные издания общесоветского характера, но и литературу по репрезентациям врачебных практик.

Литература

1. Бадашкеева Т. Т. Арга хийху у монгольских народов // Монголоведные исследования. Вып. 3. Улан-Удэ, 2000. С. 125–144.
2. Баренбойм С. И., Гурина А. К вопросу об охране материнства и младенчества в Монголии // Хозяйство Монголии. № 4 (11). 1928. С. 92–103.
3. Башкуев В. Ю. Российская медицина и монгольский мир: исторический опыт взаимодействия (конец XIX–первая половина XX вв.). Иркутск: Оттиск, 2016. 436 с.
4. Башкуев В. Ю. Государственная политика здравоохранения и женский вопрос в Бурт-Монгольской АССР и Монгольской народной республике (конец 1920-х – 1930-е гг.) // Власть. М., 2017. Т. 25. № 3. С. 167–173.
5. Бесплодие женщины / Ekener-ün üri türideg ügüi učir. Верхнеудинск: Типография БГИ, 1931. 47 с.
6. БНМАУ-ын эрүүлийг хамгаалахын 55 жил (1921–1976 гг.) Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1977. 367 х.
7. Голдман. Nilqas-i eregül-yier kümüjigülkü-yin tulada eke boluγsan büri jaγun-i erkebisi medekü kereg-tei bui / Что должна знать мать по уходу за ребенком. Верхнеудинск: Типография Бурят-Монгольской АССР, 1931.31 с.
8. Жалсанова Б. Ц. Намдак Дылыков – видный бурятский общественный деятель конца XIX – нач. XX в. // Вестник БНЦ СО РАН. № 4 (20). Улан-Удэ, 2015. С. 27–41.

9. Ивицкий Г. В. Итоги работ 2-й медико-санитарной экспедиции // Хозяйство Монголии. № 5 (12). 1928. С. 92–102.

10. Ибрагимов М. А., Дэмбэрэл Б. Очерки по истории развития здравоохранения Монгольской народной республики. М.: Медицина, 1977. 264 с.

11. Ковтюх Г. С., Полунина Н. В., Трефилова О. А. Роль Г. Н. Сперанского в борьбе с детской смертностью в 1920–1940-е гг. // Лечебное дело. № 4. М., 2018. С. 74–80.

12. Лхагвасурэн И. Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (кон. XIX – нач. XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. 178 с.

13. Немой А. С. Советские медики в Монгольской Народной Республике. М.: «Медицина», 1978. 120 с.

14. Номогоева В. В., Плеханова А. М. Санитарное просвещение и борьба за «Новый быт» в Бурятии в 1920–30-е гг. // Бюллетень ВСНЦ СО РАН. М., 2008. № 2 (66). С. 162–166.

15. Права, быт и охрана бурятки. Отдел работниц и крестьянок Буробкома ВКП(б). Верхнеудинск: Буручком, 1926. Кн. 5. 55 с.

16. Содномпилова М. М. Между медициной и магией: практики народной медицины в культуре монгольских народов (XVII–XIX вв.). Москва: «Наука-Восточная литература», 2019. 206 с.

17. Сперанский Г. Н. Nilqas-tai eke-ner-tür ekin surγal / Азбука матери. Верхнеудинск: Государственная паровая типография. 1925. 55 с.

18. Цыпилова С. С. «Библиотечка бурятки». Массово-политическая литература 20–30-х гг. XX в. // Гуманитарный вектор. Т. 11. № 5. Чита, 2016. С. 172–177.

References

1. Badashkeeva T. T. Arga khiikhu u mongol'skikh narodov // Mongolovednye issledovaniya. Vyp. 3. Ulan-Ude, 2000. S. 125–144. [In Russ.].

2. Barenboim S. I., Gurina A. K voprosu ob okhrane materinstva i mladenchestva v Mongolii // Khozyaistvo Mongolii. № 4 (11). 1928. S. 92–103. [In Russ.].

3. Bashkuev V. Yu. Rossiiskaya meditsina i mongol'skii mir: istoricheskii opyt vzaimodeistviya (konets XIX–pervaya polovina XX vv.). Irkutsk: Ottisk, 2016. 436 s. [In Russ.].

4. Bashkuev V. Yu. Gosudarstvennaya politika zdravookhraneniya i zhenskii vopros v Burt-Mongol'skoi ASSR i Mongol'skoi narodnoi respublike (konets 1920-kh – 1930-e gg.) // Vlast'. M., 2017. T. 25. № 3. S. 167–173. [In Russ.].

5. Besplodie zhenshchiny / Ekener-ün üri türideg ügüi učir. Verkhneudinsk: Tipografiya BGI, 1931. 47 s. [In Mong. Script].

6. BNMAU-yn eryүliig khamgaalakhyn 55 zhil (1921–1976 gg.) Ulaanbaatar: Ulsyn khevleliin gazar, 1977. 367 kh. [In Mong.].

7. Goldman. Nilqas-i eregül-yier kümüjigülkü-yin tulada eke boluүsan büri jaүun-i erkebisi medekü kereg-tei bui / Chto dolzhna znat' mat' po ukhodu za rebenkom. Verkhneudinsk: Tipografiya Buryat-Mongol'skoi ASSR, 1931.31 s. [In Mong. Script].

8. Zhalsanova B. Ts. Namdak Dylykov – vidnyi buryatskii obshchestvennyi deyatel' kontsa XIX – nach. XX v. // Vestnik BNTs SO RAN. № 4 (20). Ulan-Ude, 2015. S. 27–41. [In Russ.].

9. Ivitskii G. V. Itogi rabot 2-i mediko-sanitarnoi ekspeditsii // Khozyaistvo Mongolii. № 5 (12). 1928. S. 92–102. [In Russ.].

10. Ibragimov M. A., Demberel B. Ocherki po istorii razvitiya zdravookhraneniya Mongol'skoi narodnoi respubliki. M.: Meditsina, 1977. 264 s. [In Russ.].

11. Kovtyukh G. S., Polunina N. V., Trefilova O. A. Rol' G. N. Speranskogo v bor'be s detskoi smertnost'yu v 1920–1940-e gg. // Lechebnoe delo. № 4. M., 2018. S. 74–80. [In Russ.].

12. Lkhagvasuren I. Altaiskie uryankhaitsy. Istoriko-etnograficheskie ocherki (kon. XIX – nach. XX v.). Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2013. 178 s. [In Russ.].

13. Nemoi A. S. Sovetskie mediki v Mongol'skoi Narodnoi Respublike. M.: «Meditsina», 1978. 120 s. [In Russ.].

14. Nomogoeva V. V., Plekhanova A. M. Sanitarnoe prosveshchenie i bor'ba za «Novyi byt» v Buryatii v 1920–30-e gg. // Byulleten' VSNTs SO RAN. M., 2008. № 2 (66). S. 162–166. [In Russ.].

15. Prava, byt i okhrana buryatki. Otdel rabotnits i krest'yanok Burobkoma VKP(b). Verkhneudinsk: Buruchkom, 1926. Kn. 5. 55 s. [In Mong. Script].

16. Sodnompilova M. M. Mezhdu meditsinoi i magiei: praktiki narodnoi meditsiny v kul'ture mongol'skikh narodov (XVII–XIX vv.). Moskva: «Nauka-Vostochnaya literatura», 2019. 206 s. [In Russ.].

17. Speranskii G. N. Nilqas-tai eke-ner-tür ekin surүal / Azbuka materi. Verkhneudinsk: Gosudarstvennaya parovaya tipografiya. 1925. 55 s. [In Mong. Script].

18. Tsypilova S. S. «Bibliotechka buryatki». Massovo-politicheskaya literatura 20–30-kh gg. XX v. // Gumanitarnyi vektor. T. 11. № 5. Chita, 2016. S. 172–177. [In Russ.].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-303-311
УДК 930 (571.54)
ББК 63.2 (2Р54)

Цыренова Н. Д.[1], *Цыренов Ч. Ц.* [2]

Фрагмент сочинения Э.-Х. Галшиева «Зерцало мудрости» в рукописи Даши Бубеева: предварительный анализ

Аннотация. Статья посвящена неизвестной ранее рукописи бурятского краеведа Даши Бубеева (1893–1970), которая дошла до нашего времени в фрагментарном виде. Исследуемая рукопись хранится в монгольском фонде Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения и буддологии СО РАН (MI-269). В ней содержится пространный фрагмент на старописьменном монгольском языке из известного бурятского дидактического сочинения Эрдэни-Хайбзун Галшиева (1855–1915) «Зерцало мудрости» («Бэлигэй толи»). Оно состоит из восьми глав и включает в себя 1000 стихов. Первый перевод «Зерцала мудрости» (979 субхашит) на русский язык был осуществлен и издан Ц.-А. Дугар-Нимаевым в 1966 г., а в 1993, 2005, 2006, 2012, 2017, 2018, 2019, 2020 годах сочинение было переиздано на бурятском языке с параллельным переводом на русский язык. Цель данного исследования заключается в выявлении особенностей формы и содержания рукописи путем сравнительного текстологического анализа исследуемой версии Даши Бубеева с версией Ц.-А. Дугар-Нимаева (1966 и 2006 годов издания), а также выявление источника рукописи Д. Ш. Бубеева. В результате сравнительного текстологического анализа двух рукописей авторы пришли к выводу о том, что тексты двух сочинений практически совпадают за исключением отдельных лексических и орфографических особенностей.

Ключевые слова: Д. Ш. Бубеев, Эрдэни-Хайбзун Галшиев, классическая монгольская письменность, «Зерцало мудрости».

Nomin D. Tsyrenova, Chingis Ts. Tsyrenov

Fragment of E.-Kh. Galshiev «The Mirror of Wisdom» in Dasha Bubeev's manuscript: preliminary analysis

[1] Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Памятники письменности народов России и Внутренней Азии на восточных языках и архивные документы XVIII – нач. XXI вв. в контексте межцивилизационного взаимодействия», № 121031000302-9).

[2] Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Историческое пространство монгольского мира: археологические культуры, общества и государства», № 121031000241-1).

Abstract. The article is devoted to the previously unknown manuscript of the Buryat local historian Dashi Bubeev (1893–1970), which had survived to our time in an incomplete fragmentary form. The manuscript is kept in the Mongolian fund of the Center of Oriental Manuscripts and xylographs of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of SB RAS, there is no beginning (title page with a title and the first page) and the end of the manuscript (last page). The peculiarity of this document is that it contains a lengthy fragment in the old-written Mongolian language from the famous Buryat didactic work of Erdeni-Khaibzun Galshiev (1855–1915) «The Mirror of Wisdom» («Bilig-ün Toli»), an outstanding work of Buryat pre-revolutionary literature written in ethic and didactic genre of subhashita. It consists of eight chapters and includes 1000 verses. The full title of this work is «The Mirror of Wisdom, Explaining Accepted and Rejected According to Two Laws». The first translation of «The Mirror of Wisdom» (979 subhashitas) into Russian was carried out and published by the mongolist, Doctor of Philology Ts.-A. Dugar-Nimaev in 1966. The purpose of this study is to reveal the features of the form and contents of the manuscript through a comparative textological analysis of the version of Dashy Bubeev with the version of Ts.-A. Dugar-Nimaev, which in the future can help to identify the source of the D. Sh. Bubeev's manuscript. As the result of the comparative textual analysis of the two manuscripts, the authors came to the conclusion that the texts of the two works almost completely coincide with the exception of certain lexical and spelling features.

Keywords: Dashi Bubeev, Erdeny-Khaibzun Galshiev, classic Mongolian script, "The Mirror of the wisdom".

В настоящее время проблема перевода и текстологической критики бурятских памятников на монгольской письменности до сих пор остается актуальной. В дореволюционный период старописьменный монгольский язык был официальным языком канцелярий степных дум и дацанов. Газеты, книги, учебники, методическая и художественная литература, официальные документы издавались на монгольской графике вплоть до начала 30-х гг. XX в. Советские реформы бурятского языка и письменности, проведенные в 1936 г. (переход на латиницу) и 1939 г. (переход на кириллицу), приостановили распространение и развитие монгольской письменности среди бурят, и, как следствие, общемонгольское письменное наследие стало практически недоступным для широких масс. Но, несмотря на это, монгольское письмо не стало лишь объектом научного изучения, оно продолжило функционировать среди старшего поколения бурят. Так как монгольская письменность не имела сферы официального применения, публикационного выхода, она стала средством личного общения для тех, кто получил еще дореволю-

ционное образование и в первые годы становления Бурят-Монгольской Автономной Социалистической Республики, когда внедрялась национальная школа с преподаванием на монгольской письменности. Более подробно вопрос о реформах бурят-монгольского языка освещен в докторской диссертации В. В. Базаровой и ее монографии [Базарова 2016; Ванчикова 2020].

Исследуемая рукопись Д. Ш. Бубеева хранится в монгольском фонде Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН под шифром MI-229. Объем сохранившейся части источника составляет 36 страниц на 18 тетрадных листах (размер листа – 17.7 х 22.5 см) без обложки, скрепленных ниткой коричневого цвета, пагинация отсутствует. Предварительный анализ текста рукописи Бубеева показал, что автор привел в ней первые три главы из текста «Зерцала мудрости» Эрдэни-Хайбзун Галшиева, включающие 292 субхашиты: первая глава «Как беречь тело и имущество свое» (субхашиты № 14–137), вторая глава «Как совершенствовать разум» (субхашиты № 138–270) и третья глава «Как действовать бдительно» (субхашиты № 271–305). При этом версия Бубеева в определенной степени отличается от версии Ц.-А. Дугар-Нимаева в издании 1966 г. В рукописи Даши Бубеева на каждую страницу приходится в среднем по 7–8 субхашит, в связи с чем можно предположить, что в источнике отсутствует начало (титульный лист с заголовком и первый лист) и конец рукописи (последний лист). Возможно, Даши Бубеев полностью переписал текст «Зерцала мудрости» в нескольких тетрадях. Но до нас, к сожалению, дошла только первая тетрадь, в которую вошло чуть меньше трети всех субхашит «Зерцала мудрости» – субхашиты № 1–305.

Автор исследуемой рукописи, Даши Шабданович Бубеев (1893–1970), родился в улусе Мургун Баргузинского аймака, в семье скотоводов из рода абзай. В 1924 г. окончил курсы учителей бурят-монгольского языка при Агинской средней школе и в течение 10 лет работал учителем в аймаках республики. В 1934 г. он успешно завершил 4-месячные курсы медицинских работников среднего звена при Цугольском венерологическом диспансере и позже был удостоен звания заслуженного медицинского работника Агинского округа. Что касается исторических сочинений бурятского краеведа, педагога и летописца, то в монгольском фонде ЦВРК (коллекция М-I) насчитывается около 40 единиц хранения его работ [Аюшеева 2020; Цыдендамбаев

2001; Цыренова 2020]. Авторские работы Бубеева не выделены в отдельный фонд, им присвоены инвентарные номера с 196 по 234. Среди них представлены не только личные записи Д. Ш. Бубеева, но и материалы, собранные им. Работа по дальнейшему изучению и выявлению его авторских работ находится на начальной стадии.

Что касается сочинения «Зерцало мудрости» («Бэлигэй толи»), то оно состоит из 1000 стихов-субхашит[3]. Его автором является дорамбалама Кодунского дацана Эрдэни-Хайбзун Галшиев. Полное название данного памятника – «Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам» («*qoyar yosun-u abuqu oγuraqu-yi ügülegči bilig-ün toli kemegdekü*»). Согласно пояснениям переводчика «Зерцала мудрости» Ц.-А. Дугар-Нимаева, под двумя законами Э.-Х. Галшиев подразумевал «два рода нравственных законов – мирской и духовный [Галшиев 2006]. Очевидно, что под духовным законом Галшиев подразумевал буддийскую этику ламаизма, что же касается мирского закона, то это светские юридические законы, о чем неоднократно говорится в ряде субхашит «Зерцала мудрости». Считается, что первоначально данное произведение было написано на тибетском языке в жанре «субхашита», а затем по воле автора было переведено на монгольский язык учеником Галшиева по имени Чойдок Ванчуков[4]. Наибольший вклад в исследование и перевод этого произведения внес монголовед Ц.-А. Дугар-Нимаев, который в 1966 г. издал полный перевод «Зерцала мудрости» с подробными примечаниями.

Перевод «Зерцала мудрости» был широко распространен в рукописях среди любителей бурятской дореволюционной литературы еще в 60-х гг. XX века. Достаточно сказать, что, например, Ц.-А. Дугар-Нимаеву во время весенней экспедиции 1965 г. удалось ознакомиться с десятью копиями рукописей данного сочинения. Около десяти копий разных лет, с которыми Дугар-Нимаев смог ознакомиться, совпадают по содержанию, за исключением отдельных незначительных лексических, орфографических особенностей. В результате сравнения обнаруженных рукописей Дугар-Нимаев выявил два старомонгольских списка сочинения: «один, хранящийся у Нимбуева Дашижамцо (56 лет, проживает в село Булак Хоринского района), и другой, имеющийся у Дор-

[3] Субхашита (*санскр. su-bhasita; тиб. legsbshad; монг. sainugulegsen) - букв. «хорошо сказанное* или изящное изречение, афоризм».

[4] К сожалению, нам не известна информация о данном переводчике.

жина Цыремпила (71 год, проживает в село Кижинга Хоринского района)» [Дугар-Нимаев 1966: 29]. Список Доржина, по мнению Дугар-Нимаева, являлся одним из старых списков «Зерцала мудрости», он был написан черными чернилами на обычных белых нелинованных листах (с водяными знаками фабрики Сумкина), сброшюрованных в виде общей тетради из 67 лл. Особенностью оригинального текста сочинения в издании 1966 года было то, что в нем была изъята 21 субхашита, которые не были допущены советской цензурой.

В современных изданиях «Зерцала мудрости» публикуется полный оригинальный кирилический бурятский текст и русский перевод 1000 субхашит. В данной статье сравнительно-текстологический анализ «Зерцала мудрости» выполнен на основе текстов на старомонгольском языке, опубликованных в изданиях 1966 и 2006 гг. Следует отметить, что образцом для Эрдэни-Хайбзун Галшиева послужили сочинения древнеиндийского буддийского мыслителя Нагарджуны (2–3 вв. н.э.) под названием «Капля рашияны» и «Древо мудрости», а также сборник субхашит «Драгоценная сокровищница изящных изречений» Сакья-пандиты Гунга-Чжалцана (1182–1251). В Китае это сочинение Сакья-пандиты было оценено настолько высоко, что стало называться «тибетским «Луньюем» («Беседы и суждения» философа Конфуция (551–479 гг. до н.э.) [Цыренов 2018: 129].

Ниже приводится сравнительная таблица субхашит из «Зерцала мудрости» и рукопись Д. Ш. Бубеева.

Номер субхашиты	Текст Эрдэни-Хайбзун Галшиева (по изданию 1966 г.)	Текст Даши Бубеева	Русский перевод
№ 21	*idegen-ü üy-e-dü busu kümün-ü irebesü qaram-iyar čirai-ban qumbin büü qarumna: šidü ben* ***iraǰai-yin*** *idegči noqai metü busu-bar mayušiyamui:*	*idegen-ü üy-e-dü busu kümün-ü irebesü qaram-iyar čirai-ban büü qaralγula: sidüben* ***irzing*** *idegči noqai metü busu-bar mayučiyamui:*	Если во время еды зайдет чужой человек, не сморщивай от жадности свое лицо. Иначе другие с презрением отнесутся к тебе, как к собаке, оскалившей зубы над пищей.

№ 32	*kerbe nailaγulaγsan idegen ügei baibasu edüge sain idegen ügei baiba kemen ügüle:* ***daγu*** *ügei saγubasu idegen-dür* ***qaramaγsan*** *metü üǰigdemüi:*	*nailaγulaγsan idegen ügei baibasu edüge sain idegen ügei baiba kemen ügüle:* ***daγun*** *ügei saγubasu idegen-iyen* ***qaramnaγsan*** *metü üǰigdemüi:*	Если у тебя не окажется готового кушанья, то скажи, что сейчас не имеешь хорошего угощения. Если будешь сидеть **молча**, гостям покажется, что тебе **жалко** продуктов.
№ 47	talda γaǰar-a maγu kümün-eče ed-i inu ašiγ tai bolbaču qudaldaǰu büü ab: quluγuγsan ed-i qudulduqu buyu **esebesü** qudal-iyar **güǰirekü**[5]-čü maγad ügei:	talda γaǰar-a maγu kümün-eče ed-i asiγ tai bolbaču qudulduǰu büü ab: quluγuγsan ed-i qudulduqu buyu **ese-besü** qudul-iyar **güǰirlekü**[6]-čü maγad ügei:	Не покупай вещей у плохих людей в скрытом месте, хотя тебе это и выгодно. Вполне возможно, что тебе сбудут краденые вещи или же **обманут**.
№ 139	tegünčilen bayaliγ nuγud ača ču učir ügei büü **ayaγuu**: küü sang terigüren ed tei bolbaču: čimai-yi keǰiy-e-čü ülü **teǰiyemüi**:	tegünčilen bayaliγ nuγud ača ču učir ügei büü **ayuu**: küü sang terigüren ed tei bolbaču: čimai-yi keǰiy-e-čü ülü **takimui**:	Также чрезмерно не **страшись** богатых людей. Хотя они и имеют кладовую, казну и другое богатство, никогда тебя не **поддержат**.

[5] В монгольском словаре данное слово объясняется как «трудиться самозабвенно, действовать самозабвенно» (*монг. yamar nigen ajil üile-yin tölüge ami bey-e ben qaiqurqu ügei čirmaiqu.*

[6] Данное слово в словаре объясняется, как «вымогать, шантажировать» (*монг. busud-tu kilis küčir kereg nümürgekü. güjirlejü küdgekü. güǰirlegsen yala).* Таким образом, стоит отметить, что вариант Даши Бубеева логичен и доступен для понимания.

Из вышеприведенной таблицы видно, что различия между двумя версиями текста «Зерцала мудрости» не носят принципиального характера. Тем не менее, они указывают на то, что Ц.-А. Дугар-Нимаев (издание 1966 г.) и Д. Ш. Бубеев основывались на различных версиях текста «Зерцала мудрости». В результате сравнительно-текстологического анализа рукописи Д. Ш. Бубеева и полного текста «Зерцала мудрости» Галшиева можно сделать вывод о том, что сочинения в целом совпадают, за исключением отдельных лексических и орфографических особенностей, которые позволили упростить сложные фразы оригинального текста и сделать их более понятными для восприятия.

Еще одна отличительная особенность заключается в том, что при сравнении двух текстов обнаруживается несовпадение очередности субхашит. Также в рукописи Даши Бубеева имеются субхашиты, которые отсутствуют в издании Ц. А. Дугар-Нимаева. Например, субхашита № 205 (ǰaraldaγsan ba naγadan-u üge nügüd-i sonusubasu ču tegüni sedkil degen toγtuγ-a: tedeger inu oyun-u kiged kelen-ü ǰangγiy-a tayildaqu-yin onisun-du arγ-a mön) «Если услышишь слова шуток и спорящихся, удержи их в памяти. Они – искусное средство развязывания пут, сковывающих мысль и язык» [Бубеев: 12]. Таким образом, данная субхашита является одной из 21 изъятых субхашит, которые не были допущены советской цензурой. К сожалению, нам не доступны эти 21 субхашиты на монгольской письменности, но данная субхашита дополняет пробелы издания 1966 г. Также при сравнении обнаружено, что у Бубеева пропущены субхашиты № 56 и 57.

Субхашита № 56

Не старайся чрезмерно принарядиться сверх своих возможностей.
Если бедный нарядится в парчу и шелка,
он уподобится разукрашенной жертвенной фигуре,
и все будут над ним насмехаться.

Субхашита № 57

Не наряжайся, имея физический недостаток.
Иначе ты будешь позорно высмеян,
подобно тем, кто, не имея носа,
украсится серебром.

Относительно рукописи Д. Ш. Бубеева можно сделать следующие выводы.

Бурятский краевед Д. Ш. Бубеев, знакомый с творчеством Эрдэни-Хайбзун Галшиева, продолжил традиции бурятской дидактической

литературы, так как просветительские идеи «Зерцала мудрости» не утратили своей актуальности и в настояще время.

Выявленные в результате сравнительного анализа монгольского текста рукописи Д. Ш. Бубеева и соответствующего текста Дугар-Нимаева (версия Доржина) 1966 г. издания, лексические особенности текста рукописи говорят о том, что Бубеев не опирался на версию Доржина. Можно предположить, что Даши Бубеев взял за основу версию Нимбуева, о которой упоминал Ц. А. Дугар-Нимаев в предисловии к изданию «Зерцала мудрости» 1966 г. Вместе с тем, следует сказать, что с помощью авторских лексических особенностей Бубеев стремился упростить сложную структуру некоторых субхашит Галшиева.

Литература

1. Аюшеева М. В. Археографическое описание коллекции Даши Бубеева в фондах Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2020. № 4 (40). С. 98–104.
2. Базарова В. В. Латинизация бурят-монгольской письменности: опыт культурно-исторической модернизации в 1920–1930 гг.: диссертация … д-ра ист. наук. 24.00.01. Улан-Удэ, 2016. 365 с.
3. Ванчикова Ц. П., Аюшеева М. В., Ринчинова О. С. Культурно-национальное совещание 1926 г. и проблемы сохранения бурятского языка // Власть. 2020. Т. 28. № 4. С. 199–204.
4. Галшиев Э.-Х. Зерцало мудрости / Вступ. ст., подготовка ст.-монг. текста, пер. и комм. пер. Ц.-А. Дугар-Нимаева. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1966. 372 с.
5. Галшиев Э.-Х. Билигэй толи: Шүлэгүүд. Улаан-Үдэ: “Республикын хэблэлэй үйлэдбэри” гэжэ бүлгэмэй хэблэл, 2006. 352 н.
6. Галшиев Эрдэни-Хайбзун. Билигэй толи = Зерцало мудрости / перевод на рус. Дугар-Нимаев Цэрэн-Анчик Нимаевич. Улан-Удэ: Домино, 2012. 234 с.
7. Цендина А. Д. Галшиев // Большая российская энциклопедия. Электронная версия (2016) // URL: https://bigenc.ru/literature/text/2342544 (Дата обращения: 27.09.2021).
8. Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2001. 256 с.
9. Цыренова Н. Д. История хоринских бурят: рукопись Даши Бубеева // Гуманитарный вектор. 2020. Т. 15. № 3. С. 153–160.

10. Цыренов Ч. Ц. Бурятское религиозно-дидактическое произведение «Зерцало мудрости» с точки зрения конфликтологии // Власть. 2018. Т. 26. № 6. С. 128–133.

11. Бубеев Даши. Поучения о том, как следует поступать в той или иной ситуации в жизни и о том, от каких поступков следует остерегаться // ЦВРК ИМБТ. МФ. Коллекция М-I. № 229. 18 л.

References

1. Ayusheeva M. V. Arkheograficheskoe opisanie kollektsii Dashi Bubeeva v fondakh Tsentra vostochnykh rukopisei i ksilografov IMBT SO RAN // Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk. 2020. № 4 (40). S. 98–104. [In Russ.].

2. Bazarova V. V. Latinizatsiya buryat-mongol'skoi pis'mennosti: opyt kul'turno-istoricheskoi modernizatsii v 1920–1930 gg.: dissertatsiya … d-ra ist. nauk. 24.00.01. Ulan-Ude, 2016. 365 s. [In Russ.].

3. Vanchikova Ts. P., Ayusheeva M. V., Rinchinova O. S. Kul'turno-natsional'noe soveshchanie 1926 g. i problemy sokhraneniya buryatskogo yazyka // Vlast'. 2020. T. 28. № 4. S. 199–204. [In Russ.].

4. Galshiev E.-Kh. Zertsalo mudrosti / Vstup. st., podgotovka st.-mong. teksta, per. i komm. per. Ts.-A. Dugar-Nimaeva. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izd-vo, 1966. 372 s. [In Russ.].

5. Galshiev E.-Kh. Biligei toli: Shүlegүүd. Ulaan-Ude: “Respublikyn kheblelei үiledberi” gezhe bүlgemei kheblel, 2006. 352 n. [In Buryat.].

6. Galshiev Erdeni-Khaibzun. Biligei toli = Zertsalo mudrosti / perevod na rus. Dugar-Nimaev Tseren-Anchik Nimaevich. Ulan-Ude: Domino, 2012. 234 s. [In Buryat., Russ].

7. Tsendina A. D. Galshiev // Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya. Elektronnaya versiya (2016) // URL: https://bigenc.ru/literature/text/2342544 (Data obrashcheniya: 27.09.2021). [In Russ.].

8. Tsydendambaev Ts. B. Buryatskie istoricheskie khroniki i rodoslovnye. Ulan-Ude: Respublikanskaya tipografiya, 2001. 256 s. [In Russ.].

9. Tsyrenova N. D. Istoriya khorinskikh buryat: rukopis' Dashi Bubeeva // Gumanitarnyi vektor. 2020. T. 15. № 3. S. 153–160. [In Russ.].

10. Tsyrenov Ch. Ts. Buryatskoe religiozno-didakticheskoe proizvedenie «Zertsalo mudrosti» s tochki zreniya konfliktologii // Vlast'. 2018. T. 26. № 6. S. 128–133. [In Russ.].

12. Bubeev Dashi. Poucheniya o tom, kak sleduet postupat' v toi ili inoi situatsii v zhizni i o tom, ot kakikh postupkov sleduet osteregat'sya // TsVRK IMBT. MF. Kollektsiya M-I. № 229. 18 l. [In Mong. Script].

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-312-327
УДК 930.2
ББК 63.3

Камалов А. К.

Автобиография репатрианта из Китая как источник для изучения социальной истории фронтира[1]

Аннотация. Статья рассматривает автобиографию Мариям Палтушевой, одной из репатрианток из Синьцзян-Уйгурского автономного района. Автобиография, составленная на уйгурском языке арабским письмом в 1965 г., рассматривается как ценный источник по социальной истории Семиречья, которое в имперский и советский периоды представляло собой фронтирную область, тесно связанную с соседним Кульджинским (Илийским) округом китайской провинции Синьцзян. Информация, содержащаяся в источнике, относится к советской политике в отношении женщин и претворения ее среди уйгурского населения Семиреченской области. Факты профессиональной жизни М. Палтушевой относятся в основном к работе женского отдела, являвшегося специальным подразделением комитетов партии разных уровней. Одними из главных задач этого отдела в первые годы советской власти являлись ликвидация безграмотности среди женского населения и активное вовлечение женщин в социалистическое строительство. Автобиография также содержит информацию о китайском периоде жизни М. Палтушевой, которая в начале 1930-х гг. мигрировала в Кульджинский край, а в 1950–1960-е гг. вернулась в советский Казахстан. Соответственно, она рассматривается как важный источник по истории миграции из Китая в Казахстан.

Ключевые слова: автобиография, миграция, Семиречье, Казахстан, Китай, Синьцзян, Китай, женское движение, эмансипация, образование.

Ablet K. Kamalov

Autobiography of a repatriate from China as a source for studying the social history of the frontier

Abstract. The article examines the authobiography of Mariyam Paltysheva, who was one of repatriates from Xinjiang-Uyghur Autonomous Region of Chi-

[1] Статья выполнена в рамках научного-проекта «Устная история миграции 1950–1970 гг. из Китая в Казахстан» Министерства образования и науки Республики Казахстан (ИРН AP08856732).

na. The autobiography written in the Uyghur language in Arabic script in 1965 is considered as a valuable source of information on social history of Semirechie, which in the imperial and Soviet periods comprised frontier region closely linked with neighboring Kuljia (Ili) district of Xinjiang province of China. Information of the source relates to the Soviet policy towards women and its implementations among the Uyghurs of Semirechie oblast'. Facts of professional life of M. Paltusheva describe mainly her work for Zhenski otdel (Zhenotdel), which was a special unit in the Communist party committees of various levels. Main tasks of the unit in the first years of the Soviet period was liquidation of illiteracy of women and their active involvement in the socialist construction. The autobiography also contains information on Chinese period of life of M. Paltusheva, who moved to neighboring Kuljia area of Xinjiang in the early 1930s, but returned to Soviet Kazakhstan in the 1950–1960s. As such, it is characterized as an important source on history of migration from China to Kazakhstan.

Keywords: autobiography, migration, Semirechie, Kazakhstan, Xinjiang, China, women movement, emancipation, education.

Революционное движение в России на рубеже XX в. выступало за радикальные перемены в политической, экономической и социальной жизни народа. Особое внимание оно уделяло разрешению «женского вопроса», то есть ликвидации неравноправного положения женщины в обществе. Декреты, уравнивающие женщину в правах с мужчиной в семье, в вопросах брака, гарантирующие одинаковую заработную плату, обеспечивающие охрану женщин и детей были приняты уже в первые месяцы советской власти [Пальванова 1982: 13]. Женский вопрос еще более остро стоял в мусульманских окраинах бывшей империи, где эмансипация женщины проходила в сложных условиях модернизации традиционного общества. Эмансипация мусульманских женщин советского Востока изучалась многими советскими и западными учеными. При анализе советских реформ в женском вопросе исследователи использовали разные теоретические и методологические подходы (Г. Маршалл, Д. Нортроп, М. Тохтаходжиева, М. Кэмп [2006] и др.). Эти подходы варьируются от рассмотрения женщины как пассивного объекта советской политики, которая некоторыми учеными даже называется «колониальной» (Д. Нортроп), до обращения к ним как к самостоятельному актору исторических процессов [Kamp 2006: 5–6]. Исследования по мусульманским женщинам Востока в основном ограничиваются рассмотрением положения женщин в обществе титульных нацио-

нальностей советских республик. Намного меньше уделялось внимания изменениям среди этнических меньшинств, например, уйгуров Семиречья. В существующих исследованиях по истории советских уйгуров обычно подчеркивались выдающиеся достижения советской власти на примере женщин, добившихся успехов в разных сферах общественной деятельности. В центре данной статьи – простая женщина из отдаленного уйгурского села в Семиречье, которая была женской активисткой и принимала участие в деятельности, направленной на кардинальное улучшение положения женщины в обществе, занимаясь ликвидацией безграмотности и другими актуальными задачами сначала в Советском Союзе, а затем в Кульджинском крае соседней китайской провинции Синьцзян.

В имперский период Семиреченская область России и Кульджинский (Илийский) край Цинской провинции составляли фронтирную область, которой были свойственны частые кросс-граничные переселения населения, как индивидуальные, так и массовые. Кросс-граничные миграции в обоих направлениях здесь продолжались вплоть до 1960-х гг., когда в результате ухудшения советско-китайских отношений, граница была полностью закрыта. Закрытию границы предшествовала масштабная миграция населения Синьцзяна в советский Казахстан в 1950–1960-е гг. [Аблажей 2015]. Первоначально вызванная советско-китайской договоренностью о репатриации советских граждан и выходцев из России (и СССР) на их историческую родину сразу после прихода к власти в Китае коммунистов, в силу внутренних и внешних факторов миграция охватила значительное число населения Синьцзяна разных этнических групп, в том числе русских, казахов, уйгуров, татар, дунган и др. Организованная миграция в СССР из-за ухудшения социально-экономической и политической ситуации в Синьцзяне превратилась в массовое стихийное бегство в апреле-мае 1962 г., апогеем которого стали кровавые события 29 мая в административном центре Или-Казахского автономного округа – городе Кульдже. В это время из Синьцзяна бежало 67 тыс. человек [АП РК. Ф. 708. Оп. 39. Д. 1509. Л. 23]. Общее число мигрантов, выехавших в Казахстан в 1950–1960-е гг., оценивается в 253 тыс. человек [ЦГА РК. Ф. 1955. Оп. 2. Д. 299. Л. 20]. Часть мигрантов в последующем переселилась в соседние советские республики, главным образом, в Киргизскую ССР и Узбекскую ССР.

Переселенцы из Синьцзяна, в 1955 г. переименованного в «Синьцзян-Уйгурский автономный район» (СУАР), представляли раз-

ные этнические группы и происходили из разных социальных слоев населения. Значительную группу среди них составили бывшие выходцы из России и Советского Союза, которые попали на территорию Синьцзяна в разное время из-за политических коллизий и экономических трудностей (восстание 1916 г., гражданская война 1918–1920 гг., включая массовый расстрел уйгуров в 1918 г., коллективизация сельского хозяйства и пр.). Кроме того, в начале XX в. переход государственной границы, которая не находилась под столь жестким контролем, был обычным делом для жителей приграничных районов. К таким выходцам из России (СССР), которые оказались в Кульджинском крае волею судьбы, но в 1950–1960-е гг. вернулись в СССР, относилась Мариям Палтушева, биография которой отразила социальные изменения в уйгурском обществе Семиречья начала XX в., особенно в жизни женщин.

Мариям Палтушева оставила автобиографию, обнаруженную автором данной статьи в ходе исполнения проекта по устной истории миграции 1950–1970-х гг. из Китая в Казахстан. Текст автобиографии был найден среди записей уйгурского историка и этнографа Гегеля Мажитовича Исхакова (1935–2008). Автобиография была написана на уйгурском языке арабской графикой в обычной 12-листовой ученической тетради в линейку (с добавлением четырех дополнительных листов). Первые три листа тетради (справа налево) были оставлены незаполненными, возможно, предполагалось использовать их для каких-то целей, например, для помещения фотографий, на что наталкивает обнаруженное в тетради черно-белое документальное фото Мариям Палтушевой размером 7,5x10,5 см. На оборотной стороне фотографии указана дата 8 декабря 1965 г., в то время, как текст автобиографии датирован днем позже (09.12.1965). Рассказ Мариям о своей жизни, названный ею «Моя краткая история» (*уйг.* Қисқичә тарихим), написан мелким четким почерком и занимает девятнадцать страниц тетради. Целью написания автобиографии была, скорее всего, попытка ходатайствовать перед правительственными органами о назначении пенсии М. Палтушевой, так как она пишет, что «сейчас все дети служат, сама без пенсии» (*уйг.* һазирқи әһвал балланиң бари хизмәтдә, үзәм пенсисиз). В конце автобиографии Мариям Палтушева отмечает, что направила свою историю вместе с фотографией Исхакову (*уйг.* қисқичә тарихимни бир данә өартам билән исхкопқа йолидим). Гегель Исхаков, выпускник исторического факультета Казахского государственного

университета, с 1963 г. работал младшим научным сотрудником Отдела уйгуроведения, только что созданного при Институте языкознания Академии наук Казахской ССР. Многие люди с вопросами по документации обращались к специалистам этого отдела. Неизвестно, как использовалась автобиография М. Палтушевой, однако оригинал рукописного текста остался у сотрудников Отдела уйгуроведения. Наши попытки найти потомков Мариям Палтушевой оказались безуспешными. Известная среди алматинских уйгуров семья Турсуна Палтушева, являвшегося в советское время директором фабрики «Тус киыз», оказалась однофамильцами нашей героини.

Автобиография М. Палтушевой интересна тем, что в ней подробно рассказывается о ранних событиях ее жизни, связанных с первыми десятилетиями советской власти в Семиречье. Гораздо меньше сказано о годах ее жизни в Синьцзяне и совсем нет информации о том, когда и по какой причине семья Палтушевой выехала в СССР. Мариям также не рассказывает о деталях переселения: ее рассказ обрывается последним местом ее работы – школой Таалия в Кульдже, куда она пришла работать преподавателем начальных классов в 1954 г. Судя по тому, что она успела получить 5–6 раз грамоты во время работы в этой школе до отъезда, можно предположить, что она покинула Кульджу между 1954 и 1960 гг. (кроме 1959 г., когда репатриация была приостановлена). Свое переселение в Казахстан Палтушева рассматривает как «возвращение на родину», что на самом деле соответствует действительности: она родилась в Кетменьской волости Семиречья в 1902 г., в 1932 г. перешла государственную границу и жила в Кульджинском крае, после чего в 1950–1960-е гг. вернулась в СССР. Из двух периодов жизни М. Палтушевой более полно описан первый, что можно объяснить особенностью памяти (более отдаленное время лучше вспоминается) или намеренным подбором фактов, которым она хотела больше акцентировать внимание на свою активную общественную позицию и участие в революционных преобразованиях в обществе.

Мариям Палтушева родилась 22 июня 1902 г. в селе Галжат в семье безземельного наемного крестьянина. Галжат (*каз*. Колжат) – уйгурское село, находящееся в нескольких километрах от границы с Синьцзян-Уйгурским автономным районом. Ближайшим селом по ту стороны границы являлся Жагистай, а южнее – Монгол-кура [Касимов 1987]. Галжат входил в Кетменскую волость, территория которой была включена в состав Семиреченской области только в 1876 г., в период

российского правления в Кульджинском крае. Население Кетменской волости не входило в число переселенцев из Синьцзяна в Семиречье 1882–1884 гг. Село Галжат было известно в Семиречье в конце XIX в. тем, что здесь жил известный Назаргоджа Абдусемятов, основоположник уйгурской национальной истории, жадид, проповедовавший необходимость просвещения [Абдусемәтов 1991]. Н. Абдусемятов участвовал в установлении советской власти в Семиречье, сотрудничал с коммунистами, но в начале 1930-х гг. ушел в Кульджинской край, где скончался в 1951 г. в селе Жагистай [Касимов 1987].

О своем образовании Мариям пишет, что она пошла в школу в восемь лет и закончила шесть классов (тогда самым полным было шестилетнее образование). В последующем закончила годовой курс учителей, а затем несколько раз посещала двухмесячные краткосрочные курсы. Когда ей было десять лет (1912 г.), скончался ее отец Ширип Разакоглы, ее воспитывала мать Жамбана-ханим, дочь Гожамкула. В 1918 г. пятнадцатилетнюю девочку выдали замуж. Мариям пишет, что выйдя замуж, тайком она ходила в школу и сумела закончить шесть классов, что означает, что ее учеба в начальной школе прерывалась периодами, когда она не ходила в школу. Отчет об инспекции уйгурских сел Семиречья в 1929 г. отмечал сильную позицию богачей (баев), в отличие от русского и казахского общества, и «слабое классовое сознание» у бедняков [ГААО РК. Ф. 279. Оп. 1. Д. 3. Св. 1. Л. 26–30]. Тогда сообщалось, что основная часть школ составляли 2–3 годичные, которые сильно отличались от семилетних школ, где в основном учились дети богачей. В отчете о положении уйгурской женщины говорилось, что оно отличалось от положения узбечек только тем, что уйгурки не носили паранджу, женщины не были вовлечены в социальную жизнь, немногие из них являлись членами партии и очень мало девушек в комсомоле [Там же]. В школе, в которой училась М. Палтушева, преподавателями в основном были татарки, из которых она называет имена трех учителей (Сания, Зухра, Шакира). Преподавались такие предметы, как география, история, воспитание, а также предметы по религии. Согласно Н. Абдусемятову, до 1905 г. в селе Галжат была только одна школа, но потом молодые люди инициировали создание новометодной школы (*уйг.* йеңи усул мәктиви), которая была закрыта вскоре по настоянию сторонников старой школы (кадимистов). Кроме того, тогда была учреждена русская школа по инициативе Талипова. По его сведениям, в 1910 г. в селе действовали четыре школы: одна староме-

тодная, две новометодные и одна на русском языке [Абдусемятов 1991: 142–144]. Из них три школы допускали обучение в них девочек. Скорее всего, М. Палтушева училась в одной из новометодных школ.

Основные факты биографии М. Палтушевой были связаны с просвещением и работой среди женщин. Первая из них относится к 1918 г., когда в месяц *мавлюд* (время рождения пророка Мухаммада), под предлогом, что женщины хотят провести чтения Корана в честь *мавлюда*, Мариям вместе с другими активистками вела на встрече пропаганду, читала стихи и уговорила женщин записаться на вечерний курс ликвидации безграмотности. В результате, на курсы записались 30–40 женщин. Мариям запомнились строки из стихотворения «Азатлик шеири» (Стихотворение свободы), которое звучало тогда на встрече:

Ач-ач көзиңни һөрийәт заман.
Оқуңлар инқилаб көңүлни бақлап.
Дәвләтин яқлаб һөрийәт заман.
Ачиқ жәмийәт артсун мәдәнийәт.
Яшисун дәвләт һөрийәт заман.

Открой глаза, свободная эпоха.
Учитесь, глядя на революционный настрой,
Защищая государство, свободная эпоха,
Открытое общество пусть развивает культуру.
Да здравствует государство, свободная эпоха!

Сопротивление эмансипации женщин в уйгурском обществе не было столь сильным, как в других частях Русского Туркестана (Пальванова 1982: 49–50). Семья мужа Мариям первоначально убеждала, что она будет продолжать учиться, но вскоре стала этому препятствовать. Именно со встречей с женщинами на *мавлюд* был связан большой скандал, возникший в семье Мариям. После встречи с женщинами, боясь скандала, она заночевала в доме своих родителей. Когда рано утром пришла в дом мужа, извинилась, что без разрешения провела ночь у своих родителей, на нее набросились родители мужа с обвинениями и оскорблениями. Муж сильно побил ее и запер в комнате. Ей удалось бежать, сославшись на необходимость выйти по нужде. Решив, что муж придет искать к ее родителям, Мариям не сразу пошла к ним, а переночевала в сенной у соседей, а рано утром пришла к родителям. Мама Мариям решила не отпускать ее в дом мужа, однако бракоразводные процессы по инициативе женщины в то время не допускались,

и ей пришлось вернуться в дом мужа. Чтобы поддержать молодую женщину, местная школа приняла ее на работу на должность помощницы учителя, дав ей вести занятия на вечерних курсах, что поставило ее под защиту школы перед мужем и ее семьей. В 1922 г. сельская община решила направить мужа Мариям на учебу в Алма-Ату. Муж отправил ее в родительский дом и уехал на учебу. Оттуда прислал письмо родителям с просьбой не препятствовать учебе Мариям, после чего его родители дали ей некоторую свободу.

В это время Мариям назначили в селе в Женский отдел (сокр. женотдел). Отдел по работе среди женщин или «женский отдел» был секцией Коммунистической партии России, занимавшийся делами женщин в 1920-е годы. Он создавался при Центральном Комитете и местных комитетах партии. Впервые женотделы были созданы в России в 1919 г. Первой заведующей Женотдела ЦК была Инесса Арман, в 1920 г. ее заменила на этом посту Александра Коллонтай. Задачей женских отделов было «воспитание женщин в духе социализма и привлечение их к хозяйственному строительству и государственному управлению, координация процесса трансформации институтов брака» [Пальванова, 1982: 47]. Уже первые декреты новой власти в России запрещали ночной труд женщин, гарантировали пособие по беременности и родам, уравнивали женщин с мужчинами в семье и браке, а также в уровне минимальной гарантированной заработной платы. В ходе работы женотделы сталкивались с активной оппозицией не только со стороны мужчин, которая доходила до убийств (только в 1928 г. в Узбекистане были убиты 203 человек), но и среди самих женщин, которые боялись, что женотделы разрушают семьи и планируют отделить детей от родителей, поместив их в детские дома и школы. Женотделы были расформированы в январе 1930 г., когда их функции были переданы женским секторам в Отдел агитации и массовых кампаний. Эти сектора закрылись в 1934 г., когда И. Сталин объявил о том, что в СССР женский вопрос решен [Пальванова, 1982: 47–60].

М. Палтушева в своей автобиографии так описывает работу в женском отделе: «Начались собрания для женщин, один раз в месяц… Агитаторы, приходившие с вышестоящих органов, давали нам разъяснения. Теперь, наша работа стала официальной; сверх работы в своем селе, мы могли себе позволить выезжать с агитацией в другие села; я брала двух женщин с собой и ездила в каждое село, для работы ревкомы каждую неделю собирали женщин, проводили собрание, и присы-

лали нам свои решения. Мы со своими делами (бумагами – *А. К.*) отправляли их в Жаркент. Каждый месяц я обходила села: 1) Галжат, 2) Большое Ачинока, 3) Малое Ачинока, 4) Кетмень (Б[ольшой]Кетмень), 5) Баг Кетмень (досл. «Сад-Кетмент» или Малый Кетмень – А. К.), 6) Шункар, 7) Дадамту, 8) Ордута, 9) Актам, 10) Тугман беши, 11) Узунтам, 12) Гомба, 13) Добун. Женщины, назначенные в этих селах, работают по инструкции сельского правительства. Их работа заключалась в том, чтобы ликвидировать безграмотность женщин [на курсах, организовывавшихся] после работы. Каждую неделю мы устраивали собрание, обсуждали работу, которую нам предстояло сделать – обеспечить полное посещение детьми школ, не выдавать замуж девочек, не достигших необходимого возраста, и не продавать их за *калым* (приданое – *А. К.*) и скот, обеспечивать равноправие женщин и их участие в том, чтобы выбирать и быть выбранными» [Палтушева, 1965: 7–8]. Как видно из этого описания, Мариям обходила все уйгурские села Кетменьской волости. В составе волости были также три села, населенные казахами (Нарынкол, Сарыбулак, Косагач) и отдаленное уйгурское село Дулаты, которое Мариям не упоминает [Румянцев, 1914: 83]. Все эти села в настоящее время находятся на территории Уйгурского района Алматинской области, однако некоторые из них больше не существуют.

М. Палтушева приводит в своей автобиографии подробные описания отдельных историй, произошедших в разное время, которые при перечислении отдельных фактов биографии напоминают некие художественные отступления. Первая история относится к лету 1923 г., когда Мариям вместе с двумя другими женщинами, взяв своего ребенка, которому еще не исполнился год, обошла многие села с пропагандой и, наконец, приехала в село Актам. В селе жил мусульманский 70-летний судья (*уйг*. қази), у которого были две жены: старшей жене было 60 лет, младшей – 20 лет. Мариям вместе с помощницами проводила собрание в саду у этого человека. Кто-то успел напугать судью, сообщив, что могут развести со второй женой. Тогда он запер младшую жену, но местные женщины помогли ей выбраться из дома и пойти на собрание. *Кази* оставалось только наблюдать за всем этим со стороны. После собрания с ним была проведена необходимая разъяснительная работа. Его молодую жену назначили ответственной за сельский женотдел. Женщина оказалась способной и вскоре стала помощницей учителя. К следующему посещению Мариям судья скончался, а его вторая жена стала свободной.

Сразу после посещения Актама произошло еще одно приключение. Мариям с женщинами на лошадях направилась в село Гумба. Их разделяла равнинная местность, во время пересечения которой лошадь Мариям испугалась и понеслась. Когда она падала, то одна нога ее застряла в стремени. Женщина, которая ехала рядом, пыталась вытащить ее ногу из стремени, но сама упала с коня. Еще одна женщина сошла с коня, испугавшись, но не удержала его. Так три женщины с ребенком оказались в открытой местности и шли пешком. Было вечернее время. Впереди вдали от женщин были видны уходящие от них лошади. Мариям пыталась подбодрить спутниц. Через какое-то время навстречу к ним вышла группа всадников. Мариям испугалась, поскольку в то время на дорогах было много бандитов. От страха молодые спутницы стали плакать. Когда всадники приблизились, оказалось, что они вели на поводу их лошадей. Это были жители того села, куда Мариям направлялась. Под их сопровождением женщины благополучно добрались до назначения. Женщин приняли на постой старики. Как пишет Мариям, бабушка всегда участвовала в собраниях, которые проводились в их селе. Старики зарезали козленка, легкими которого обернули ее младенца. Бабушка, угощая ее мясом, приговаривала: «Доченька, служение людям – это великое дело».

После Гумба группа женщин поехала в село Большое Ачинока. Здесь произошла встреча с молодым чекистом, который остановился в том же доме, в котором разместилась Мариям со спутницами. Худой молодой человек лет 35 приехал из Жаркента, возле него был «поручик». Мариям ответила на все вопросы чекиста, рассказала о своей работе. Тот выписал ей свидетельство и указание о том, чтобы женщинам предоставляли лошадей везде, где остановятся. Чекист дал целую стопку денег. Это были старые деньги, и на сто рублей (сом) можно было купить 1 коробку спичек. Тем не менее, это были большие деньги.

В 1924 г. Мариям отправилась в Яркент (ныне: Жаркент) по приглашению женотдела города. Здесь она получила назначение возглавить женский отдел района. Центральный районный женотдел находился в селе Шункар, где она приступила к работе в 1925 г. Позже головное учреждение женотдела было переведено в село Кетмень. В 1926 г. районный центр был переведен в Гумба, куда Мариям переехала вместе с мужем и детьми. Там они с мужем преподавали, не получая заработной платы, получая иногда материальную помощь от населения. «Это было военное время, было трудно», – отмечает в автобиографии

Мариям. В 1927 г. Мариям вернулась в родное село Галжат. Работа в женском отделе проводилась под руководством секретарей партийных органов, из которых Мариям вспоминает казаха Толмубега Иралиева из Кетменя и русского Тутавина из Шункара.

В обязанности руководителя женского отдела входило участие в конференциях. Мариям запомнила конференцию в Алма-Ате 1926 г. Из района на конференцию отправили трех женщин, представлявших три этнические группы (русскую, казашку и уйгурку). Конференция проходила восемь дней. На ней М. Палтушева выступила с докладом о женщинах Востока. Мероприятие проходило в женском клубе, который раньше назывался «красным клубом». Из Алма-Аты возвращались домой втроем – Мариям, казашка Колтай и другой работник по фамилии Байпаков. В это время было много бандитов, но у Байпакова было оружие. Ехали с двумя арбакешами. Арба, запряженная тремя лошадьми, ехала из Алма-Аты в Яркент без остановки пять дней.

1927 г. Мариям с семьей вернулись в Галжат. Вскоре здесь заболел муж. Жили в Галжате, но каждый месяц Мариям обходила все села. В 1928 г. в мае муж отправился в Каракол (Пржевальск) показаться врачам, но так и не вернулся. Больше ничего Мариям не говорит о нем. В этот же год глава Галжата Талип Рахманов отправил Мариям на двухмесячные курсы в Жаркент. Мариям съездила туда, оставив детей у своей мамы. После возвращения в село, согласно полученным на курсе знаниям, вместе с партийным секретарем села и исполкомом, участвовала в сборе налога с населения.

Очередное мероприятие, в котором М. Палтушева приняла участие, имело неожиданный исход. В декабре 1929 г. заболела и вместе с представителями колхоза поехала в Яркент для обследования, оставив детей у родственников. По дороге в Жаркент она сильно заболела и показалась местным врачам. Ей нужно было учиться на годичных учительских курсах. Чтобы прокормить себя, она до обеда работала продавцом в магазине райпотребсоюза, а после обеда посещала курсы. Когда она решила отправить арбу, чтобы привезти своих детей, оказалось, что их забрали в Китай родители супруга. Мариям закончив курсы, судя по всему, в конце 1930 г., вернувшись в Галжат, где нашла только младшую дочку Гулсум, которой удалось спрятаться и дождаться своей мамы. Мариям проработала весь 1931 г. в колхозе, затем преподавала в школе в селе Нагирчи. В 1932 г. с дочкой она перешла государственную границу в поисках своих двух старших детей.

На территории Китая М. Палтушева прожила до 1950-х гг, когда началась репатриация советских граждан на историческую родину. Несмотря на достаточно длительное время, проведенное в этой стране, в своей автобиографии Мариям посвятила этому периоду своей истории незначительное место. Мариям не объясняет причины переселения родителей мужа в Китай. На самом деле в конце 1920 – начале 1930-х гг. имело место массовый уход населения Семиречья в Китай, в связи с начавшейся коллективизацией сельского хозяйства, репрессиями богатых крестьян и голодом. В октябре 1929 г. правительство Казахской Автономной Советской Социалистической Республики издало указ о мерах против баев, кулаков и состоятельных крестьянских хозяйств, которые избегали налогов и выполнения других обязательств. На основе этого указа были произведены массовые аресты и конфискация имущества [Мендикулова, Атантаева, 2008: 146–148]. У М. Палтушевой были собственные мотивы для пересечения границы: найти своих детей. Первоначально она отправилась в села Хонихай и Мазар, где обосновались родители и родственники ее мужа. Те, конечно, не собирались отдавать ей детей и пожаловались властям на нее. Мариям сразу была арестована, ее били «три раза в день». Здесь мы узнаем, что старшая сестра Мариям, неизвестно, родная или двоюродная, жила в этой местности. Она обратилась к некоему Иминжан-шанью и за выкуп смогла вызволить Мариям, которая подписала бумагу, что не будет пытаться украсть детей. Последнее было распространенным явлением в Синьцзяне, о чем можно судить по документам, регулировавшим передачу детей на попечение богатых людей в республиканское время в Кашгарии [Kamalov 2018]. Чтобы возвратить детей, Мариям нужны были средства, поэтому она нанялась к богачу Исмаил-баю в селе Союнбулак на прополку опиума. Спустя два года она смогла накопить достаточно денег, чтобы заплатить шанью и забрать своих детей. Достигнув своей цели, Мариям не вернулась в Советский Союз, а обосновалась в приграничном Суйдин кура. Ее решение не возвращаться в СССР было связано, скорее всего, с политическими репрессиями и массовым уходом людей в Китай. 1930-е годы были временем правления губернатора Шэн Шицая, который пришел к власти в Синьцзяне при помощи Советского Союза и начал политику модернизации экономики и развития образования. Мариям в 1935 г. окончила месячные курсы и получила право на работу в качестве преподавателя. Теперь она могла вернуться к своей профессиональной деятельности и зани-

маться ликвидацией безграмотности женщин. Время правления Шэн Шицая характеризовалось чрезвычайным влиянием СССР в Синьцзяне, где действовал репрессивный аппарат И. Сталина. Поэтому вполне объяснимо, что целые десять лет жизни Мариям в Синьцзяне не получили какого-либо освещения в автобиографии. Единственный факт, о котором мы узнаем – это то, что ее дети получили образование.

В ноябре 1944 г. в трех приграничных к Казахстану районах Синьцзяна произошло восстание против Гоминдана, которое закончилось изгнанием гоминдановских войск из территории Или, Тарбагатая и Алтая и созданием здесь Восточно-Туркестанской Республики (ВТР) [Benson 1990]. Эти события произошли при поддержке СССР, который оказывал военную и экономическую помощь правительству ВТР. В этот период в жизни М. Палтушевой произошло несколько событий. Мариям пишет, что в 1945 г. ее дети участвовали в революции и получили работу преподавателей. В тот же год был учрежден женский отдел: «В 1945 г. работали на союз женщин, отправляясь во все районы с пропагандой, мы учредили женотделы» [Палтушева, 1965: 19–20]. Еще одним интересным фактом является то, что Мариям работала не только с уйгурскими женщинами, но и женщинами из этнической группы сибо в Сумбуле. Слабая отраженность событий периода ВТР в автобиографии М. Палтушевой говорит о том, что Мариям не делала различия между периодом ВТР и периодом КНР. На самом деле с приходом коммунистов, китайские власти объявили восстание в Или, Тарбагатае и Алтае «революцией трех округов» (*кит*. саньцюй гэмин), назвав его частью китайского коммунистического движения. В СССР тема Восточно-Туркестанской Республики замалчивалась в связи с советской ролью в этой провинции. С установлением коммунистической власти опыт Мариям в области образования и работы с женщинами стал востребованным. Она приняла активное участие в земельных реформах в селах Кульджинского района и работала одновременно учительницей в школах. В 1950-е гг. по рекомендации Общества китайско-советской дружбы она написала пьесу «Сирота Мариям», в которой отразила судьбу маленькой девочки, которую она приютила в Кульдже и затем передала местным властям. Копию пьесы конфисковали советские службы при возвращении Мариям в Казахстан.

Последние факты профессиональной истории Мариям были связаны с преподаванием в уйгурских школах г. Кульджи: в 1953 г. она работала в начальной школе № 12, а в 1954 г. в начальной школе № 4,

известной как «школа Таалия» по имени основателя Абдумутаали халпат Камала [Paltusheva 1965: 21; Камалов 2020]. На этом заканчивается изложение жизненной истории Мариям Палтушевой в ее автобиографическом тексте. Когда в 1954 г. Советский Союз по согласованию с китайскими властями начал вывозить своих граждан, среди них была и Мариям, которая получила советский паспорт еще в 1946 г.

Последние строки в автобиографии Мариям звучат так: «Когда мы вернулись на Родину, все подтверждающие бумаги были изъяты, а вместо них выдали одну бумагу. Наша семья - это двое сыновей, я сама, дочка, зять, сноха. Мы все имели работу (в Китае), один сын и сноха работали в госпитале, остальные – все мы учителя. Мы получили по одной тысяче рублей (сом), когда нам позволили вернуться [Paltusheva 1965: 22].

В заключение следует сказать, что автобиография Мариям Палтушевой является ценным источником по социальной истории советско-китайского пограничья. По жанровым особенностям она близка к мемуарной литературе, хотя целью ее составления было воспроизведение профессиональной биографии. Близость к мемуарам проявляется в том, что изложение биографии не ограничивается сухим перечислением жизненных фактов, выстроенных в хронологической последовательности, а включает немало эмоционально окрашенных рассказов и содержит чисто литературные элементы, несвойственные биографическому жанру. Например, не раз рассказы вводятся такими выражениями, как «а теперь слушайте о том-то». Сведения, содержащиеся в автобиографии М. Палтушевой, могут быть использованы для изучения феминистского движения в уйгурской общине Семиречья, особенно истории эмансипации женщин в первые десятилетия советской власти. Кроме того, автобиография важна с точки зрения истории миграции населения Кульджинского края в советский Казахстан в 1950–1960-е годы [Кожирова 2016]. В биографии нашли отражение два разных периода в жизни героини – советский и китайский: М. Палтушева провела примерно равные по длительности отрезки времени в российском Семиречье и китайском Кульджинском крае. Само появление на свет автобиографического текста в 1964 г. было результатом миграции населения из Китая в Казахстан. Сведения автобиографии значительно дополняют наши знания о женском вопросе и образовании в первые десятилетия правления большевиков в России, а также о политике китайских ком-

мунистов в этой же области, основанные на информации архивных и других официальных документов.

Литература

1. Аблажей Н. Н. Казахский миграционный маятник «Казахстан–Синьцзян». Эмиграция. Репатриация. Интеграция. Новосибирск, 2015. 254 с.
2. Камалов А. К. Религия и политика в Восточно-Туркестанской Республике: жизнь и деятельность Абдумутаали Халпат // Ежелгі тарихтың тамыршысы. Алматы Қазақ университеті, 2020. С. 121–131.
3. Кожирова С. Миграция из Китая в Казахстан: история и современность. Алматы: Мир, 2017. 304 с.
4. Мендикулова Г., Атантаева Б. История миграции между Казахстаном и Китаем в 1980–1960-е гг. Алматы: Са-Та, 2008. 232 с.
5. Пальванова Б. Эмансипация мусульманок: опыт раскрепощения женщин советского Востока. М.: Наука, 1982. 303 с.
6. Румянцев П. П. Таранчи. СПб.: б/и, 1914. 236 с.
7. Абдусемәтов Назарғожа. Йоруқ саһилар [Светлые берега]. Алматы; Жазушы, 1991. 240 с.
8. Касимов А. Йеңиланған Ғалжат [Обновленный Галжат]. Алматы: Казахстан, 1987. 88 р.
9. Палтушева М. Қисқичә тарихим [Моя краткая история]. Алма-Аты, 1965 (рук опись).
10. Benson L. The Ili Rebellion. The Moslem Challenge to Chinese Authority in Xinjiang, 1944–1949. Armonk-London: M. E. Sharpe, 1990. 265 p.
11. Clark W., Kamalov A. Uighur migration across Central Asian frontiers // Central Asian Survey. No 23(2). 2004. P. 167–182.
12. Kamalov A. Uyghur Civil Documents on Child Adoption in Republican Xinjiang // Xinjiang in the context of Cultural Eurasian Transformation / Ed. by T. Onuma, D. Brophy, Ya. Shinmen. Tokyo: The Toyo Bunko, 2018. P. 143–166.
13. Kamp Marianne. The new woman in Uzbekistan: Islam, modernity, and unveiling under communism. Seattle-London: University of Washington Press, 2006. 320 p.
14. Архив Президента Республики Казахстан (АП РК). Ф. 708. Оп. 39. Д. 1509. Л. 23.
15. Выписка из протокола № 18 Заседания бюро Алма-Атинского окружкома ВКП(б), индекс 62, пункт № 3, 21.02.1929 // Государственный Архив Алматинской области Республики Казахстан (ГААО РК). Ф. 279. Оп. 1. Д. 3. Св. 1. Л. 26–30.

References

1. Ablazhei N. N. Kazakhskii migratsionnyi mayatnik «Kazakhstan–Sin'tszyan». Emigratsiya. Repatriatsiya. Integratsiya. Novosibirsk, 2015. 254 s. [In Russ.].
2. Kamalov A. K. Religiya i politika v Vostochno-Turkestanskoi Respublike: zhizn' i deyatel'nost' Abdumutaali Khalpat // Ezhelgi tarikhtyң tamyrshysy. Almaty Қazaқ universiteti, 2020. S. 121–131. [In Russ.].
3. Kozhirova S. Migratsiya iz Kitaya v Kazakhstan: istoriya i sovremennost'. Almaty: Mir, 2017. 304 c. [In Russ.].
4. Mendikulova G., Atantaeva B. Istoriya migratsii mezhdu Kazakhstanom i Kitaem v 1980–1960-e gg. Almaty: Sa-Ta, 2008. 232 c. [In Russ.].
5. Pal'vanova B. Emansipatsiya musul'manok: opyt raskreposhcheniya zhenshchin sovetskogo Vostoka. M.: Nauka, 1982. 303 c. [In Russ.].
6. Rumyantsev P. P. Taranchi. SPb.: b/i, 1914. 236 c. [In Russ.].
7. Abdusemətov Nazarғozha. Ioruқ sahilar [Svetlye berega]. Almaty; Zhazushy, 1991. 240 s. [In Kazakh.].
8. Kasimov A. Ieңilanғan Ғalzhat [Obnovlennyi Galzhat]. Almaty: Kazakhstan, 1987. 88 p. [In Kazakh.].
9. Paltusheva M. Қisқichə tarikhim [Moya kratkaya istoriya]. Alma-Aty, 1965 (ruk opis'). [In Uigur.].
10. Benson L. The Ili Rebellion. The Moslem Challenge to Chinese Authority in Xinjiang, 1944–1949. Armonk-London: M. E. Sharpe, 1990. 265 p. [In Engl.].
11. Clark W., Kamalov A. Uighur migration across Central Asian frontiers // Central Asian Survey. No 23(2). 2004. P. 167–182. [In Engl.].
12. Kamalov A. Uyghur Civil Documents on Child Adoption in Republican Xinjiang // Xinjiang in the context of Cultural Eurasian Transformation / Ed. by T. Onuma, D. Brophy, Ya. Shinmen. Tokyo: The Toyo Bunko, 2018. P. 143–166. [In Engl.].
13. Kamp Marianne. The new woman in Uzbekistan: Islam, modernity, and unveiling under communism. Seattle-London: University of Washington Press, 2006. 320 p. [In Engl.].
16. Arkhiv Prezidenta Respubliki Kazakhstan (AP RK). F. 708. Op. 39. D. 1509. L. 23.
14. Vypiska iz protokola № 18 Zasedaniya byuro Alma-Atinskogo okruzhkoma VKP(b), indeks 62, punkt № 3, 21.02.1929 // Gosudarstvennyi Arkhiv Almatinskoi oblasti Respubliki Kazakhstan (GAAO RK). F. 279. Op. 1. D. 3. Sv. 1. L. 26–30. [In Russ.].

Сведения об авторах

ALIGENG – докторант Школы иностранных языков Педагогического университета Шэньси. E-mail: arileng@qq.com

АЛТАНЗАЯА Лайхансүрэнгийн – PhD, профессор Монгольского педагогического университета. E-mail: altan_zaya@yahoo.com

АЮШЕЕВА Марина Васильевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: ayagma@yandex.ru

БАДМАЕВА Лариса Батоевна – доктор филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: lorabadm@mail.ru

БАДУЕВА Гунсэма Цыдыповна – канд. филол. наук, доцент Бурятского государственного университета им. Доржи Банзаров. E-mail: gbadueva@yandex.ru

БАЗАРОВ Андрей Александрович – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: bazarow_andr@mail.ru

БАТУРИН Сергей Александрович – кандидат исторических наук, главный хранитель музейных предметов Музея БНЦ СО РАН. E-mail: muzeybsc@ya.ru

БУРАЕВА Светлана Валерьевна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: ladys@inbox.ru

ГАРМАЕВА Снежана Петровна – лаборант-исследователь Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: snegar@mail.ru

ГОМБОЕВ Баир Цыремпилович – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: barguten@mail.ru

ДАРЖАЕВА Надежда Баировна – доктор филологических наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: dnadezhda@mail.ru

ДАШИБАЛОВА Дарима Владимировна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: dardash3@gmail.com

ДАШИЕВА Субад Бальжинимаевна – младший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: 689699@mail.ru

ДАШНЯМ Отгонбаатар – магистрант кафедры монгольского языка Монгольского государственного университета. E-mail: dashkaa052608@gmail.com

ЖАБОН Юмжана Жалсановна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: yumzhan@gmail.com

ЗОЛЗАЯА Мөнхцэрэн – Ph.D., Институт философии Академии наук Монголии. E-mail: zolzaya@mas.ac.mn

КАМАЛОВ Аблет Каюмович – доктор исторических наук, профессор Университета «Туран», Алматы, Казахстан. E-mail: a.kamalov@turan-edu.kz

ЛЕПЕХОВ Сергей Юрьевич - доктор философских наук, главный научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: lepekhov@yandex.ru

МАРХАДАЕВ Гомбо Баирович – аспирант Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: gombomarh@yandex.ru

МИЯГАШЕВА Суржана Борисовна – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: surjana@yandex.ru

МӨНХБАЯР Баатаржавын – PhD, сотрудник Института языка и литературы Академии наук Монголии. E-mail: munkhbayar_b@mas.ac.mn

ОРХОНЧИМЭГ Халзан – PhD, старший научный сотрудник Института оборонных исследований. E-mail: orkhonchimeg0713@gmail.com

ОСТАНИН Вадим Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры «Гуманитарные дисциплины» Алтайского государственного аграрного университета. E-mail: vadim_bh@mail.ru

ОЧИРСҮРЭН Баярмагнай – магистрант Института оборонных исследований. E-mail: b.ochirsuren30@gmail.com

СУБОТЯЛОВ Михаил Альбертович – доктор медицинских наук, профессор кафедры анатомии, физиологии и безопасности жизнедеятельности Новосибирского государственного педагогического университета. E-mail: subotyalov@yandex.ru

СУБОТЯЛОВА Анна Михайловна – магистрант направления «Филология» Гуманитарного института Новосибирского государственного университета. E-mail: anyuta108@mail.ru

ТИШИН Владимир Владимирович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: tihij-511@mail.ru

ЦЫБЕНОВА Эржена Баировна – аспирант отдела языкознания Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: erzhenacybenova@mail.ru

ЦЫДЭНЭ Ширап Цыденович – младший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: tsydenS@outlook.com

ЦЫРЕНОВА Номинь Дондоковна – младший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: nomin_n@mail.ru

ЦЫРЕНОВ Чингис Цыбикдоржиевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. E-mail: chts17@mail.ru

ЧЕБОДАЕВА Маина Петровна – кандидат искусствоведения, научный сотрудник Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. E-mail: chebodaevamp@mail.ru

ЭРДЭНЭХИШИГ Тогтуун – PhD, ведущий научный сотрудник Института оборонных исследований. E-mail: khishig_39@yahoo.com

СОДЕРЖАНИЕ

ЯЗЫК, ФОЛЬКЛОР, ЛИТЕРАТУРА, КУЛЬТУРА

Гомбоев Б. Ц. Зачин улигера «Шандаабал мэргэн» А. А. Тороева (из архивных фондов ЦВРК ИМБТ СО РАН и Национального музея РБ).... 3

Алиген. Теория сообществ на примере монгольского героического эпоса Джангар 13

Дашням О. Произведение Ц. Дамдинсурэна «Разговор старого Жамбала» 27

Бадмаева Л. Б. Проблема лингвистического анализа летописного текста бурят 38

Дашибалова Д. В. Улигер «Боро соохор моритой Боронтуу Мэргэн» в записи П. Б. Балданжапова 47

Мунхбаяр Б. Опыт изучения рукописи «Харанхуй хад» Д. Нацагдоржа 81

Даржаева Н. Б. Синтаксические средства выражения эмоций в бурятском языке. 89

Цыбенова Э. Б. Реактивизация общественно-политической лексики в современном бурятском языке (на материале языка СМИ) 98

Мархадаев Г. Б. Национальный характер в современной бурятской прозе 108

Бадуева Г. Ц. Мотив родового начала в прозе Д. Эрдынеева 118

Чебодаева М. П. Орнамент прата и тартхана в народной вышивке хакасов (XVIII – нач. XX вв.) 128

Суботялов М. А., Суботялова А. М. Образ Кришны-Леля в изобразительных и литературных источниках (по материалам произведений Николая и Святослава Рерихов) 140

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ, ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ

Лепехов С. Ю. Существующие и существовавшие классификации школ Мадхьямаки 149

Лепехов С. Ю. Представления о сознании и «двух истинах» в гимнах Нагарджуны 159

Останин В. В. Эволюция образа Дханвантари в священных текстах гаудиев 176

Алтанзаяа Л. Монгол газрын лам нарын зарим хууль хэмжээний тухай.....185

Орхончимэг Х., Эрдэнэхишиг Т., Очирсурэн Б. Религия и армия в Монголии во время правления Богдо-гэгэна (по архивным материалам).....196

Золзаяа М. Монголын ёс зүйн сэтгэлгээний түүхэнд холбогдох гар бичмэлийн нэгэн хувилбарын тухай 203

Дашиева С. Б., Гармаева С. П. Лечебные мантры на материале трактата «Ханская сокровищница» - о способах лечения» 215

Базаров А. А. Коллекция предметов буддийского изобразительного искусства (танка, цакли) ИМБТ СО РАН как объект изучения ежедневных визуальных практик буддистов бурят 224

Жабон Ю. Ж. «История Кукунора» Сумпа-кенпо об основных исторических событиях Джунгарского ханства в XVII–XVIII вв. 236

Батурин С. А. Комплекс документов Бурят-Монгольского ученого комитета как источник по музейному строительству в Бурятии (по материалам ЦВРК ИМБТ СО РАН) 247

Цыдэнэ Ш. Ц. Проблематика нормативно-правовой базы самоуправления сибирских «инородцев» в советской историографии (1950–1980-е гг.) .258

Аюшеева М. В. Материалы Г.-Д. Нацова в Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения буддологии и тибетологии СО РАН.....269

Бураева С. В. Фотодокументы и материалы в личном архиве П. Б. Балданжапова: общая характеристика 279

Тишин В. В. Новые данные о происхождении эстампажа надписи Тоньюкука из Кяхтинского краеведческого музея имени академика В. А. Обручева 286

Миягашева С. Б. Санпросветиздания по материнству и уходу за ребенком на старомонгольском языке (1920–30-е гг.) 292

Цыренова Н. Д., Цыренов Ч. Ц. Фрагмент сочинения Э.-Х. Галшиева «Зерцало мудрости» в рукописи Даши Бубеева: предварительный анализ.....303

Камалов А. К. Автобиография репатрианта из Китая как источник для изучения социальной истории фронтира 312

Сведения об авторах 328

Культура Центральной Азии
письменные источники
Выпуск 14

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом
ИМБТ СО РАН

Верстка и макетирование *О. С. Ринчинов, З. Э. Дырчиков*

Печатается в авторской редакции

Подписано в печать 17.12.2021. Бумага тип. № 1. Формат 60x84 1/16.
Усл. печ. л. 9,65. Тираж 300. Заказ № 14.
Цена договорная.

Издательство Бурятского научного центра СО РАН
670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8