

АКАДЕМИЯ НАУК СОЮЗА СОВЕТСКИХ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ РЕСПУБЛИК
КОМИССИЯ ПО НАУЧНОМУ ИССЛЕДОВАНИЮ
МОНГОЛЬСКОЙ И ТАННУ-ТУВИНСКОЙ РЕСПУБЛИК

СЕВЕРНАЯ МОНГОЛИЯ

II

**Предварительные отчеты лингвистической
и археологической экспедиций о работах,
произведенных в 1925 году**

ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

1927

Б. Я. ВЛАДИМИРЦОВ

Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах

Этнолого-лингвистический отряд Комиссии СНК по научному исследованию Монголии, сообразуясь с тем, что было до сих пор сделано, с состоянием наших сведений о Монголии и со своими силами (в отряде было два специалиста: пишущий эти строки и его помощник, студент монгольского семинария при Ленинградском Институте Живых Восточных Языков Бальджи Бамбаевич Бамбаев), поставил себе следующие задачи:

1. а) Наблюдения над говором г. Урги, где сталкиваются представители разных монгольских племен и над говорами района, лежащего на В от столицы Монголии, как наименее изученными;

б) собрание лингвистического и (попутно) фольклорного материала.

2. Ознакомление с Ургинскими собраниями монгольских рукописей и книг.

3. Обследование г. Урги и района, лежащего на В от города, в отношении живой народной старины.

4. Осмотр местностей, где протекали первые годы Чингис-хана, местностей, связанных с возникновением монгольской державы в XII в.

Выполняя это задание, членам отряда пришлось производить работу в г. Урге и в районе между р. Толой и Керуленом (20. vii. — 25. viii.), пробыв в пределах Монголии около трех месяцев (19. vi. — 15. ix.). Поездка на В шла по следующему маршруту: Урга — Дзу-модо (у Налайха) — район между р. Толой и р. Керуленом — Дагналтай (у Малого Хентея) — р. Терельджи — Дзун-хуре — озера Галута — Налайха — Урга. Была еще совершена поездка вниз по р. Толе верст на 70.

Лингвистические работы

Как известно, то, что называется монгольским языком, в действительности представляется в образе многих наречий (халхаское наречие, бурятские, ойратские, южно-монгольские говоры и т. д.) и письменного, литературного языка, сильно отличающегося от всех живых наречий; надо прибавить, что вместе с тем существует еще один литературный, пись-

менный язык, ойратский (калмыцкий), в свою очередь несколько отличающийся от живых ойратских наречий и говоров, но степень распространения этого ойратского письменного языка не велика; можно отметить еще несколько попыток создания в разных углах монгольского языкового мира литературных языков, основывавшихся на местных говорах (монгольское квадратное письмо XIII-го — XIV-го вв., алфавит хамбо Агвана Доржиева, новая калмыцкая письменность на Волге). Если оставить в стороне последние явления, не имеющие и не имевшие большого распространения (даже ойратская письменность уступает в большинстве случаев монгольской там, где им приходится сталкиваться или постепенно исчезает, как у волжских ойратов-калмыков), то остаются две основные стихии монгольского языкового мира: монгольские наречия, народные говоры, и монгольский письменный литературный язык.

Из этого краткого очерка явствует, что у монголов нет общего, национального языка, языка общеразговорного, литературно-произносимого; словом у них нет того языкового явления, которое мы обычно, в отношении других языков — народов, называем языком русским, французским, английским и т. д., понимая под этими названиями, не массу языковых явлений, а национальный, общий, литературно-произносимый язык. Монгольский письменный язык можно только с большой оговоркой назвать языком общим, национальным. Да, он именно таков, но на нем можно только писать, но нельзя говорить; он служит для потребностей общения при помощи письма, но не при помощи слова, на нем не говорят, им не пользуются в обыденной речи.

Так как халхаское наречие, на котором говорит главная масса населения Монгольской Республики, изучено довольно хорошо (образцовые труды Г. И. Рамштедта, а также и другие работы),¹ то отряд ставил себе задачей проследить и проверить некоторые детали относящиеся, главным образом, к фонетике халхаского наречия и произвести наблюдения над процессом заимствования из чужих языков и родственных наречий, вполне возможным в таком городе, как Урга, куда стекаются теперь представители разных монгольских наречий, где живет много иностранцев, где создается новая государственность. Затем отряду чрезвычайно было важно и интересно узнать, в какой мере и как обслуживает старый письменный язык монголов их новые потребности, зная особое положение этого языка, о чем упоминалось выше.

Производя свои наблюдения, мы пришли к заключению, что говоры Восточной Халхи, во всяком случае, по р. Керулену, до поворота этой реки на В, в самой лишь незначительной мере отличается от халх.-Ург. говора, при чем отличия эти обнаруживаются, главным образом, в исполь-

¹ Последнюю работу Е. Haenisch'a Beiträge zur mongolischen Schrift- und Volkssprache (Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen zu Berlin, XXVIII, Abteil. I. Ostasiat. Studien, Berlin 1925, p. 170—185) нельзя считать удовлетворительной.

зовании лексического материала.¹ Что касается фонетической стороны, то в халх.-Вост. гласный *ó* < **ō* встречается чаще, чем в халх.-Ург. и артикулируется чище, сильнее отличаясь от близкого ему гласного *ý* < **ö*,² напр.: халх.-Вост. *бóхó* || халх.-Ург. *бúхú* || монг.-письм. *böke* „борец, силач“; халх.-Вост. *мóрён* || халх.-Ург. *мýрĕ* || монг.-письм. *mören* „река“; халх.-Вост. *óргон* || халх.-Ург. *ýргý* || монг.-письм. *örgeŋ* „широкий“; халх.-Вост. *óдó* || халх.-Ург. *úдý* || монг.-письм. *ödü* „перо, перо птицы“; халх.-Вост. *óддýр* || халх.-Ург. *úддýр* || монг.-письм. *edür*³ „день“; халх.-Вост. *ówýр* || халх.-Ург. *úwýр* || монг.-письм. *öber*⁴ „сам“.

Затем я часто слышал в халх.-Вост. *ý*, гласный встречающийся в халх.-Ург. редко и небывающий долгим,⁵ напр.: *серý* „прохлада“, *серý орхó-дёр* „по наступлении прохлады“.

Далее, переходя к халхаскому наречию вообще, можно отметить следующие особенности, о которых не упоминается в работах Г. И. Рамштедта. Так мне пришлось наблюдать особенность в произношении *х* < **χ* *с* *q* в начале слов, т. е. в положениях, где не было инкурсивного придыхания (*).⁶ В таких случаях халхаское *х* стремится превратиться в *h*, т. е. гортанный проточный глухой,⁷ напр.: халх. *har*⁸ *с* *хар*⁹ || монг.-письм. *хага* „черный“; халх. *harwaxa* || монг.-письм. *хагбухи* „стрелять“; халх. *haγda* || монг.-письм. *хаγда* „старая высохшая трава, мох“; халх. *haёр* | *чiхса* || монг.-письм. *хауigalaju-orkiγzan* „пожалованный, пожаловал“. Это *h*, разумеется, не является самостоятельной фонемой, а только модификацией *х*.

Обращает на себя внимание трактовка старого дифтонга *ýi* (монг.-письм. *üi*). По общему правилу **ýi* (монг.-письм. *üi*) > халх. *ýi* (*yi*) с ударением;⁸ но в некоторых случаях можно наблюдать, особенно в халх.-Вост., появление вместо этого *i*, напр.: халх. *хiтэ* || монг.-письм. *küiten* ~ *küitün* || ойрат.: баит., дэрб.-Кобд., дэрб.-Астр. *кiтi* „холод, холодный“ и || халх.-Ург. *хýitý* ~ *хýitý* „id.“.

В области морфологии следует отметить употребление формы *praesens imperfecti*, оканчивающейся на *-нā* ~ *-не* ~ *-н* | *-нā* ~ *-не* ~ *-н*,⁹ в качестве и положении формы причастной (*nomen futuri*), напр.: халх. *болон* (~ *болнā*) *баёхā* „наверно можно“; халх. *хýрēндэ сүнā баёгā* „наверно

¹ Ср. замечание Г. И. Рамштедта о халх.-Вост., см. Сравнит. фонетика монгольского письменного языка и халх.-Ург. говора. СПб. 1908, стр. 15.

² Ср. Г. И. Рамштедт, там же, стр. 40.

³ Ср. Б. Я. Владимирцов. Остатки причастия ... в монг. яз., ДАН—В, 1924, стр. 56.

⁴ Ср. Pelliot. Les mots à *h* initiale ... dans le mongole des XIII-e et XIV-e siècles. J. A., Avril-Juin 1925, p. 231.

⁵ Ср. Г. И. Рамштедт. Фонетика, стр. 40—41.

⁶ Ср. Г. И. Рамштедт, там же, стр. 8—10.

⁷ См. характеристику этого звука у А. Д. Руднева. Хори-бурятский говор, вып. 1. СПб. 1913—1914, стр. X—XI.

⁸ Г. И. Рамштедт. Фонетика, стр. 56.

⁹ G. J. Ramstedt. Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen, p. 15—16.

будет жить в монастыре“; ирэн үг^э || монг.-письм. irekü ügei „не придет“; халх. медён үг^э || бур.-Хор. меден үг^э || монг.-письм. medekü ügei „не знает“; халх. јавнā херёгтё || монг.-письм. yabuуu keregtei „надо идти“ etc.

Потребности новой жизни, еще начиная с 1911 г. и особенно за последнее время, вызвали к жизни многие слова, ставшие забытыми, вышедшими из употребления или употреблявшимися в узком кругу. К таким словам можно отнести напр. следующие: халх. седхүл || sedkü (*< v. sedkü- + суфф. -l*)² „известие, весть, известие, привозимое гонцом, курьером“, в настоящее же время слово это употребляется в значении „газета“, потому что халх. слову сонї бичік, которым раньше обозначали „газету“, хотят придать значение „журнал“. То же самое происходит и со словом халх. дарак ~ дарҗа || монг.-письм. daruуa, словом очень древним, обозначавшим в старину, во время монгольской империи „губернатора“, но впоследствии получившим значение „старшина, десятник“;³ в настоящее время это слово получило широкое распространение в значении „председатель“, напр.: түб хорбонё дарак „председатель центрального комитета“, хурла дарак „председатель собрания“, etc.; дарак ~ дарҗа обозначает теперь еще и „начальника“, напр.: хорбонё дарак „полковой командир“. Подобных примеров можно привести очень много.

Новые потребности, новые условия жизни вызвали в халх. наречии довольно значительные заимствования, главным образом, из русского языка. Еще не так давно русских заимствованных слов в халхаском было чрезвычайно мало, разные культурные термины шли из языков тибетского и китайского, как в более отдаленную эпоху монголы производили заимствования из языков тюркских, главным образом с уйгурского, а также из языков индо-европейских, персидского, согдийского, хотанского.⁴ В настоящее время такие слова, как халх. понёр < русск. „пионер“, халх. банхі || banki < русск. „банк“, etc. получили широкое распространение; на улицах Урги не удивительно услышать такую песню:

бүдүлік јадүлік арат түм^ниг
гегё-дур удрәдүгчи интер-нац^ионал!

Т. е.

„Интернационал, ведущий к свету
невежественные бедные народные массы“.

¹ Ср. А. Д. Руднев. Хори-бурятский говор, вып. 1, стр. LXXVII.

² Об этом слове см. П. М. Мелиоранский. Слова „чатхул“ и „сын“ в „Сказаниях о 48 аморийских мучениках“.

³ В очень редких случаях за словом дарҗа сохранилось значение, приближавшееся к древнему, напр.: чолҗа дарҗа „глава сейма“; о слове daruуa см. É. Chavannes, *Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole*. T'oung Pao, 1904, p. 389; B. Laufer. *Loan-Words in Tibetan*. T'oung Pao, 1916, p. 487—488.

⁴ См. Б. Я. Владимирцов. *Mongolica I*. Об отношении монг. яз. к индо-европейским языкам Средней Азии, Записки Колл. Вост., I, стр. 306—341.

Но и китайский язык продолжает доставлять новые заимствования, напр.: халх. чича „автомобиль“ (иначе называемый мухур терек „кучая повозка“), халх. jaŋčān || yaŋgšīyan „доллар, мексиканский доллар“ etc.

Очень часто культурные термины переводятся, создаются таким образом новые слова, новые речения; примером могут служить следующие выражения, сделавшиеся общеизвестными: халх. ew (eб) хамта || eb хамту „коммунизм“ < eb „согласие“ + хамту „вместе, совокупно“; халх. хоршō || харишан тушафсахи хорсиан „кооперация“: использовано старинное слово хорсиа(n) > халх. хоршō „общество, товарищество, артель“; халх. нисдэк онгѳѳѳ „аэроплан“, буквально „летающая ладья“; халх. аради гегеруиху жамен „министерство народного просвещения“ (буквальный перевод с русского); многие термины, вновь созданные, еще не успели проникнуть в народные массы и встречаются пока лишь на страницах современных Ургинских изданий, напр.: iraγu науираγуйа „беллетристика“ < iraγu „звучный“ + науираγуйа „сочинение“, etc. Конечно, встречаются и менее удачные инновации, но в общем, можно сказать, их немного.

Все эти заимствования и неологизмы, так же как постоянное столкновение с разными монгольскими наречиями, особенно с бурятскими говорами, в общем нисколько не изменяют языка халхасов, халхаское наречие остается по существу все тем же, приобретая лишь большую гибкость и силу. Нельзя поэтому говорить и о смешении наречий на площади Халхи, скорее можно рассуждать и отчасти наблюдать процесс напластования халхаского наречия на другие говоры, их вытеснения халхаским: халхаскому наречию, очевидно, предстоит сделаться в очень недалеком будущем общим языком всех монголов, обитающих в пределах Монгольской Республики, а быть может и в других смежных землях.

Что касается письменного, литературного языка халхаских монголов, то он остается прежним письменным монгольским языком. Конечно, в современной письменности, в современных Ургинских изданиях, вообще в писаниях нынешних дней Халхи можно наблюдать еще большее количество заимствований с русского и неологизмов, чем в живом языке, это вполне понятно. Но не это явление производит заметное изменение письменного языка. В гораздо большей степени производят изменения те явления, которые наблюдались в монгольской письменности уже раньше:¹ мы говорим о проникновении в письменный классический язык явлений живой речи, халхаского наречия, об известном компромиссе между старыми традициями письменного языка и данными халхаского говора. Конечно, в Халхе пишут по-прежнему на монгольском литературном языке, но зато очень редко выдерживают его классические требования и постоянно и последовательно вводят в него элементы живой халхаской речи: новая письменность получает, поэтому несколько новое обличье,² это уже не класси-

¹ См. Б. Я. Владимирцов. Монгольский сборник рассказов из Рагсатантра. Петроград 1921, стр. 41—66, 99—110.

² Ср. Б. Я. Владимирцов, op. cit., стр. 47—65.

ческий монгольский письменный язык, а письменный язык халхазированный. — Это с одной стороны.

С другой стороны в настоящее время в Халхе можно наблюдать следующее явление. Во всех случаях, когда монголу приходится читать какой-нибудь текст вслух, напр. на каком-нибудь заседании, или собрании, когда ему приходится произносить речь, или делать доклад, основывающийся на записке, всегда монгольский текст читается несколько особым образом, не так, как он бы читался при других условиях. В этих случаях текст на монгольском письменном языке читают применительно к халхскому говору, произнося формы письменного языка на халхаский лад, делая известные субституции, но в основе не меняя литературного языка. Получается нечто особое, известное подобие живого литературного языка.¹ Весьма возможно, что в этом-то явлении и лежит зачаток будущего обще-монгольского литературного языка, на котором будут не только писать, но и говорить.

Собирая материалы по языку, нам пришлось записать известное количество разных текстов, преимущественно на халхаском наречии. Так Б. Б. Бамбаев записал сто современных песен, главным образом, халхаских, в его записях кроме того имеются дэрбэтские, южно-монгольские, даурские и бурятские песни, на соответствующих диалектах со значительным отпечатком халхаского говора. Мною было записано несколько шаманских призываний, одна сказка, несколько песен и до полусотни пословиц и поговорок, записано также довольно значительное количество фраз и выражений.

Этот записанный материал, разумеется, может служить не только лингвистам, но и фольклористам, представляя некоторые данные для суждения о современной халхаской Ургинской песне и о современном шаманстве.

Шаманские призывания приводятся нами ниже; сейчас же мы даем образцы халхаских песен.

Современная халхаская лирическая песня любопытна потому, что она отражает события последних лет: в халхаских песнях проходят перед нами китайцы, опять захватившие северную Монголию в 1919 г., барон Унгерн, народная партия и ее борьба за создание новой Монголии. В песнях этих часто новое любопытно сочетается со старым, традиционным, идущим из дали веков.

Привожу халхаскую песню, записанную Б. Б. Бамбаевым, и проверенную мною, песню, которую очень часто можно слышать в Урге. По форме песня эта, как и большинство современных халхаских песен, ничем не

¹ Любопытно отметить попытку южно-монгольских и манджурских кругов закрепить при помощи манджурских букв такое чтение монгольского текста, такой произносимый литературный язык; мы говорим о хрестоматии, известной под китайским названием Чу-сё-чи-нань, и других изданиях; ср. W. Grube. Proben der mongolischen Umgangssprache. WZKM, XVIII, 1904, pp. 343—378; XIX, 1905, pp. 29—61.

отличается от старинных монгольских песен, известных нам по записям из разных местностей Монголии.¹

Улā туγ.

улā туγī мандулат,
улсī сүрī бадрулат;
урбүсє хул^ае Наёда-вангиг
ух^ае хигет дар^ава ху.

шар^а туγī мандулат,
шацїні сүрīg бадрулат;
шавїнар болсѳ биднуд
Шамбал^аї даёнда морд^ава ху.

еңхє тұр^аї умнѳсѳ
ердёмтє сәедут хурўлдwa ху;
ежє ханā зарлїгар
ер^ачут биднуд морд^ава ху.

цагā буре үлөгет,
цог залї хі-морīg цигрулєт;
цагсал јос^аг гүҗєдхєт,
чан^адї сүрīg дарāwa ху.

гал^ае тусдєк гарцамїг
гартā барат морд^ава ху;
гандā чөёцїңгін аwrлār
гамїңгї үндс^аг тас^алwa ху.

шїrwєт буд^адєк сїлєдї
шамдаг гецї барwa ху;
шїдтє хуцутнє аwrлār
Сїмѳнї үндс^аг тас^алwa ху.

туму сумтє пүлїмѳдін
тұр^аї цєргї зєбсєк ху;
түдхєр болсѳ тер му сәечүдїг
тұр^аї јосѳр дар^ава ху.

¹ См. В. Laufer. Skizze der mongolischen Literatur. Keleti Szemle, VIII, 1907, pp. 243—246; А. Д. Руднев. Материалы по говорам Вост. Монголии. СПб. 1911, стр. 8—14, 20—24, 33—35, 43, 45—61; А. Д. Руднев. Мелодии монг. племен. Сборник в честь Г. Н. Потанина, Зап. Русск. Географ. Общ. по отд. этнограф., XXXIV, стр. 395—430; P. J. van Oost. La musique chez les Mongols des Urdus. Antropos, X—XI, 1915—1916, pp. 358—396; И. Устюжанинов. Три народные революционные песни Монголии. Москва 1926; Б. Я. Владимирцов. Образцы монгольской народной словесности. Ленинград 1926, стр. V—VI, 1—57.

бог^о т^е тусдѣк wintōwīg
 болнō гецї бѣрwа хū;
 богдо хан^е аwѣрлѣр
 Борон^е ундс^г тас^{лwа} хū.

(Перевод):

„КРАСНОЕ ЗНАМЯ“.

„Подняли красное знамя,
 распространили величие народа;
 изменника, мятежника Найдан-вана¹
 мы подавили, вскрикнув — эх!

Мы подняли желтое знамя,²
 распространили величие веры буддийской;
 мы, ставшие учениками-подданными (хутухты),
 отправились на Шамбалайскую войну.³

Пред благоденственной державой
 собрались мудрые сановники;
 по велению хана-владыки
 мужи, мы, отправились в поход.

Дули в белые трубы,
 уравнили удаль⁴ и воинственный пыл
 выполнили законы боевого строя
 и подавили величие противной стороны.

С огнем бьющие винтовки
 держа в руках, отправились мы в поход;
 благодаря покровительству Ганданских⁵ Чойчжинов⁶
 прервали мы корень Го-минов.

Сметая стреляющие маузеры
 мы схватили с поспешностью;
 благодаря покровительству волшебников и могучих
 мы прервали корень Семенова.⁷

¹ Найдан-ван — один из предводителей южно-монгольского отряда, сторонник Унгерна.

² Т. е. буддийское.

³ Шамбала — мифическая буддийская страна, повелитель которой, по эсхатологическим представлениям тибетско-монгольских буддистов, будет вести великую войну с лало, т. е. с магометанами. В настоящей песне слово Шамбал^а употребляется в качестве украшающего эпитета, для обозначения величия военных действий.

⁴ Хї-морї „флажок с изображениями мифических воздушных коней“, в переносном смысле значит „удаль, смелость“.

⁵ Монастырь — школа философии в Урге.

⁶ Гении — хранители учения Будды и его общины, скр. dharmapāla.

⁷ Т. е. атамана Семенова.

Пулемет с тьмою пуль —
законное войсковое оружие;
негодных вельмож, сделавшихся препоной,
мы подавили по закону державы.

Винтовки, попадающие по настоящему;
мы держали, говоря — годятся;
благодаря покровительству Богдо-хана
мы прервали корень барона“.²

По прежнему лирические песни халхасов сочиняются на пестром, мешанном языке, где на фоне обычной халхаской речи напластовываются элементы эпического, поэтического языка, элементы старые, или же попадают целые фразы на письменном литературном языке. И замечательно то, что подобные явления мы можем наблюдать в новых песнях, воспевающих последние события, потому что и новые песни пользуются материалом старых, не прерывают песенной традиции. Возьмем пример. Песня, начинающаяся следующей строфой: ³

намрi сардā мордлā да,
нēclēl хурēгi авлā да;
наёмā зү гамiнгi алснас хоёш
Наёдā-ваң мiнi бурū-jū ху.
„Мы отправились в осенню луну,
взяли столичный хурен;“⁴
после того, как убил я восемьсот го-минов,
разве неправ я, Найдан-ван?“

— является по языку вполне халхаской; правда можно отметить две три мельчайшие особенности, вызываемые требованиями рифмы и ритма (напр. нēclēl). А вслед затем в этой же песне попадает строфа, составленная на „книжном жаргоне“, строфа поется так, как будто-бы эту песню распевали, смотря в книжку:

манū моңгōл хемēгчi
машī ундūr iзāгүртē;
манā моңгōлi Чiнгiс-хā
машī ундūr алдāртē.

На письме эта строфа имела бы следующий вид (транскрипция и монг. текст):

¹ Т. е. Ургинский хутухта, сделавшийся, как известно, с 1911 г. ханом Внешней Монголии.

² Барона Унгерна.

³ По записи Б. Б. Бамбаева, проверенной мною.

⁴ Т. е. г. Ургу.

manu mongγol kemēgči
masi öndür ijaγurtai;
manai mongγol-un Činggis-χayan
masi öndür aldartai.

ᠮᠠᠨᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠤᠯᠤᠰᠤ ᠬᠡᠮᠡᠭᠴᠢ
ᠮᠠᠰᠢ ᠥᠨᠳᠦᠷ ᠶᠡᠭᠠᠷᠦᠲᠠᠢ;
ᠮᠠᠨᠠᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠤᠨ ᠴᠢᠩᠭᠢᠰᠢᠬᠠᠶᠠᠨ
ᠮᠠᠰᠢ ᠥᠨᠳᠦᠷ ᠠᠯᠳᠠᠷᠲᠠᠢ.

Т. е.

„Наши монголы
очень высокого рода,
наш монгольский Чингис-хан
обладает очень высокою славой“.

Форм письменного языка, книжного жаргона в этой строфе больше, чем халхаских.

Что касается записанных нами пословиц, то они все принадлежат к обычному типу, издавна наблюдаемому у монголов.¹ Нового в этой области нам заметить не удалось. Привожу для образца некоторые пословицы из моих записей:

1. алā-үг'ē арātā
ýcý сәәхā генā,
awā-үг'ē емiгi
цар'ē сәәхā генā.

„Про еще не убитого зверя
говорят, что шерстью хорош,
про женщину, еще не взятую замуж,
говорят, что лицом хороша“.

2. ʒajī хунiг
бујiнтā хелдэк.

„Про богача
говорят, что он добродетельный“.

3. ерхiм ʒajī номтē,
дундū ʒajī үр хұхұтē,
адāк ʒajī малi ʒajī.

„У главного богача — закон,
у среднего богача — дети-потомство,
последний богач — богат скотом“.

¹ См. В. А. Котвич. Калмыцкие загадки и пословицы. СПб. 1905, стр. III—X, 67—110; Musei Asiatici Petropolitani notitia, VII, curante C. Salemann, стр. 068 (прим. 9).

4. хурд᠋ᠤ мор᠋ᠪᠣᠷ хол јавхад᠋а саё,
хурце ут᠋ᠭᠠᠷ мах᠋а ідхёд᠋ё саё,
хур᠋ᠤ саётё ехёнёр ехёнёр хіхёд᠋ё саё.

„На быстром коне хорошо далеко ехать,
острым ножом хорошо есть мясо,
женщину, у которой хороши пальцы, хорошо сделать женой“.

5. ху᠋ᠨ ах᠋атё,
дёл зах᠋атё.

„У людей есть старшие,
у одежды воротник“.¹

6. хучіт᠋а герё
нојін болд᠋уг᠋ё,
хус᠋ал іхітё герё
бајін болд᠋уг᠋ё.

„Из властного дома
не становятся князем,
из дома, отличного силой желания,
не становятся богачем“.

7. цар᠋ᠭᠠх᠋а ца᠋г᠋та
седхіл᠋а сергёмц᠋ил,
зово᠋х᠋о ца᠋г᠋та
седхіл᠋а хат᠋амц᠋ил.

„Во время блаженства —
бодрость чувства,
во время мученья —
онемение чувства“.

Книжные занятия

В настоящее время Монгольский Ученый Комитет имеет довольно значительное собрание монгольских рукописей и ксилографов, собрание, которое уступает только ленинградским. В библиотеке Монгольского Ученого Комитета имеются уники, неизвестные другим коллекциям, в значительной мере меняющие наши воззрения на монгольскую письменность вообще. Поэтому уже теперь можно признать, что Урга сделалась в отношении монгольских рукописей и ксилографов центром, без знакомства с которым трудно обойтись монголисту-специалисту.

За время моего пребывания в Урге я познакомился с общим характером книжного собрания Монгольского Ученого Комитета, а затем спе-

¹ Ср. В. А. Котвич, *op. cit.*, стр. 81, № 101.

циально занимался следующими монгольскими рукописями и ксилографами. Прежде чем перейти к краткому обзору этой работы считаю долгом отметить необычайно любезное и предупредительное отношение деятелей и работников Монгольского Ученого Комитета, его председателя Цамжисаёда, ученого секретаря Ц. Ж. Жамцарано, инженера В. И. Лисовского и ламы Шагца; благодаря содействию этих лиц работа наша протекала в особо благоприятных условиях.

О монгольском Данджуре, находящемся теперь в библиотеке Ученого Комитета, — унике, здесь упоминать не буду, потому что о нем недавно мною была написана особая статья.¹ Упомяну только, что мною было исследовано сочинение Bodhičaryāvātāra.²

Из области повествовательной литературы особое внимание в настоящем собрании вызывает большое сочинение (MS.)³ под заглавием: „ᠴᠠᠮᠵᠢ ᠰᠠᠶᠢᠨ ᠪᠠᠩᠴᠢᠨ т. е. „Сказание о Цзамлин-Вангчен’е“.

Сочинение это оказалось совершенно особой версией знаменитого сказания о Geser-γān’e, очень сильно отличающейся от всех до сих пор известных, как тибетских, так и монгольских.⁴ Начинается это сказание так:

Иају tegüs nögčigsen sačayulasi-ügei degedü serel-ün γayan-dur mör-gümüi.

Ta-bu-ling-un ejen yeke arsaŋ Geser γayan-u tēuke-yi öcūken boyuni üliger-iyer ögüleküi-dür:

urida toγalasi-ügei gaŋba-yin tertege tngri-yin orun-u γayan Cangba Garbo, γatun Büm-jüng-jalmo γoyar-ēce törügsen taiji Sayin-üile-tü, Čayan üile-tü, Üile бүтүгегчи кемекү γурба böged⁵...

Подробное исследование этого сказания должно пролить значительный свет на историю Гесериады, обошедшей многие страны Средней и Восточной Азии.⁶

Затем мною было прочитано несколько повестей и романов, переведенных на монгольский с китайского, остававшихся для меня неизвестными, в том числе и гномическая повесть: erten-ü Singšing-lüi-gung köbegün ging-ting-nar-un silüg-lel —, оказавшаяся особой редакцией хорошо нам известного сказания: jayidang γara ere üker-tü köbegün-ü touji,⁷ с полной

¹ См. Б. Я. Владимирцов. Монгольский Данджур. ДАН — В 1926, стр. 31—34.

² Монгольский текст вместе с тибетско-монголо-русским index verborum приготовлен теперь мною к печати.

³ Две большие тетради, всего 1012 f. по 12 l. на странице.

⁴ См. Б. Я. Владимирцов. Монгольский сборник рассказов из Raicatantra, стр. 50; N. Porpe. Geserica. Asia Major, v. iii, Lipsiae 1926, p. 1—6.

⁵ Ср. начало Гесериады по изданию Я. И. Шмидта, стр. 1.

⁶ Нами был заказан список этого сочинения; копия была любезно проверена Цамжисаёдом и его помощником Бате Очир’ом.

⁷ См. B. Laufer. Skizze der mongolischen Literatur. Keleti Szemle, 1907, VIII, p. 226.

убедительностью показывающей ее китайское происхождение, что и любопытно было отметить (incipit: *baŋar erten-ü angxan nigen čaytu nigen bičig-ün siyangšing bölüge*).¹

Занимаясь в течении нескольких лет произведениями тибетского поэта Миларайбы,² я интересовался литературными сведениями о Наропа, Телора и о других предшественниках той школы, к которой принадлежал Миларайба. В наших книгохранилищах биографий этих личностей не имелось, за исключением кратких сведений, находящихся у разных тибетских историков.³ В Урге же мне удалось видеть и иметь в своем распоряжении три интересовавшие меня биографии; получил я их от Цамји-саяда, любезно передавшего их мне из своей собственной библиотеки. Книги эти, — рукописи —, следующие:

1. Биография Наропа: *mergen siditye yeke bandita Naroba-yin čadig kkir-ügei sayin nomŋal yeke amuyulang-un luu-yin dayun kemegdekü* (106 f., oblong.). Привожу несколько выписок, любопытных в разном отношении: *boyda Dilopa basa bindu jiruy-un nigen dokiy-a üjegülügsen-dür, čoytu Naroba ber xamu nom nom-un bey-e-yin bindu ori yača-dur medegsen bölüge*⁴ (f. 50). *oytaruyi-yin töb⁵-tür jaŋaraju ireged* (f. 84 b.). *dayayar-i*⁶ (yi) (passim).

2. Биография Телора: *getülgegči yeke bayši dübcin Diloba-yin toyuži kemegdekü* (20 f., oblong.).

3. Биография Кам-бо-ба: *nom-un boyda čoytu yeke sKamboba-yin toyuži čindamani erdeni бүкүн-э түгемел ирәуу банјид nirvan erdeni-yin degedü čimeg kemekü* (2 бэнь-цзы) — новейший монгольский перевод с тибетского.

Все эти три „биографии“ оказались написанными в обычных тонах тибетских повествований о волхвах, по трафарету и лишены поэтому всякого значения, как исторические документы.

Далее мы познакомились со всеми ургинскими изданиями, вышедшими за последние года,⁷ а также старались ознакомиться с современной письменностью вообще, не пренебрегая никакой рукописью.

¹ Ср. А. Попов. Монгольская хрестоматия. Казань 1836, стр. 19.

² См. J. Bacot. Le poète Tibétain Milarépa. Les classiques de l'Orient, v. XI, Paris 1925; Б. Я. Владимирцов. Из лирики Миларайбы. Журнал „Восток“, № 1, стр. 45—47.

³ См. В. П. Васильев. История буддизма в Индии, соч. Даранаты, стр. 230, 231, 235, 236; A. Grünwedel. Mythologie des Buddhismus, pp. 39, 40, 42.

⁴ Ср. Ф. И. Щербатской. Научные достижения древней Индии. Речь в торжественном годовом собрании РАН 1924 г., стр. 9—10.

⁵ Ср. Б. Я. Владимирцов. Упоминание имени Теб-тенгри. ДАН—В, 1924, стр. 116—117.

⁶ Ср. Б. Я. Владимирцов. О прозвище „Dayan“. ДАН—В, 1924, стр. 119—120.

⁷ Одно из таких изданий, сочинение известного Nar-a bandita оказалось переведенным на ойратский язык (довольно безграмотно), распространяется этот перевод рукописным путем: *arad tümen-nü* (sic!) *ariun yoson* (sic!) *orošiboī*. Incipit: *arad бүкүн ken teqši jirayxu-yin amuyulangtu zurum* (sic!) *batudulun örošoi* (sic!). *angxan ufus törö bayiyuluyšanu* (sic!) *kereq inu*...

Среди виденных нами различных деловых бумаг, воззваний, объявлений, частных писем и книг различного содержания останавливает на себе внимание одна рукопись (28 ф., в форме бэн-цзы 12×24 сент.) с монгольским оригинальным сочинением, носящим такое заглавие: *boyda jib-jundamba хауан siregen-dür jafarayсан-u niyuča teūke; Иаууузан-у көбөгүн-ү байасхуланг-ун хурим-ун дафай кемөгдекү*; т. е.: „Сокровенное сказание о том, как святой Джибдзундамба (хутухта Ургинский) восшествствовал на ханский престол; море радостного пира сына победоносного (т. е. Будды, сын Будды — бодисатва)“; составлена габджу *Badmaserig*. Книжка эта чрезвычайно любопытна, потому что ярко отражает воззрения ламской среды на известные события 1911 г. и сообщает интересные данные об ургинских хутухтах.¹

Кроме этого Б. Б. Бамбаев собрал небольшую коллекцию (7 тетрадей) современных записей халхаских и других песен, сделанных самими монголами для своих личных надобностей, интересную для характеристики состояния монгольской письменности.

Затем благодаря любезности деятелей Монгольского Ученого Комитета мы получили в свое распоряжение новые южно-монгольские издания, свидетельствующие об оживлении литературной деятельности на юге Монголии и об ее уклоне в сторону национальных интересов.

Так в нашем распоряжении оказалось два политических памфлета: *mongyol uysuy-a-ban tengkeregülün manduyufxu хура-эче: olan-dur tung-хауалан санауфху биçig* и *mongyol-un neyiselel-dür bayudafaju бүкүи nigen nutuy-un yeke хура-эче: mongyol-un kijayar-tur irgen-i negülgen çiriglejü atar-i ejilen хауалбурилаху yabudaf-i хариуцажу иледкен өгүлэгсэн биçig*, а также книга, изданная на ново-китайский лад (с европейской пагинацией) под заглавием: *Çinggis хауан-у çadig „Поведание о Чингис-хане“* (198 страниц).

Последнее заглавие не совсем точно; книга эта содержит несколько самостоятельных сочинений, правда, связанных с именем Чингис-хана. На первой (непронумерованной) странице помещено изображение Чингис-хана и краткое изложение его жизни, надо всем этим надпись: *mongyol-un eng terigün хауан Çinggis boyda-yin ünün körüg*, т. е. „Истинный² портрет первого монгольского хана, Чингиса-богдо“.

Далее следует сочинение: *Çingis-хауан-у çadiy „Поведание о Чингис-хане“* (стр. 1—126), носящее на конце другое заглавие: *хад-ун üндүсүн хуриyangui алтан тобçi*, т. е.: „Сокращенное золотое сказание о происхождении ханов“. Сочинение это есть нечто иное, как хорошо известная *Алтан тобçi*, но в редакции слегка отличающейся от издания ламы Галсан Гомбоева.³

¹ Список этого сочинения был приобретен нами.

² В истинности этого портрета, конечно, можно усомниться.

³ См. Алтан-тобчи, Монгольск. летопись, в подлинном тексте и переводе... Перевод ламы Галсан Гомбоева, Труды Вост. Отд. Археолог. Общ., ч. VI, СПб. 1858.

Стр. 126—138 заняты эпическим произведением без заглавия. Incipit: erte čay-tur sutu boγda ejen jaχ-a nutuγ nutuγlaγu yabuχui čay-tur, dour-a-tu yisün sayid-ıyan abču mör χayaγu, baraγ-a χaraγu yabuχui-dur, ejen ögülerün: edüge bide bügüdeger χamtu γadaγsi γarbāsu, gerte biden-i ejen ügei bayi-nam. ałi jüg-eče dayisun bulγa irekü medege-ügei.

На стр. 138—147 помещено еще одно эпическое произведение: arban nigen sečid-ün üges „Словеса одиннадцати мудрецов“. Incipit:

erte urida čay-tur
erketü tngri-yin köbegün
erkin yeke kücütü
er-e törügsen sutu boγda Činggis χayan.
boγda törügsen ejen mani
Börtegeljin χatun-ıyan abχui čay-tur,
yisün örlüg tabun taiiši terigülen
yerü tabun öngge dörben χari
yeke ulus-ıyan χuriyaγu χurimlan sayuχui-dur,
Sutu boγda Činggis χayan-a
Sułdasun Torγan Sira eyin kemēn ögülerün.

Сочинение это — доселе неизвестная, более правильная редакция одного эпического произведения, помещенного в „Монгольской хрестоматии“ А. М. Позднеева под несколько другим заглавием (стр. 42—47).¹

На стр. 147—152 еще одно эпическое произведение без заглавия. Incipit: Temüčin sü-tü boγda Činggis χayan arban χoyar ekitü ayan ayałaju, γučin jüil ulus-i oruγulba gelē. arban χoyar ekitü ayan ayałaysan-ıyan niγuju aba abałam geγü yabuba gelē. γučin jüil oruγuluγsan ulus-ıyan niγuju, taułai oruγulba geγü yabuba gelē. ejen jarlıγ bolurun:

„χamuγ ulus-i joban jögebe, junggilan χuriyaba;
χamuγ ulus-i χuriyaγu bögetele,
χatun kikü sayin ekener ese olba bi.
edün ulus-i oruγulγu bögetele,
öber-ün öbür kikü
erdeni-tü sayin kümün-i
eriγü ese olba bi“,

kemēn jarlıγ bolba. ejen-dür Abdara sečin öčirün:

„χamuγ ulus-tur činu
χatun kikü sayin ekener bei-ja,
χan-a yana yabuγu ejen
χayan-dur ülü üjegdenem-ja.

¹ См. А. Позднеев. Монгольская хрестоматия. Изд. Факультета Вост. Яз. СПб. Универ., СПб. 1900, стр. 42—47: Činggis boγda-yin yisün örlügüd-tei önüčin köbegün-ü čečelegsen šastir. Известна (в рукописи) и ойратская версия этого произведения.

edün ufus-tur çinu
öber-ün öbür kikü
erdeni-tü sayin kümün bei-ja,
ende tende yabuju
ejen-dür ülü üjegdenem-ja.“

Abdara seçen yücin jüil oruyufurysan ufus-i ekilejü, ejen-dür-iyen ayay-a bariy-a gejü irebe gelē.

„er-e-ēce ken-i dayayul-un nökür kitügei,
em-e-ēce ken-i dayayul-un abçu xatun kitügei“.

ejen-dür ayay-a barixudu Ujar-tai neretü keüken-iyer ayay-a bariyufju Abdara seçin üge ayıladyaba gelē.

„yerüde tusatu degedü burxan nuyud-ā
idam ergükü yosutai gelē,
yirtinju-yin xan kümün-dür
ayay-a barixu yosutai gelē.

dałai-ēce abçu dałai-yi takiXuła,
dałai-yin ejen luus-un xad bayasum gelē;
dayan-u ejen xayan-u jögegsen alba-yi
xayan-dur bariXuła,
xayan-u sang dügürtim gelē“.

ejen ayimusun sonusba gelē.

„xara arakin-i uyum-ja bi,
xamuy-ā mayuxai ayasılanam-ja bi,
xatun köbegüd-te mayuxai ayasılan dongyudunam-ja bi,
xayiran sayid-iyen ügen-dür ülü orum-ja bi“.

Стр. 152—153 нашего сборника заняты опять эпическим произведением всего в четыре строки, оказавшимся отрывком из известного монгольского сочинения, обычно называемого „Поучения Чингис-хана“.¹

Далее следует (стр. 153—169) еще одно эпическое произведение, повидимому, до сих пор остававшееся неизвестным. Incipit:

Çayatai axa xabsaıang-ēce negüjü jusuıang yarxui-dur, ger-ün emüne sayutala abāsu, kirügetü kituy-a-bar suxai modun-i uytalaıu tasiyur esilen büküi-dür, dergede inu Vçir Seçin xayan-ā bayiısan aju.

„ai Vçir Seçin, ile xaralaıu borulaıu bayiıxu ufus-i Çinggis xayan eçige minu jögebei-ja. ene edür-ün kirügetü kituy-a-bar xoyar modun-i tasiyur esilegsen modun-i bi jögemü“, kemēbēsü Vçir Seçin uruısi negü gejü öğülerün: „ende ile xaralaıu borulaıu bayiıxu ufus-i Çinggis-xayan eçige jögebei-ja. esilegsen modun-i bi jögebei kemēmü çı; kirügetü kituy-a-yi deledügsen urad-i Çinggis xayan eçige çinu ese jögegsen böğēsü, suxai modun-i sidü-ben

¹ См. В. А. Котвич. Из поучений Чингис-хана. Журнал „Восток“, № 3, стр. 94—96.

хаҗаху бөлүге; kimusun-iyar kisuxu bileü“, kemēn ögülegsen-dür, Sečen хаҗан аҗула degere җарчу üјebēsü, ene ba Daiidu-yin җота-yi minu bariју kemēn siljilebēsü, җаҗча җоуimar-un хаҗалы-a ese bariysan ају.

хаҗан җарлиҗ бофурун: „üiceng metü jaiisang bögesü, ene ba Daiidu-yin җота-yi minu bariју бөлүге“. Örlüg noyan öcirün: „tang Taiisui хаҗан metü bolbasu, üiceng jaiisang metü törümüi-ja“, kemēn öcigsen-dür, Sečen-хаҗан җарлиҗ бофурун: „kele-ben oγtuł“, geјü kemēged bayuysan ају.

Sečen хаҗан-ā Sartayutai Јаличи öcigsen ају: „olan җараçus sü-tü dege-düs-ē kücün öggürün; mil mil usun-i üјebēsü, dalai metü sedkigdekü; eriyen degesün-i üјebēsü, moyai metü sedkigdekü. җан күмүн-ü јасаҗ җарлиҗ күрçü irebēsü, eki-ben çoyuruysan, ulā-ban хаҗалуysan metü güijü yabubāsu, җан күмүн-ü јасаҗ җарлиҗ-tur yakin erüsdekü bui? ere күмүн yayun-iyar çimen atala, erdem-iyer bey-e-ben çimegdeküi. yayun-iyar çimegsen-ēçe erdem-iyer çimegsen bey-e degere gele. sü-tü boyda Çinggis хаҗан ed-iyer ülü çimen erdem-iyer bey-e-ben çimegsen-ü tuła esigen daхu-ban emüscü ene yirtinçü -yin ejen bolbai-ja“, kemēn öcibēsü, Sečen хаҗан Јаличи-yi jöbsiyegsen-dür, üdesi manayar idхаҗ-a ügei yabuју „biden-ē üge duradхаҗан atuyai“, kemēn soyurхаҗан, Çinggis хаҗан җарлиҗ болуysan ајуу:

„җараçu күмүн җара dasun uyubāsu,
җатау јасаҗ-tur хаҗаҗдају күртеbēsü,
җара noҳai-āça çayayу болun,
җара халдаysan usun-i amsabāsu,
хад-луҗ-a саçaу bui kemēn öcigsen ајуу.
җара җосиуtu ünegen хатарin güibēsü,
җара nüken-iyen amasar temeçin ајуу.
җараçu күмүн јирҗарun,
хан-иyan sayin-du јирҗayu.
хаҗалы-a-tu ger-te саууysan хатun күмүн јирҗарun,
ere-yуан sayin-dur јирҗамui-ja.
хан күмүн җараçu күмүн-i aburi aburiabāsu,
харmai mongγol-иyan baraju, җара beye-ben јобayu.
җараçu күмүн хан күмүн-i aburi aburiabāsu,
җара terigü-ben barayu“,

kemēn soyn җарлиҗ булуysan ајуу.

Çinggis хаҗан җарлиҗ бофурун:
„хауuçin degel хаҗачin udarabāsu,
харayan-a bodan-dur toruyu.
хари-sari-dāçayan хаҗачibāsu,
хан җараçu саçaу болуу.

sine degel sintaran udarabāsu,
sirγoljin-u bodan-dur toruyu.
sari-dāçayan хаҗачibāsu,
sibegçin хатun хойar саçaу болуу.

xaγan-a-āča časun unabāsu,
xatun serü aburayu.
xadxuɫduxu odud kürbēsü,
xaγuçin öri uruy aburayu.
ölge-ēče časun unabāsu,
odud serü aburayu.
üküldükü odud kürbēsü,
ötüge öri aburayu.

nomuxan eyedüldüküi-dür xurça buɫ-a boɫxui-dur jarɣu-yi bü araɫtun“,
kemēn jarɫiɣ boɫbai.

Привожу выписки из середины текста:

Sečin xaγan jöbsiyen jarɫiɣ boɫuɣsan ajuɣu: „Činggis xaγan ɣow-a
Sečin-i ögüle kemēn jarɫiɣ boɫba. ɣow-a Sečin ögülerün:

arɣ-a bilig minu
ayuɫa ködüge ɣarba:
gegen bilig minu
keger-e taɫa oruba.
kedüi ber oyin-dur minu ofi ele,
xurça boɫud muxubāsu,
bilegü ügei ülü daɣan ajuɣu.
xurdun külüg ečibēsü,
miɣan ügei ülü güin ajuɣu.
kürkirekü arsaɫan ötelbēsü.
kücügün-e-yin nüken-i sakın ajuɣu.
külüg-ün sayid ötelbēsü,
kümün-ü üge daɣan ajuɣu.

kemēn ögülebēsü, Činggis xaγan ɣow-a-yi masi jöbsiyen jarɫiɣ boɫuɣsan
ajuɣu. Činggis „ögülegtün“ kemēn jarɫiɣ baɫbāsu, ɣow-a Sečin öčirün:

degel-ün sayın xuyay bögetele,
xurim-dur ese emüsčem;
üge-yin sayın bilig bögetele,
dayustaɫa ese ögülejüküi.

kemēn öčibēsü, xaγan jarɫiɣ boɫurun: „üge-yin tobči inu böged ögüle
ba basa ögületele ügei“ kemēn jarɫiɣ boɫuɣsan ajuɣu.

Sečin xaγan Širtu ordun-dur xurimɫan sayın бүктіi-dür, Örlüg noyan-i
degel inu tosudaɣu arčın kimurabāsu, Bayan noyan kibačaytai toɣtaɣan nidɣan
ögülerün:

„čisütü xurim,
tosutu buɫ-a,
ed-i kebrag,
ejen-i möngke boɫuɣail“

kemēn ögülebēsü, Örlüg noyan xariyu ögülerün:
„teyin bui-ja.

törugsen bey-e üküyü,
ükün ükütele xatuuçixui kereg;
ebdegsen ed eleyü,
elen eletele xayirafaydayui kereg“ (pp. 158—159).

Kereyid-ün Ong xayan-ā Ayimalcın emegen ögülegsen ajuyu:

„xoyar aran ele urubāsu,
xuduy-un usun ber xuyuyu;
xoyar xayan sayubāsu,
xamuy ulus-ıyan barayu.
buyura temegen kürkiren güibēsü,
buruntuy-ıyan sandarayu;
boyuł kümün noyan bolbāsu,
uridu xoyitu-yuyan umartayu“ (p. 161).

Следующее сочинение нашего сборника (стр. 169—181) — эпическое произведение, гномические сентенции которого приписываются Čayatai'ю. Incipit:

Čayatai ax-a kemēn ögülegsen ajuyu:
ügei kümün-ü morin xofa ayan-i čidayu,
ötege sayid törü yosun-i medeyü;
bayan kümün-ü morin xofa ayan-i ülü čidayu,
baخان keüked noyan bolbāsu yeke ulus-i barin ülü čidayu.

Далее, на стр. 181—192 помещается гномическое сочинение Sirγoljin toyuji „Муравьиная повесть“, нечто в роде Subhāṣitaratnanidhi. Incipit:

om svasti šidam çri.

xamuy möred urusbāsu,
yağça-kü dafai-dur čidxayu;
xan ba xaraču xab xamiy-a ükübēsü,
yağça-kü Erliğ xayan-u egüden-dür odumui.

После этого (стр. 192—196) следуют еще три небольших гномических отрывка.

Книга издана в Пекине, „монгольской книжной палатой Mongγol bičig-ün xoriya¹ (Моңғол бичиг хорб).

Как видно из вышеприведенных выписок, издание это, хотя и не строго научное, тем не менее вызывает живейший интерес потому, что

¹ xoriy-a inu Neyiselel xotan-u Vang-Vang xuu-tung-un yisidüger egüden-dür bui. 家文書社出成。

дает любопытные оригинальные монгольские тексты или в новой редакции, или же совсем до сих пор неизвестные из области монгольской литературы, наименее изученной.

Это издание лишний раз показывает, как много еще нового обещает нам монгольская письменность и действительно требует более тщательного изучения монгольских книг в Южной Монголии и Пекине.¹

ЖИВАЯ СТАРИНА

Еще раньше, во время занятий своих шаманством в Западной Монголии² в 1913 г., приходилось мне неоднократно слышать от многих шаманов и шаманок, что настоящий монгольский шаман получает по преемству своих духов и свои познания от шаманов из б. Цецен-хановского аймака. Шаманы Восточной Халхи славятся по всей Монголии и везде считается, что центр и родина шаманства — Восточная Халха.

Поэтому мы, отправляясь на восток от Урги, ставили себе задачей ознакомление с положением шаманства в Восточной Халхе. Район, лежащий между р. Толой и р. Херуленом, казался наиболее в этом отношении благоприятным, как место очень глухое, иногда трудно-доступное и как связанное с воспоминаниями о древнейшем периоде монгольской истории, когда, в массе, монголы были шаманистами.

На р. Терёлцэ (Херлёнгэ Терёлцэ) нам пришлось встретиться с двумя шаманами и позаняться с ними в довольно благоприятных условиях, там же удалось видеть и камлание одного из этих шаманов.

Один из наших шаманов носил имя Санцӑ (< тиб. སངས་བུ་ཅན་, что значит, по иронии судьбы, „Будда“). Ему 39 лет, принадлежит он к роду Зелмё (Зелмё обогтё). Как известно, в Халхе, также как и в Южной Монголии, повидимому, родовой строй не только забыт, но забыты совсем и родовые имена так, что теперь, не прибегая к письменным источникам невозможно составить себе представление об этническом составе халхасов. Родовые названия, о своем роде, кости и т. п., помнят одни князья и дворяне (нойт, таёцингер), да шаманы и шаманки (бѳ, удѳбѳ).³ Это любопытное явление для кочевого народа недостаточно еще освещено в литературе и не найдено ему удовлетворительного объяснения. Несомненно только, что халхасы утратили память о родовых именах сравнительно недавно, за последние 150—200 лет.

Считается, что Санцӑ бѳ является наследственным шаманом в четырнадцатом поколении, но сам он помнит только имена отца и деда: Медѳр-цаб и Тум бајир. Лето шаман проводит на р. Бурхэ гол, зиму же в Урге или на той же

¹ О наших занятиях шаманскими книжками на тибетском языке см. ниже.

² В Западной Халхе и у ойратов Кобдоского округа.

³ Родовой строй с экзогамией сохранился у части ойратов и бурят.

реке, только повыше. Санцā родился близ Кяхты, где и провел свое детство и молодость: отец его был служащим на караульной линии. В адешний край, на настоящую родину своих предков, он прибыл лет 10 назад, вскоре после монгольской революции 1911 г., когда изменились условия караульной линии. Санцā пояснил, что его род (обёк или јасā „кость“) принадлежит к поколению урāнх^ае; других пояснений о своем происхождении он дать не мог.

Другой шаман, старик Гомбō-цаб (< тиб. མགོན་པོ་ལྷ་བཟུང་པ་), принадлежит к роду Харāt; он тоже шаман наследственный, более 10-ти поколений их рода имели своими представителями шаманов.¹ Их шаманский род начинается с шаманки Цагātā, за которой следовал шаман Цагālā, оба жили в очень отдаленные времена.

Из бесед с обоими шаманами вытекало следующее. Нужно оговориться: на наших шаманах, повидимому, отразилось бурятское влияние, влияние бурятского шаманства в теперешнем его состоянии. Действительно, Санцā жил долгое время под Кяхтой, затем на р. Терёцї и р. Херёҗе, в настоящее время кочует очень много бурят, переселенцев из Забайкалья. У этих бурят есть шаманы и наши знакомцы, халхские шаманы, были знакомы с одним из них, наиболее известным. Но сами халхасы-шаманы, как Санцā, так и Гомбō-цаб, отрицали какое-либо позаимствование от бурят.

В настоящее время шаманство в б. аймаке Цецен-хана находится в полном упадке. Шаманы, все еще сохраняющиеся кое-где, очень плохо осведомлены в области шаманской мифологии, недостаточно помнят традиционные легенды, не всегда могут объяснить значение своих одеяний (херёҗсёл). Хотя у шаманов и есть сознание, очень определенное, того, что шаманство гибнет под воздействием лам, ламайских монастырей, тем не менее на всем современном шаманстве, на всем шаманском, лежит глубокий отпечаток ламских влияний. И сами шаманы, как бы оправдывая свое существование, безусловно признавая преимущество лам, смотрят на себя, как на светских помошников все тех-же буддийских монахов, лам, в деле оказывания помощи живым существам. Шаманы сами так и говорят: вот раньше у нас было то-то и то-то, а теперь исчезло, потому что ламы запрещали; и в тоже время шаманы называют разные предметы своего обихода тибетскими, ламскими именами, читают во время камланья тибетские молитвы, позаимствованные от лам, вообще смотрят на себя, как на шацїнā бō, т. е. как на „буддийских шаманов“. Как-либо противопоставлять себя буддизму им даже и не приходит в голову.

Повидимому, у некоторых из них мелькает мысль о том, что они теперь уже не нужны и бесполезны. Санцā, по крайней мере, говорил, что

¹ Не смотря на это, — надо отметить, — шаманить он выучился не у кого-либо из своих родственников, а у нашего знакомого, Санцā, почему он, при случае, и возит на спине бубен последнего; возить бубен шамана — обязанность шаманского ученика.

несколько раз уже подумывал бросить камланье, но его останавливала мысль, что это может повредить его здоровью и вообще будет нехорошо, ведь, придется отказывать ищущим его помощи, а такие все-таки находятся.

Теперешним шаманам их деятельность представляется очень простой и скромной. Если есть обращающиеся к ним за содействием, чтобы избавиться от какой-нибудь напасти или узнать что-либо, то шаманы воскурят можжевельник, надевают свои костюмы, как и ламы, и призывают теңгёр сахūs „гениев хранителей“, которые нисходят в них и говорят их языком. Это и есть шаманское действо — „арҕа гүрīm“. Шаман в это время находится в невменяемом состоянии, точно пьяный, он ничего не сознает и потом ничего не помнит; после камланья точно просыпается от сна. Шаман после камланья чувствует во всем теле легкость и бодрость, нет и помину усталости, даже рот не запыхивается. — Не знаю, почему это бывает, — заметил Санца, — быть может сахūs „гений-хранитель“ очищает тело от всякой скверны (бузур, теухёр).

Трудно сказать, насколько эти рассказы соответствуют действительности. Я сильно подозреваю, что шаман во время камланья далеко не всегда приходит в бессознательное состояние. Но так рассказывать полагается, такова традиция. Да и что можно сказать еще, как объяснить свое состояние, во всяком случае ненормальное, хотя и привычное?

Что касается мифологии современного восточно-халхаского шаманизма, то она бледна и смутна. Шаманы знают разных гениев, духов. Гении эти разделяются на два класса, на две группы: небесные и земные; существует у шаманов выражение теңгёр delxī „небо-земля“, где под словом теңгёр „небо“ подразумеваются гении, духи неба, а под словом delxī „земля“ разные „хозяева“ езёт’ы, т. е. владыки земли, владыки местностей.

Теңгёр (||tngri ~ tengri) „гений, дух, небожитель, тенгри“ бывают разные, при чем невозможно теперь уже установить их иерархические отношения. Если не первой, то во всяком случае более или менее определенной, довольно хорошо очерченной фигурой является хаң Хормүсте теңгёр „царственный Хормуста¹ тенгри“; он почитается главой гучі гурwғ номто цаҕа теңгёр „тридцати трех духовных белых тенгриев“.² И в тоже время он сам Небо, т. е. бог неба и само небо, рассматриваемое, как божественное,³ противопоставляемое божественной же Земле или (что то-же) духу земли.⁴ Шаманы поют во время камлания:

¹ Слово „Хормуста“ иранского происхождения, см. Б. Я. Владимирцов. *Mongolica I*. Об отношении монг. яз. к индо-европейскому яз. Средней Азии. ЭКВ, I, стр. 325.

² По мифологическим представлениям северных буддистов, Индра (= монг. Хормуста) является главой 33 небожителей, см. А. Grünwedel. *Mythologie des Buddhismus*, p. 179—180; Б. Я. Владимирцов, Монгольский сборник рассказов из Raicatantra, стр. 119—120.

³ Ср. ведические представления, напр. об Agni, являющимся самим огнем, рассматриваемым как божественный.

⁴ Буддизм знает духа земли, монголы называют его yaḡar-un ökin tngri „фоя земли“. Но представления о божественной Земле широко распространены у очень многих народов.

асаралта ецег бологса
хаң Хормүсте теңгёр,
ачите ехё бологса
хаң ҕазар!

Т. е.:

„Ставший милосердным отцем,
царственный Хормуста-тенгри (Небо)!
Ставшая благодетельной матерью,
царственная Земля!“

Этот хаң Хормүсте наших шаманов очень близко приближается к Mõn-
gke tngri ~ Kõke Mõngke tngri „Синее Вечное Небо (~ Небожитель)“,
которому поклонялись монголы Чингис-хана.¹

Затем шаманы знают еще следующих теңгёр:

1. Inār ~ Inār jirё jусу теңгёр „девяносто девять тенгри Инар“. Что
это за тенгри, какие их отличия, установить не удалось. Замечу только,
что слово Inār этимологически не понятно; быть может, его следует
сопоставить с тюркским, шорским словом ынар „маревое“.

2. Mõнхõ цаҕа теңгёр „Вечный белый гений“, являющийся „влады-
кой семидесяти семи нижних тенгриев“ далҕ долҕ дõд теңгри езё.

3. Сүлдõ jirё jусу теңгёр „девяносто девять тенгриев Сюльда“. Сүлдõ —
гений-хранитель, душа-гений.²

4. арwа хоёр теңгёр „двенадцать тенгриев“.

Если с одной стороны шаманы почитают небесных гениев, теңгёр,
то с другой разных духов земли, делхi. Здесь тоже нельзя установить
иерархических взаимоотношений; но повидимому на первом месте стоит
сама Земля, т. е. опять таки дух земли и сама земля, как божественная,
ҕазар. В некоторых речениях сохранилось более древнее название „земли“:
Етүгүн (најi негё етүгүд-үн езёт „восемьдесят один владыка земли“) || Etü-
gen ~ Itügen.³ Как и в старину делхi, ҕазар, етүгүн представляется женского
рода (ехё бологса).

Также, как и небесных, земных гениев много; повидимому общим для
них названием, как теңгёр для небесных духов, является делхi дебүит „зем-
ные гении-благородатели“ (дебүит < тиб. འཕྲུལ་པ་). К делхi дебүит относятся

¹ Б. Я. Владимирцов. Чингис-хан. Берлин—Петербург 1922, стр. 28; Д. Банзаров. Черная вера или шаманство у монголов. СПб. 1891, стр. 6—12.

² Слово сүлдõ || монг.-письм. sülde значит собственно „душа, одна из душ“; sülde великого человека становится гением-хранителем своего рода, племени, народа. Sülde стано-
вится гением войска, воплощаясь в знамя туу, почему слова sülde и туу становятся сино-
нимами подобно тому, как у римлян genius и signum, ср. Ch. Renel. Les Enseignes. Lyon-Paris
1903, p. 307—310; Д. Банзаров, op. cit., стр. 24—28.

³ См. Минаев-Бартольд. Путешествие Марко Поло, стр. 156; Д. Банзаров. Черная
вера или шаманство у монголов. СПб. 1891, стр. 16—18; A. J. H. Charignon. Le livre de
Marco Polo. Pékin 1924, p. 211, 214; Musei Asiatici notitia, VII, p. 653.

„владыки местностей“, *solī domīni*, *op'di* езёт или сабдэк (< тиб. ས་བདག་).

Устанавливаются следующие группы:

1. лүснэ нәёмә әёмәк „восемь поколений драконов“; дракон лү является „хозяином езёном по преимуществу“.¹

2. гурвүн түмү дөрвөн мангә лүсүт хад „три тьмы четыре тысячи царей драконов“.

3. најі негё етүгүд-ун езёт „восемьдесят один владыка земли“, упомянутые уже немного выше.²

4. шарі дөчї јісё и хорі дөрвэ op'di езён „сорок девять владык местностей шарийских, т. е. там, где распространилась желтая (шар^a) буддийская вера, толка Цзонкавы и двадцать четыре владыки местностей“.

5. дөчї дөрвэ ул*ї езёт „сорок четыре владыки гор“.

6. далә долә дөбүт сахүс „семьдесят семь гениев-хранителей благоподателей“.

Как небесных гениев, теңгёр, так и духов земли, делхі дөбүт, можно назвать сахүс³ — гениями-хранителями, потому что они могут оказать помощь и защиту человеку при содействии и при посредстве шамана. К таким сахүс относятся и разные гении и другие мифологические существа, заимствованные из буддийского пантеона, напр.: Очір-вані „Vajgarāṇi“, Манзәшірі „Mañjuṣrī“, Бадмә Самбәвә багші ~ ловүн Бадм цуң-нә гүр „Padma Sambhava“, чөёцї ном-ун сахүс⁴ „dharmapāla — хранители религии“. Последние получают эпитеты бәтер „герои“ и дошхї „свирепые, грозные“; так зовут их и северные буддисты.

К сахүс относится и еще одно лицо шаманской мифологии: хам бөгдө Дәјін Дөрхө.⁵ Говорят, что Дәјін Дөрхө был в старину могучим шаманом, потом он превратился в каменную статую (каменную бабу) — хушд чолү, которая и стоит до сих пор недавно от караула Уйльген. Будда приказал ему находиться там и помогать амитанам — живым существам Монголии, превратил его в шацінә бө „буддийского шамана“. В старину перед камнем Дәјін Дөрхө камлали, молодые шаманы получали там посвящение. Теперь это прошло: все шаманское измельчало. Да и сам камень Дәјін Дөрхө оказался в ламских руках. Давно уже подле камня возник буддий-

¹ Как известно, драконы, скр. *pāga*, играют большую роль в мифологии буддизма, см. A. Grünwedel. *Mythologie des Buddhismus*, p. 15, 25, 178, 181, 187, 188, 189, 190.

² Ср. бурятские представления, см. *Musei Asiatici notitia*, VII, стр. 053 (отдел с).

³ Произносят иногда и на книжный лад: *saḥyūcā || sakiyūlsun*.

⁴ Эта локуция состоит из двух частей: тибетской — чөёцї < тиб. རྩོམ་པ་ и монгольской, обе части значат одно и то же; о буддийских *dharmapāla* см. A. Grünwedel, *op. cit.*, p. 158—178.

⁵ См. Г. Н. Потанин. *Очерки Сев.-Зап. Монголии*, II, стр. 157—158. Трудно решить, что значит слово хам в локуции хам бөгдө дәјін дөрхө? Есть ли это тюркское заимствование: кам „шаман“, или же монг. хаң, где н переходит в м под ассимилирующим влиянием б следующего слова?

ский монастырь, который так и стал называться: Дајин Дєрхѣ хїд „монастырь Дайин Дєрхѣ“. Само хушд чолу очутилось под навесом буддийского храма. Вначале ламы допускали камлание перед Дајин Дєрхѣ, но потом стали чинить препятствия: они объявили, что Дајин Дєрхѣ „принял обеты буддийского монаха“ гелѣнгин саңуар абчїхсѣ, стал ламою. Наш шаман Санца в молодости будто-бы, ездил к знаменитому камню.

Шаманы (бд) и шаманки (удуѣ) восточной Халхи ведут свое происхождение от Царем бд и Цаңхїлѣ удуѣ. В старину шаманы и шаманки обладали ховус, т. е. волшебной способностью, способностью творить чудеса; шаман Санца объяснил слово ховус, как ilwī ~ ilbī „волшебство, магические способы“. В настоящее же время таких шаманов нет совершенно и самое слово ховус стало забываться.¹

У человека есть душа — сунѣсү сүлдѣ, представление о которой очень смутны, ее называют иногда и словом, заимствованным с тибетского: намші < тиб. རྒྱལ་ཤིན་ (у буддистов — vijñāna „сознание“). Повидимому в данном случае мы сталкиваемся с отголосками старинного представления о том, что человек обладает двумя душами: сунѣсү и сүлдѣ. Когда в шамана нисходит его сахус, его собственная душа сунѣсү сүлдѣ как бы замирает; душа постепенно приучается выносить присутствие сахус.

Санца сделался шаманом по воле своего отца — шамана, 13-ти лет, постепенно привыкая и обучаясь, при чем камлал, пользуясь отцовским одеянием. Отец же, передавая свои познания и свои шаманские одеяния сыну, сам камлания не оставлял вплоть до самой смерти. Онгонов у него не было и нет теперь у сына. Под словом онгѣн, plural. онгѣт,² в настоящее время понимается: 1) душа — сунѣсү сүлдѣ почитаемого предка, 2) улѣ езѣт „владыки гор“, 3) изображения — шүтѣ разных сахус, неизвестные буддийскому пантеону, напр. изображение Дајин Дєрхѣ и т. д. Кроме того под словом онгѣт ламы подразумевают всех шаманских гениев и все шаманское, самых шаманов и все то, что почитают шаманы.

Главное дело шамана, для чего он и камлает, совершает свое действие (арга гурїм: арга|| монг.-письм. арга „средство, способ, образ действия“; гурїм < тиб. རྒྱལ་ཤིན་ „служение в честь кого-нибудь“) — призывание своих сахус, привыкших нисходить к нему, как они нисходили к его предкам; низойдя в шамана гении-хранители, сахус, борются с чѣдхур'ами (чертями), шолмус'ами (дьяволами) и их наводнениями, от которых страдают амтѣ (живые существа).

В настоящее время одеяние и орудия действия шаманов Восточной Монголии бедны и убоги. Одеяние состоит из следующих частей:

¹ Слово это в соответствующей монг.-письм. форме хобусу(n) встречается в монгольских книгах, но объяснения себе в наших словарях не находило; известно оно и в некоторых других монгольских наречиях, напр. в бурятских говорах.

² См. Д. Банзаров. Черная вера, стр. 30—33.

1. орзёбчи род шапки, или шлема. Это колпак из материи, на макушке которого при помощи бронзовых пряжек прикрепляются два пера тас шоуу „черного орла“: одо „перо крыла“ и оргуйто „перо из хвоста“. На шапке несколько бронзовых с орнаментом бубенцов — хоңх; сзади свешивается несколько лент из шелка — цодбон (< тиб. རྩོད་བློན་ „диадема, головная повязка“) или бучи. С задней стороны шапки свешиваются на плечи и спину шамана жгуты из материи; это — моҕе „змеи“ или хорхе „черви“, их называют также наміржа. Спереди на лицо спускается забрало, сделанное из висюлек при помощи крученых шелковых ниток (м'андас) черного цвета; это забрало называется зала „кисть“ или доңрдо < тиб. ཇོ་རྩེ་ „забрало“. На фронте шапки находятся пять маленьких черепов, сделанных из дерева, очень напоминающие такие же черепа у некоторых лиц буддийского пантеона; называются хохиме „мертвая голова“ или тод'сэ < тиб. བཞུག་ „пять черепов“.

2. Плащ или накидка — короткая безрукавка, покрывающая часть груди, плечи и часть спины шамана, спереди завязывается шнуром. Называется ч'омок || монг.-письм. сітег „украшение“, а также сахусне хубцес „одеяние гения-хранителя“; называют также доjik < тиб. རྩོད་ཀྱི་གུ་ „верхнее платье“ или банза ~ банз'е (? < тиб. བཞུག་ < скр. райса „пять“). На ч'омок узоры из темной материи; по краям пришиты моҕе, бучи, хоңх — всего по немного.

Орудия, которыми пользуются шаманы Восточной Халхи следующие:

1. Бубен — хеце или хеңгёрёк. Он овальной формы; сверху на деревянном ободке орнамент, похожий на тот, что можно видеть обычно на китайских сундучках. Кожа, употребляемая для бубна, обычно выделяется из шкуры дикого козла, гурі аріс, но может быть и другая. На внутренней стороне две перекладины, перекрещивающиеся, — барул „ручка, держава“. К этим двум барул прикрепляют моҕе, бучи и холвоҕо „пара, чета“, так называются небольшие трубочки, закрученные, из железа. Никаких рисунков нет.

Говорят раньше в старину, на бубнах рисовались белёк'и, „подарки“, т. е. изображения того, что подносят в дар духам и разные другие изображения. Бубен держат в войлочном футляре и носят обязательно на спине.

2. Било — табур. Било представляет из себя слегка искривленную палочку, на одном конце которого вырезана змеинная голова, моҕе; немного ниже, под головой змеи, прикрепляется кусок оленьей кожи; этим то местом и ударяют по бубну. На биле-палочке около того места, где ее берут в руку, значит ближе к противоположному змее концу, помещается

железный пруттик, на котором надето девять железных же колец, ǵarǵǵa; тут же к биау прикрелено несколько холмѡѡ и небольших бѡчѡ.

3. Зеркало — toli. У шамана, может быть, их несколько, но обычно бывают два. Одно toli шаман всегда носит на шее, другое надевает при камланьи. Toli всегда бронзовые, китайской работы, иногда попадаются очень старинные. Шаманы особенно чтят свои toli, считают, что они ниспосланы с неба и передают их по наследству из поколения в поколение.

По словам старых шаманов на шаманском костюме должно быть 360 холмѡѡ, но теперь этого не соблюдают и число холмѡѡ несравненно меньше; количество моѡѡ, бѡчѡ и т. д. в старину тоже было определенное, теперь же все забыто и спутано.

Шаман Санѡа охотно согласился покамлатъ для нас. Камланье было устроено в большой палатке — майхане. Поздно вечером, когда все было готово, шаман сев на одну ногу, поставил перед собой бубен, и стал читать тибетскую молитву. Тем временем было возжено воскурение из можжевельника — саѡ¹ таѡхѡ. Потом шаман, продолжая читать полушопотом молитву, быстро оделся, надел орѡѡ и чѡмок и начал ударять в бубен.

Затем началось пение „призывание“ дѡдѡлѡе уже по монгольски. часто прерываемое тибетскими стихами и индийской мантрой ѡм-ѡ-хѡм < ѡм ѡм ѡм om ѡм ѡм ѡм. Пел он различным образом, постоянно меняя мотивы и сообразно этому темп ударов по бубну.

Прокамлав, таким образом, минут двадцать, шаман остановился, открыл лицо и спросил, что мы желаем знать, какие у нас запросы к саѡс. Мы ответили, что хотим спросить об одной вещи. Тогда шаман опять принялся за камланье. Он стал дрожать, качаться, метаться и дергаться, темп мелодии и боя в бубен ускорился и петь он стал громко, во весь голос. Мелодия грустная и красивая, часто слышались рыдания в его дикой песне. Свое пение шаман прерывал иногда насвистыванием какой-то особой мелодии. Потом он стал отфыркиваться и сильно раскачиваться из стороны в сторону. Присутствующие поняли, что саѡс бѡѡ ирсѡ „гений-хранитель низошел“.

Тогда один из наших спутников подсел к шаману и, наклоняясь через его руку к отверстию бубна, стал задавать вопросы, заканчивая такой фразой: саѡс ѡѡлѡѡ хѡѡлѡ! „гений-хранитель соизволь поведать!“ Шаман отвечал пением импровизированных стихов на тот же мотив, что и раньше: считается, что это языком шамана отвечал нам саѡс. Стихи Санѡа импровизировал очень бойко.

Камланье закончилось: перед окончанием шаман зафыркал и откинулся назад на спину. В себя пришел он очень скоро, стал снимать свои одеяния.

¹ саѡ слово тибетское: བཅའ་པོ་

По сравнению с шаманами, виденными мною в Западной Монголии, Санца́ камлал плохо, слабо подражал настоящим бō. Тем не менее в родной округе он слывет за лучшего шамана.

Санца́ казался человеком очень рассудительным и толковым, скромным, сдержанным, вполне нормальным. На мой вопрос, видит-ли он какие-либо особые сны, видит-ли своих сахūs во сне, он ответил, что особых сновидений у него никогда не было. Раз только видел он вещий сон. Охотился он раз в горах в сопровождении одного мальчика. Устал, лег и заснул днем. Вдруг видит подъезжает к нему белый человек, в белом одеянии и на белом коне и говорит ему: „смотри олени на опушке!“ Проснулся Санца́, видит, его спутник-мальчик ведет коней, которые паслись неподалеку. Оказалось, что он во сне приказал их привести. Ему стало неловко за бессознательное действие, но он все-таки решил отправиться. На опушке леса они действительно встретили оленей и убили большого самца.

Перед тем, как лечь отдохнуть, Санца́ поставил воескурение — саң в честь владыки той местности (сабда́к, ор°дї езе́н); очевидно сабда́к и соизволил ему помочь.

После некоторых колебаний Санца́ согласился продиктовать нам свои дуду́лге, т. е. призывания, которые он распевает, обращаясь к своим сахūs.

Привожу свою запись, но должен оговориться, что она далеко не соответствует тому, что в действительности во время камлания поет шаман, Санца́ в том числе. По тем или другим соображениям он не захотел сообщить нам своих призываний полностью, хотя бы в том виде, в каком мы слышали во время камлания.

Нам были сообщены два призывания. Вот эти дуду́лге, они (называются и бури́лгō):

Текст:

I.

- ороё дегёре езе́лен сахигса́
 лoу́н Бадам-цу́н-на́ гур —
 Бадам Самба́ва багши́-дур му́ргун за́лwірмүе́!
 алда́л-уг°е́ а́ва́ран сахигчи́
 5 арва́н хор°ин у́ндүсиг тас°лса́,
 холдо́л-уг°е́ а́ва́ран сахигчи́
 гурwу́н хор°ин у́ндүсиг тасла́н;
 ехе́ болсо́ зурба́н зу́йл хама́г амтнig
 амгцүлү́гчи́
 10 Цалца́н Самби́н ду́риг ба́рса́,
 ама́-wа́н аңгаёса́,
 шу́дү-wа́н ја́рзаёгса́,
 со́жо-бе́н солбу́лүгса́,

- догшил-еще гowоёлгѳсѳ,
 15 хумѳсѳ-бѳн хуїрлѳлѳн жангїдагсѳ,
 улѳ ѳсѳ-бѳн орwоёлсѳ,
 машї гаѳхѳмшїгтѳ
 аѳхїн чїгї Jawān дѳрїг бѳрїгчї,
 цастѳ цагѳ ѳлѳн
 20 цагѳ арсѳлаң жуған холголон їрѳгчї,
 барѳхѳ мотортѳ
 даѳсна іхї сѳхї далаѳсѳ,
 даѳсна номѳ сумѳ делѳсѳ,
 зегѳн-дегѳн
 25 дѳстѳ дегѳгѳ усѳн тоңгрїг бѳрсѳ,
 емѳ жагшїс шолмѳсун
 омѳгѳ цабхѳлаңгїг торлѳгсѳ,
 гурwн мѳаңгѳн їртѳнцїг
 деңселѳн їрѳгчї,
 30 дѳрwѳн тѳмѳн наѳман цїwѳ,
 саї бум цїwѳ нѳхѳртѳ,
 дѳрwѳн зѳгїн еїлѳн сахїгчї
 дѳрwѳн їхї батѳр,
 номїн дошхїн чѳѳцї Сахѳсѳ!
 35 ехѳ болсѳ зурған зѳїлїн хамѳг амтѳнда
 ѳхѳш-ѳгѳ уртѳ настѳ шїддїг ѳгѳгчї,
 батѳр дошхїн чѳѳцї номїн сахѳсѳ!
 гѳїї цїлѳ хорца саң,
 сунгї цїлѳ хорца саң,
 40 тугцї цїлѳ хорца саң,
 їондон цїлбу хорца саң,
 хѳрїн-лѳ (прїн-лѳ) цїлѳ хорца саң,
 jaw-јум хорцѳг тамцїд саң!
 ѳм-ѳ-хѳм!

Стихи 38—43 — по тибетски, т. е. представляют из себя монгольское чтение тибетского текста, который восстанавливается так:

Текст:

- སྐྱུ་ཡི་ཀྱའ་པོ་འཁོར་གྱི་བསངས།
 གསུང་གི་ཀྱའ་པོ་འཁོར་གྱི་བསངས།
 40 ཐུགས་ཀྱི་ཀྱའ་པོ་འཁོར་གྱི་བསངས།
 ཡོན་ཏན་ཀྱའ་པོ་འཁོར་གྱི་བསངས།

འཕྱིན་ལས་རྒྱལ་པོ་འཁོར་གྱི་བསངས།
ཡལ་ཡུམ་འཁོར་ཚྲིགས་ཐམས་ཅད་བསངས།
ཙྴཱ་ཙྴཱ་ཎྲི།

Перевод:

I.

- Поклоняясь, молюсь наставнику Padmasambhava
— guru slob-dron (ācārya) Padma ḥbyuñ-gnas,¹
над макушкой властвуя оберегающего!
Без упущения оберегающие, спасая,
5 прерывая корень десяти зол,
не отдаляясь оберегающие, спасая,
прерывая корень трех зол,
ставших матерью шесть родов всех живых существ
успокаивающие,
10 принявшие образ Джанцан Самба,
рот свой разинули,
свои зубы оскалили,
свои клыки скрестили,
страшно исказились,
15 свои когти завязали узлом,
красные волосы свои взъерошили,
необыкновенно удивительного
страшного даже Родителя образ принявшие,
прибывающие, восседая на своем белом льве
20 со снежной белой горы,
правой дланью своей
боевым большим топором замахнулись,
боевые лук и стрелы вытянули,
в левой длани своей
25 схватили крюк с веревкой, да блестящий нож,
задерживающие гордость и величия
жен-якша и дьяволиц,
прибывающие, потрясая
три тысячемирия,
30 с четырьмя тьмами восемью миллионами,
сотнями тысяч миллионов спутников,
хранящие, владея над четырьмя сторонами

¹ Имя знаменитого буддийского вохва приводится по санскритски и потом по тибетски.

хаң Хормүсте теңгёр!
ачите ехё болоҕсҕ
хаң ҕазар!
лүс наёма аёмаҕин езёт!
30 уршон сојірхә!

Перевод:

II.

- Vaṅṅarāṇi,
оберегающий, владея верхним телом!
Mañjuśrī,
оберегающий, владея нижним телом!
15 Хам богдо Дайин Дерьхе,
спасающий, наблюдая сторону тела!
Неразлучно взирая, милосердствующие
тридцать три духовных белых тенгрия
царственного Хормусты!
10 Без упущения оберегающий, спасая,
двенадцати-членный
благодетельный великий, грозный хранитель религии!
Девяносто девять черных тенгриев,
оберегающие, владея верхним телом!
15 Семьдесят семь гениев-хранителей,
оберегающих, владея нижним телом!
Двенадцать тенгриев,
оберегающих, спасая заднее тело!
Двадцать четыре владыки местностей,
20 шарийских сорок девять,
полным наполняющие лицевую сторону!
Сорок четыре владыки гор!
Восемьдесят один владыка земли-местности!
Три тьмы четыре тысячи царей драконов!
25 Ставший милосердным отцем,
царственный Хормуста-тенгри (Небо)!
Ставшая благодетельной матерью
царственная Земля!
Владыки восьми поколений драконов!
30 Соизвольте смиростивиться!

Наши шаманы знали, что каких-то шаманов величают зәрің и дүрсхө ~ дүрсек, но я думаю, что названия эти они слышали от бурят;¹ значение этих слов для них туманно.

¹ У которых так именуются шаманы в зависимости от числа посвящений, ср. Б. Э. Петри. Степени посвящения монголо-бурятских шаманов. Иркутск 1926, стр. 5—10.

В самой Урге издавна, как известно, проживали шаманы и шаманки, и камлали бок о бок с буддийским монастырем. И теперь в Урге можно встретить постоянно живущих там шаманов и в особенности шаманок, услышать гул бубна и шаманский заунывный напев. Ургинские шаманки и шаманы, из разных мест Монголии, живут в домах, часто с возможным монгольско-китайско-русским комфортом, шаманят когда придется, и днем и ночью. Так как они состоят из выходцев со всей Монголии, то их шаманские одеяния и орудия довольно разнообразны, характеризуя то тот, то другой уголок Монголии.

Самым любопытным явлением шаманства в Урге оказывается то, что шаманы, если не пользуются, то во всяком случае имеют у себя „шаманские“ книги; впрочем, можно сказать, что они ими и пользуются, потому что, при случае, дают их читать кому-нибудь вслух и стараются выучить наизусть.

Книжки эти бывают по большей части написаны на тибетском языке и только в очень редких случаях на монгольском. Авторы их — ламы, буддийские монахи или вообще лица, хорошо начитанные в тибетских текстах. Этому явлению удивляться не приходится. Пантеон северных буддистов знает dharmapāla „защитников религии“, в число которых входит много лиц, заимствованных из мифологий разных народов, признает местные божества, гениев, духов и т. д. тех стран, где стал распространяться буддизм.¹ Местных богов и гениев объявляют принявшими буддизм, они теперь его защитники, покровители монашеской общины, следовательно им можно уступить место в буддийском пантеоне. То же самое произошло и с Дайн Дэрхэ и другими.

Нам удалось добыть во временное пользование маленькую библиотечку одной ургинской шаманки. Это были все маленькие книжки, тщательно завернутые в бадаг²ы по виду ничем не отличающиеся от литургических книг, употребляемых ламами.

Привожу краткое описание этой любопытной коллекции:

1. གཤེན་བདག་དགེ་བསྐྱེད་ཆེན་པོ་ལ་གསོལ་མཆོད་བྱ་རྒྱུ་ལ་བཞུགས་སོ། „Способ принесения моления и жертв владыке местности, великому upāsaka (тиб. dgebsñen > халх. ген'ён)“. Из следующих книжек мы узнаем, что этот „великий upāsaka“ есть не кто иной, как Дайн-Дэрхэ. По устным сказаниям, широко распространенным по всей Монголии, Дайн Дэрхэ принял обеты gele'a, т. е. полного монаха; здесь же его называют только ген'ён'ом, т. е. давшим только некоторые обеты,² впрочем в Монголии, обычно, ген'ён'ов причисляют к ламам.

¹ Ср. A. Grünwedel. Mythologie des Buddhismus, p. 158, 178.

² В древнем индийском буддизме upāsaka собственно назывался мирянин, принявший буддизм.

Книжка начинается так: ཨོ་སྐྱི་ལྷོ། རྣམ་དག་དབྱིས་ལས་རང་ཉིད་སྐྱེ་མ་ལྟར།

2. ལྷ་ཆེན་དགེ་བསྐྱེད་སྦྱེས་རི་ཆེན་པོ་འཛིན་མེད་དབང་པོ་ཏ་ཡལ་ཏེ་རི་ཁེ་ཤེས་གྲགས་པ་ལ་
མཆོད་གཏོར་འབྲུལ་ཚུལ་འདོད་དགུའི་ཆར་འབེབས་ཡིད་བཞིན་དབང་རྒྱལ་ཤེས་བྱ་བ། „Способ пред-

ставления жертвенных предметов и приношений прославленному под именем Та-уан Те-ри-кхе (Даян Дерихе согласно монгольскому чтению тибетского текста), бесстрашному герою, великому рожденному горой, upāsaka, великому небожителю — волшебная драгоценность желания, ниспускающая дождь всех вожделений“.

Incipit: ར་མོ་གུ་རུ་ཡི་དམ་རྣམས་སྤྲུལ་ལ་སཐ་ཡ། འདིར་རྒྱལ་ཁམས་སྦྱི་དང་བྱེ་བྲག་གངས་ཅན་
གྱི་མདོ་སྦྲད་ཡུལ་གྱི་ལྗང་པའི་ཆར་གནས་པའི་ལྷ་ཆེན་སྦྱེས་རི་དགེ་བསྐྱེད་འཛིན་མེད་དབང་པོ་ཆེན་པོ་ཏ་
ཡལ་ཏེ་རི་ཁེ་ཤེས་གྲགས་པའི་འཁོར་དང་བཅས་པ་རྣམས་ལ་མཆོད་གཏོར་བསྐྱུང་བ་ཤགས་བསྐྱོང་བསྐྱུལ་
འཕྲིན་བཅོལ་གསེར་སྦྱེམས་སོགས་རྒྱས་པའི་འབྲུལ་པའི་རིམ་བ་དང་དང་ལྷན་པའི་སྒོ་བ་མ་འགལ་ཞིག་གིས་
བསྐྱུལ་བ་ལ་བརྟེན་ནས་བྲི་བ་ལ།

Terminatur (f. 28): འདི་ནི། གསོ་རིག་པ་ལ་སོགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་མེག་བྱེ་པའི་རིགས་བྱས་
ཡུན་སྤུམ་ཆོགས་པ་དང་། ལྷན་པའི་རྩལ་རྩས་ས་འཛིན་ལོ་ཡོན་བྱ་ཅུམ་མག་གི་ཆོད་ཤོག་གི། དགེ་བསྐྱེད་དགེ་
བསྐྱོས་སུ་མ་ཉི་ཤིག་ག་ན་ཤེས་བྱ་བས་བཀྲ་ཤིས་ཁ་བདགས་དང་བཅས་པ་མི་བྱིད་པའི་དད་པས་འབྲུལ་ནས་
བསྐྱུལ་བ་ལ་བརྟེན་ནས། ཤ་བྱའི་དགེ་སྦོང་བསྐྱུལ་པོ་རུལ་མིང་ཅན་གྱིས་བཟང་པོ་གསུམ་པའི་རྟན་ལ་སྤྱག་
བྲིས་བཅིས་ཏེ་སྦྱར་བའོ། „это... написал и составил в третий хороший день

Шакъяский монах, по имени Padma rgyal-po rcal (Баддям цал-по рал, по халхаскому произношению), опираясь на то, что его побуждал, передав хадак bkra-ṅis (dashi)¹ „счастье“, upāsaka — монастырский префект, Su-ma-ti ṅi-ga-na...“

3. ལྷ་བརྒྱུད་གསེར་སྦྱེམས་ཤེས་བྱ་བ། „Восемь родов золотого напитка“. „Золотым напитком“ (монг. халх. серүм < тиб. gser-skyem) называется напиток, подносимый гениям и очень высоким особам.² Так как главным моментом почитания разных saḥūс является подношение им серүм'а, то считается, что

¹ См. Б. Б. Барадийн. Статуя Майтреи в Золотом храме в Лавране. Biblioth. Buddhica, XXII. Ленинград 1924, стр. 90.

² Cp. B. Laufer. Loan-Words in Tibetan. T'oung Pao, XVII, 1916, pp. 444—445.

все шаманские книжки повествуют главным образом о том, как надо подносить серцѣм и какие молитвы при этом читать; поэтому и эти самые книжки часто в просторечии называют серцѣм.

4. ནག་པོ་བསངས་གསེར་སྒྲིམ་ལྟ་ནག་བྱ་བ་སོགས། „Civa, воскресения, золотой напиток, черный гений и прочее“.

5. S. t. Incipit: ཏྲོ་ཁམས་གསུམ་གྱི་བར་རྩམ་བ་ཡི་འཛིགས་བྱིབ་ཁྱོ་བོ་དང།

6. S. t. Incipit: སྐྱེ། ཞེ་ཞུ་ཏུ། ལན་གསུམ་བཟོད། ཧྲེ་རི་རྒྱལ་ལུན་པོ་ལྟོ་བྱུག་ནས།
དག་བསྐྱེད་སྒྲིམ་རི་ཆེན་བོ་བ།

7. གཞི་བདག་དབང་ལུན་ཆེན་བོ་འཛིགས་སེར་སྒྲིམས་བཞུགས། „Золотой напиток (серцѣм) великому, могучему владыке местности“.

8. ཨ་གྲོ་ར་མདྲ་ཀླ་ལ་བྱ་རི་སྐྱབས་ཐབས། „Способ магического принуждения гор для Mahākāla [a-ghor?]“.

9. འཕགས་པ་ཆོ་དང་ཡེ་ཤེས་དབག་བྱ་མེད་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་བོ་འཛིགས། Буддийская каноническая сутра: Ārya-Aparimitāyurjñāna-nāma-mahāyāna-sūtra,² одна из очень популярных сутр, широко распространенная и в монгольском и ойратском переводах.

Все эти и им подобные сочинения, конечно за исключением последней книжки (№ 9), являются очень любопытными и характерными для того явления, которое можно назвать буддийско-шаманским синкретизмом. Литература этого рода, конечно, не шаманская, это шаманский отдел северной буддийской литературы.³

¹ Очевидная описка, надо читать སྐྱབ་

² См. H. Beckh. Verzeichnis der tibet. Handschriften, 1 Abteilung: Kanjur. Berlin 1914, p. 122.

³ А. М. Позднеев на страницах своей „Монгольской хрестоматии“ поместил „Шаманские тексты“ (стр. 293—311), о которых он говорит в предисловии, как о новом неизвестном явлении — о шаманской литературе. Мнение А. М. Позднеева основывается на заблуждении. Тексты, им напечатанные, относящиеся к шаманству, вовсе не являются результатом литературной деятельности шаманов, это выдержки из довольно большого сочинения, ḫori-yin arban nigen eḥige-yin uγ-un bičig „История 11-ти родов Хори-бурят“, составленного Вандан Юмсуней, Хори-бурята, рода Цаган. Рукопись этого сочинения, найденная Ц. Ж. Жамцарано, ныне хранится в Азиатском Музее. О бурятско-монгольских буддийско-шаманских книгах см. указания Ц. Ж. Жамцарано: Musei Asiatici Petropolitani notitia, VII, curante C. Salemann, 1905, стр. 052—054; Д. Банзаров. Черная вера. СПб. 1891, стр. 3; N. Poppe. Zum Feuerkultus bei den Mongolen. Asia Major, v. II, f. I. Lipsiae 1925, p. 130—131, 136—140. А. М. Позднеев своим заявлением о шаманской литературе ввел в заблуждение некоторых ориенталистов, ср. B. Laufer. Skizze der mongolischen Literatur. Keleti Szemle, VIII, 1907, p. 216—217.

ЗАНЯТИЯ ПАМЯТНИКАМИ СТАРИНЫ

Монгольский Ученый Комитет предложил мне совместно с Наркомом Просвещения Бур.-Монг. Республики, Б. Б. Барадийном, руководить экспедицией, направлявшейся на Малый и Большой Хентей для обследования местностей, упоминаемых в истории Чингис-хана.

Присоединившись к экспедиции Монгольского Ученого Комитета, мы двинулись к урочищу *Зу-модь* || монг.-письм. *jaɣun modu(n)* „сотня деревьев: роща, группа деревьев, обособленно стоящая“, что лежит вблизи *Налайхэ* против гор *Утук ур*.

За последнее время в европейской литературе появились указания, позаимствованные из китайских историко-географических сочинений, на связь между *Зу-модь* (Чжао-модо), где произошло большое сражение между ойратским Галдан Бошокту и войсками манжуро-китайского императора Кан-си в 1696 г., подробно описанное Жербилюном, и местом погребения Чингис-хана.¹

Между тем на старых картах (напр. на карте d'Anville'я) указывается, что битва Галдана происходила как раз у того *Зу-модь* при *Налайхэ*.

Прибыв на это *Зу-модь* 21. vii., мы ознакомились с урочищем. Там лежит холм или горка, являющийся последним отрогом восточных гор: *Зу моднэ цагэ толгэ*, на северном склоне которого виднеется группа деревьев: *зу модь*. На южном склоне холма старинная могила (разрытая), на В и З от которой тянутся линии насаженных камней, производя впечатление тюркской могилы с балбалами. На равнине к Ю видны херексуры (< монг., напр. халх. *хэрэс үр* ~ *хирэс үр*² „киргизское гнездо“). В роще довольно много старых деревьев. По словам местных жителей в роще (*зу-модь*) можно только собирать сухое, рубить же свежие деревья не разрешается. Тем не менее мы видели несколько пней, показывающих, что деревья были спилены не так давно.

Ознакомившись с местностью, мы пришли к убеждению, что виденное нами урочище не может быть историческим *зу-модь*, где сражался Галдан Бошокту, потому что слишком уж отличается оно от описания Жербилюна³ и других авторов.⁴

Придя к этому решению, мы поставили себе задачей осмотреть все местности, носящие названия *зу модь* и расположенные между р. Толой и р. Керуленом, на пространстве, где произошло знаменитое сражение Галдана с войсками Кан-си. Мы осмотрели три *зу-модь*, лежащие по р. Худэ, и одно, лежащее на равнине р. *Галдэ тэ* (*Галтэ*).⁵

¹ См. А. J. H. Charignon. Le livre de Marco Polo, t. I. Pékin 1924, pp. 194—211. Указанием на эту работу мы обязаны В. А. Котвичу.

² *хирэс үр*, очевидно, в виду утери этимологического состава выражения, терпит дальнейший фонетический декаданс и произносится как *херэсүр*.

³ См. Du Halde. Description de la Chine, t. IV, pp. 415—416.

⁴ Ср. А. М. Позднеев. Эрдэнийн Эрихэ. СПб. 1883, стр. 249—251.

⁵ Мы пользовались при этом 10-ти верстной картой Монгольского Ученого Комитета. Наши карты для всего этого района совершенно неправильны.

Познакомившись со всеми этими урочищами, мы пришли к следующему выводу: 1) ни одно из теперешних зүү-модь, указанного района, невозможно отождествить с историческим зүү-модь (Чжао-модь); 2) местность могла приобрести совершенно иной характер и, следовательно, переменить название со времен Галдана Бошокту в виду того, что в обследованном районе деревья живут не свыше 200—250 лет;¹ 3) историческое зүү-модь следует искать на СВ от зүү-модь у Налаёха; 4) китайские представления о местностях, лежащих между р. Толой и р. Керуленом не соответствуют действительности.² Кроме того ознакомление с местностью выяснило для нас всю трудность отождествления места погребения Чингис-хана в районе зүү-модь, где мы, несомненно, проходили, хотя и не были в состоянии точно определить именно то урочище. Местность в этом районе даже отдаленно не похожа на гору Бурхан-Халдун, где, почти несомненно на основании показаний наших лучших источников, был погребен Чингис-хан.³ Гора Бурхан-Халдун, достаточно определенно описанная в Юань-чао-би-ши при рассказах о разных событиях жизни Чингис-хана, не может быть отождествлена с районом зүү-модь Галдана Бошокту.⁴

Для разъяснения себе местонахождения исторической горы Бурхан-Халдун мы двинулись с р. Галд^ат^а по очень трудной дороге к горам Баға Хенте и Хаң Хенте, в которых естественнее всего было видеть старинную Бурхан Халдун. В виду громоздкости нашего каравана и дождливой погоды мы были принуждены отказаться от поездки на Большой Хентей. Подойдя возможно ближе к Малому Хентею, мы остановились на р. Дагналт^а, откуда некоторыми членами нашей партии, с Б. Б. Барадийном во главе, были совершены поездки на самый Малый Хентей и близ лежащие горы.

Баға Хенте и окружающие его горы — дикое, трудно доступное место, посещаемое лишь охотниками, кочевники же с юртами и скотом туда никогда не заходят. Вершина Малого Хентея — обширный голец (хаал. сардек), видный далеко с прилегающих гор. Поскольку мы могли ознакомиться с характером всей этой местности, нам представилось чрезвычайно затруднительным отождествить Баға Хенте с горою Бурхан Халдун. Беседы с охотниками, знатоками тех мест, дали нам очень мало. По их словам на вершину, на голец (сардек) Малого Хентея, будто-бы, никто никогда не поднимался; в давнее время кто-то попробывал было совершить этот подъем, но ничего не вышло. Не вдалеке от Малого Хентея есть гора со скалой странной формы — это будто бы, коновязь Чингис-хана.

¹ Сведение это мы получили от инженера-мелиоратора, сотрудника Монгольского Ученого Комитета, В. И. Лисовского.

² Мы говорим о китайских работах, упомянутых в книге Charignon'a, ср. карту, приложенную к стр. 196—197 его труда.

³ См. повествование Рашид-ад-дина, Труды Вост. Отд., XV, стр. 144 сл.; ср. В. В. Бартольд. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов. Записки Вост. Отд., XXV, стр. 65—66.

⁴ См. Труды Пекинской миссии, IV, стр. 53 сл.

Баѣ Хенте монголы не приносили жертв (тахіц вәёсү үг^эе), Большому же Хентею, наоборот, регулярно приносились жертвы особой депутацией, отправлявшейся из Урги; в последние четыре года оставили и это. На Большом Хенте там, где происходило чествование его, был, говорят, большой бронзовый котел, по преданию принадлежавший Чингис-хану.

В Урге, в Монгольском Ученом Комитете мы видели одну монгольскую карту, на которой была обозначена гора, лежащая на В от Малого Хентея, носившая многообещающее название *Үеке җаҗар* (халх. *Jixi җаҗар*).¹ Никто из охотников и других монголов, знавших тот район, оказалось, никогда не слыхал о горе с таким названием. Выяснить что-либо по этому вопросу нам так и не удалось.

С местности по р. Дагһалт^ае мы перешли на р. Терёйцї, спустились вдоль этой реки к Керулену и прошли на озерную группу *Гү җалуте*, откуда мы прошли на Налаёхә и в Ургу.

Ознакомление с местностями по указанному маршруту и подробные опросы встречающегося населения дали нам большой материал по географическим названиям разного рода. При этом мы убедились, что старинные названия, известные нам по Юань-чао-би-ши (*Mongᠣᠯ-un niᠦᠴa tobᠰiyan*), не сохранились почти вовсе. За исключением названий больших рек, напр. Төле, Херлө, все названия — новые или неизвестные нам по старым источникам, а местные предания и легенды чрезвычайно мало разъясняют отношение новых названий местностей к их древним наименованиям.

Экспедиция Монгольского Ученого Комитета ставила себе задачей ознакомление с древними могилами и городищами, могущими встретиться на ее пути. Мы поэтому тщательно осматривали, обмеривали и фотографировали все встречавшиеся нам могильники, херексуры, валы и т. д.

В местности *Бай дауанё амә* мы нашли довольно интересную могилу, на которой и проработали несколько дней. Местность эта — широкая ложбина с легким наклоном к р. Толе, на В от первого *Зү-модё*; могильник лежит по середине ложбины.

Могила, замеченная нами, представляет из себя квадрат, метра три каждая сторона, обложенный стоячими камнями, параллельно с которыми на расстоянии нескольких сантиметров идет другой ряд уже обыкновенных камней. Всю восточную сторону могилы занимает большая плита, подкопанная и находящаяся, поэтому, в наклонном положении; один угол плиты отбит. На плите выбит рисунок — орнамент —, хорошо сохранившийся. В нескольких шагах на ЮВ от плиты оказалось большая каменная баба, по плечи зарытая в землю, рядом валялась отбитая, но хорошо сохранившаяся, голова. Весь могильник, т. е. могила и место со статуей, казалось, был расположен на небольшом холмике, окруженном рвом, прямоугольной формы, границы которого до сих пор сохранились более или менее хорошо. На В от могильника, на расстояние нескольких

¹ Т. е. „Великая земля, Великое место“.

десятков саженей тянулись разложенные в одну линию камни, наполовину ушедшие в землю.

Общий вид и устройство могилы, орнамент на плите и линия камней, все это говорило, что перед нами древне-тюркское погребение, по всей вероятности, VIII-го века.

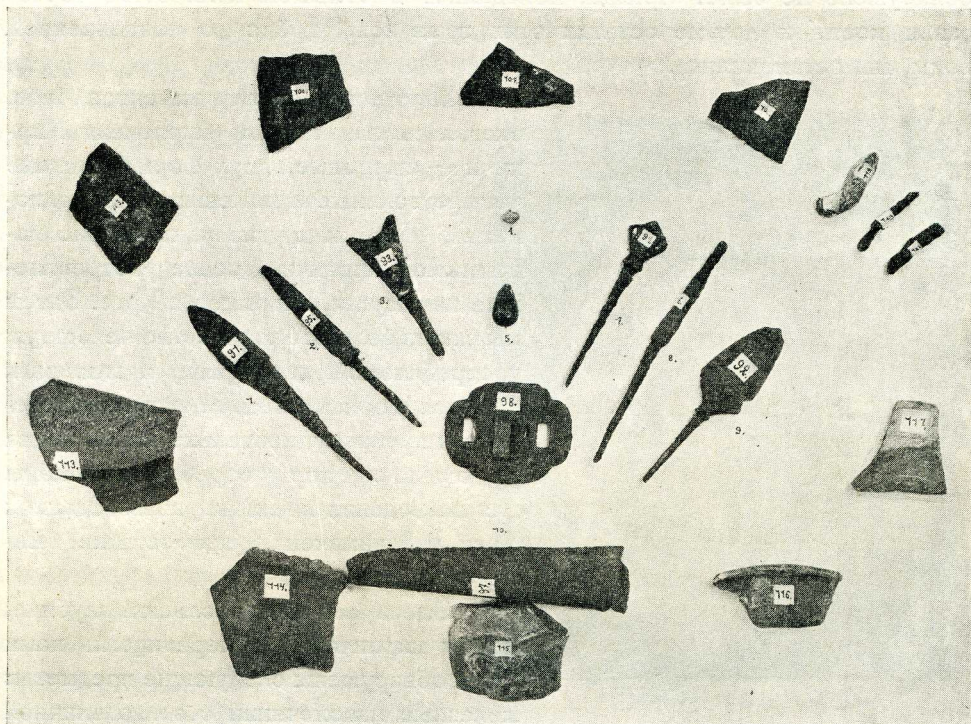


Рис. 1. Предметы, найденные на могильнике в местности Баин даванэ аман: наконечники стрел (1, 2, 3, 7, 8, 9), наконечник копья (10), сердоликовая бусинка (5), пряжка (98), глиняный кровельный кружок (113), обломки черепицы и посуды, бирюзинка (4).

В виду интереса, вызываемого этим погребением, в виду того, что тюркские погребения еще далеко не вполне изучены, мы решили более подробно ознакомиться с найденным могильником и произвести небольшие предварительные, так сказать, раскопки.

Мы прежде всего освободили от земли плиту с орнаментом, затем откопали каменную бабу. Далее мы произвели раскопку места вокруг статуи и раскопали самую могилу. Выяснилось при этом следующее.

На самой могиле стоял каменный ящик — гробница из плит, на которых были высечены рисунки; плита, которую мы увидели сначала, являлась одной из сторон ящика. При раскопках мы обнаружили еще одну плиту, разбитую пополам и обломки третьей; на всех плитах был один и тот же узор.¹ Никаких букв или других каких-либо знаков мы не обнару-

¹ Еще две плиты, крышки саркофага и боковая, куда-то исчезли.

жили. Но на верхнем и боковых бордюрах плит, очевидно, был орнамент, теперь почти совсем стершийся. Узоры на плитах были срисованы нами и сэстампированы.

Мы прорыли место под саркофагом на глубину более сажени и нашли только один наконечник (железный) копья; больше ничего нами обнаружено не было. Правда, попадались в большом количестве тарбаганьи кости и другие остатки этих грызунов. Дойдя до подпочвенной воды, мы остановились.

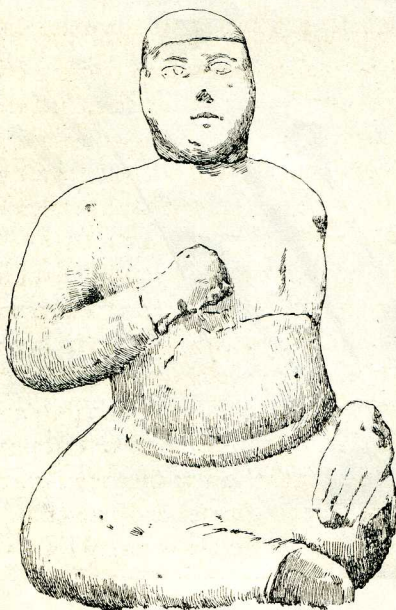


Рис. 2. Статуя на могильнике в местности
Баин даванэ аман.

Место, где стояла каменная баба, оказалась заваленным кирпичем. Кирпичи — сырцовые, двух форм: большие четырехугольные и поменьше, продолговатые. И те и другие удивительно напоминают кирпичи, доселе употребляемые китайцами, например в Урге. Затем мы нашли большое количество черепицы, употребляемой для крыш, и глиняных кружков с орнаментом. И опять эта черепица и кружки удивительно походили на те, что до сих пор употребляют китайцы для возведения крыш на разных зданиях Урги и Маймачена.¹ Это остатки бывшего здесь храма.²

Здесь же на небольшой глубине, между кирпичами и черепицами нами были обнаружены следующие предметы: железные наконечники стрел различной формы, сердоликовая бусинка, повидимому от серьги, бирюза от какого-то украшения, железная пряжка, куски глиняной эмалированной посуды и обломки каких-то железных орудий.³ Расширив площадь раскопки, мы убедились, что все пространство перед могилой вплоть до конца могильного холмика было выложено кирпичем, образовавшем пол,⁴ только в середине этого пространства было, быть может, небольшое место, не застланное кирпичным покровом. Попытки прорытия вглубь никакого результата не дали.⁵

¹ Ср. описание тюркских могильников на Орхоне, см. В. В. Радлов и П. М. Мелиоранский. Древне-тюркские памятники в Кошо Цайдаме. Сборник трудов Орхонской экспедиции, IV, стр. 2—14.

² Ср. Радлов и Мелиоранский, *op. cit.*, стр. 4.

³ Все эти предметы находятся в настоящее время в Музее Монгольского Ученого Комитета в Урге (Улан-Батор).

⁴ Или фундамент, ср. Радлов и Мелиоранский, *op. cit.*, стр. 4.

⁵ Образцы найденных кровельных черепиц и кирпичей фундамента находятся теперь в том же Музее в Урге (Улан-Батор).

Каменная баба раньше стояла, очевидно, где-либо в другом месте. Теперь ее закопали в землю монголы, быть может, даже недавно. Местное население как-то двойственно относится к каменным бабам, статуям, сохранившимся из дали веков, которых так много в Монголии. Монголы с одной стороны любят рассказывать о своих хуш¹ чолу забавные истории, в которых как-то интимно вводят их в свою жизнь, с другой стороны выражают перед ними суеверный ужас; каменным бабам приносят разные жертвы, вешают на древних могилах листки с молитвами и мантрами, боясь, как бы каменные бабы не причинили вреда скоту, сбивают с них головы, порой даже уничтожают вовсе, или закапывают в землю. Поэтому в Монголии сравнительно редко можно найти каменную бабу in situ.

Наша каменная баба оказалась хорошо сделанной и сохранившейся.¹ Она представляет человека с явно тюркскими чертами лица. Замечательно стремление тех, кто высекал эту статую, придать ей портретное сходство. На голове колпак, видно узкое платье; сидит, поджав ноги, в правой руке держит что-то на высоте низа груди; левая же рука у каменной статуи отбита, видны одни только пальцы, лежащие вытянутыми на левой ноге. Сзади заметен на статуе пояс и какой-то, свешивающийся вниз от пояса, предмет.

На Налáёхэ, мы решили осмотреть могильник Тоньюкука, давно известный науке,² и произвести небольшие раскопки для того, чтобы лучше познакомиться с разными типами тюркских погребений.

Мы пробовали рыть в разных местах могильного кургана и сразу же обнаружили на глубине 1 фута пол из кирпичей, совершенно таких же, как и на могиле на Бай¹ даванэ амэ; нашли мы также черепицу, круглые глиняные с орнаментом бляхи и куски штукатурки (халх. шох²э). И здесь, как и на первой могиле, по середине оставалось место, не покрытое кир-

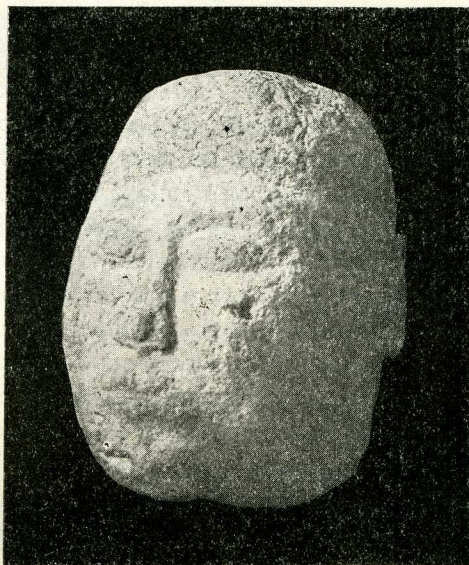


Рис. 3. Голова статуи с могильника в Баян даванэ аман.

¹ Высечена она из гранита, так же, как и плиты саркофага. Гранит, повидимому, из гор, расположенных на другом, северном берегу Толы. Голова каменной бабы теперь находится в Музее Монгольского Ученого Комитета. Предполагается перевести туда и всю статую.

² Был найден Е. Н. Клеменц; см. W. Radloff. Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Zweite Folge, pp. I—III.

пичным полом.¹ Мы пытались углубиться на этом месте, прорыв на 1—1½ сажени в глубь, но не обнаружили решительно ничего. Точно также мы ничего не нашли, разрыв дно большой гробницы (их, как известно, две на могильнике Тоньюкука). Таким образом, ни на могильнике с Ёайї дауанё амă, ни на могиле Тоньюкука мы не обнаружили следов самого погребения: нигде не нашли следов костей или каких-либо остатков от сожжения трупа.²

На С от могильника Тоньюкука на расстоянии нескольких сотен шагов находятся еще два могильника, тоже, несомненно, тюркские, той же эпохи. Могильники эти построены по тому же образцу, что и Тоньюкука, но только они малы и бедны; на них нет не только стел с надписями, но нет и статуй, они заменяются простыми, неотесанными камнями, поставленными отвесно; гробницы устроены тоже из простых камней, а не из тесанных плит; не велико и число балбалов. Раскопок на этих малых могильниках мы не производили.

Как могила на Ёайї дауанё амă, так и могила Тоньюкука, несомненно, подвергались разрушению: гробницы на них разломаны и подкопаны, статуи сняты с мест и частью обезображены. Про маленькие могилы сказать что-либо в этом отношении затруднительно.

Затем нам пришлось видеть еще одно тюркское погребение на р. Толе, ниже Урги в местности Ула̇ хуїр, которую мы осматривали совместно с экспедицией Г. И. Боровки. Могильник этот очень походил на тот, который мы обследовали на Ёайї дауанё амă: та же гробница, статуя (меньших размеров), балбалы, черепица, но не оказалось кирпичного пола.

Принимая во внимание описания „орхонских“ памятников, можно установить теперь на основании того, что нам пришлось наблюдать следующие типы тюркских погребений: 1) ханские могилы в роде могилы Бильге-хана с черепахой и надписями, 2) могильники типа Тоньюкука, 3) могильники типа, виденного нами на Ёайї дауанё амă, не имеющие надписей, 4) могильники, отличающиеся от предыдущего типа тем, что не имеют кирпичного пола и, наконец, 5) маленькие бедные могильники, небольшого размера, воздвигнутые из простого, нетесанного камня, без статуй, и, очевидно, не имевшие храма.

Нам пришлось видеть очень много херексуров на своем пути и два городища: остатки валов с курганами по середине. Одно городище на правом берегу р. Терёлцї в том месте, где она выходит из ущелья; другое в местности Гү̇ галуте, между озерами Іхї гү̇ нүр, Баға нүр и Ајак нүр, поближе к Іхї гү̇ нүр, на степи.

¹ Образцы черепицы, кирпичей и штукатурки с этого могильника находятся теперь в Музее Монгольского Ученого Комитета в Урге (Улан-Батор).

² Статуи на могиле Тоньюкука все обезглавлены; нам удалось найти обломок головы (лицо) одной из статуй — второстепенной фигуры.